

Когнитивные презумпции анализа творчества

Н.М. Смирнова

В статье рассмотрены теоретико-познавательные предпосылки философского анализа творчества. Показано, что, выражая инновационные интенции техногенной цивилизации, понятие творчества означает процесс созидания новых культурных смыслов – расширение семантических пространств человеческого мышления, деятельности и социальной организации. Рассмотрены смысловые измерения творчества: когнитивные процедуры конституирования смыслов в рамках трансцендентальной феноменологии и «расщепления» смыслов в аналитической философии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: творчество, смысл, феноменология, язык.

СМИРНОВА Наталия Михайловна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, завсектором философских проблем творчества, Москва.

nsmirnova17@gmail.com

Статья поступила в редакцию 8 сентября 2018 г.

Цитирование: *Смирнова Н.М.* Когнитивные презумпции анализа творчества // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 65–75.

Цивилизационная и когнитивная размерность творчества

Каждая эпоха формулирует в языке набор фундаментальных метафор, олицетворяющих важнейшие универсалии культуры. Они выражают опыт жизни и переживания человеком своего времени, являясь аффективно-эмоциональным восполнением рационально-логической стерильности философских категорий. Европейское культурное прошлое ассоциировано с сакральной метафорикой Бога, Судьбы, Рока – символическим выражением высокой зависимости человека от структур традиционалистской социальности. Фундаментальной культурной метафорой XIX в. становится «критика» – антидогматическое «брожение духа», провозвестник активистски-деятельностного отношения к природе, обществу и человеку в модернистских мутациях европейской культуры. Кантовские критики чистого и практического разума, «критическая критика» младогегельянцев, «критика “критической критики”» (подзаголовок работы К. Маркса «Нищета философии»), наконец, критика исторического разума В. Дильтея выражали когнитивную устремленность к «посюстороннему» переосмыслению традиционных проблем европейской философии в эпоху разборки крупнейших синтезов новоевропейской метафизики. Как инструмент интеллектуального анализа «критика» способствовала и очищению стереотипов обыденного сознания от «идолов» языка, театра, рода и рыночной площади (Ф. Бэкон) в постпросвещенческом самосознании человека европейской культуры – нередко в весьма жесткой конфронтации с конфессионочной и корпоративно-классовой идеологией.

Нарождавшееся индустриальное общество привнесло в жизнь ускорение темпов цивилизационного развития, а вместе с ним и критику старого, отжившего, догмати-

ческого, расчищавшую культурное пространство для зарождения модернистских ценностей нового, невиданного, неординарного. Осознание непреходящей «ценности инноваций» [Степин 2000, 29–35] воплотилось в присущем Модерну императиве человеческой деятельности как инновационно-преобразующей: *конструктивистски-созидательное* отношение человека к природе, обществу и самому себе решительно потеснило *консервативно-созерцательное*. Культурный код техногенной цивилизации обрел символическое выражение в метафорике «креативности»: «креативная экономика», «креативные технологии», «креативный директор», «креативный класс». Инновационное мышление, творчество выдвигается в фокус внимания современной когнитивной эвристики. «Креативный подход» – синоним неординарного, эмерджентного, но вместе с тем многовариантного, бифуркационного вектора социальной динамики. Он открыт проективным инновациям, олицетворяющим свободу как познанный *возможность* выбора путей-аттракторов устойчивого развития. Культурно-онтологическая ниша творчества – в зазоре между свободой и необходимостью, возможностью и действительностью, фантазией и реальностью.

Обретя общекультурную значимость как ценность техногенной цивилизации, понятие креативности пополнило словарь различных сфер человеческой деятельности (экономики, политики, менеджмента, образования, искусства и т.п.). В различных контекстах оно обросло кластером контекстуально-смысловых коннотаций, как и любое философское понятие высокой степени общности с открытым горизонтом значений, относительным к культурным универсалиям своего времени. Но не критическое использование привычных понятий в различных, подчас радикально разнящихся дисциплинарных контекстах, чревато «ловушками языка».

Напомним, что *предмет* исследования – отдельная сторона, аспект *объекта*, релевантный исследовательскому интересу ученого. Но вычленение *предмета* исследования, т.е. «предметного среза» объекта, который сам по себе обладает бесчисленным множеством характеристик («электрон неисчерпаем»), обусловлено не только когнитивным интересом, но и исследовательскими методами, находящимися в распоряжении ученого. Они выступают в роли своеобразных «принципов запрета», очерчивая область, доступную наличным методам познания. В нашем случае обусловленность предметных схем объекта схемами метода означает, что предмет философского анализа творчества, который питается обыденными представлениями о творчестве как о создании *нового вообще*, не может быть сведен к ним. Следует ограничить понятие творчества таким новым, что составляет предмет собственно философского интереса и доступно изучению философскими методами.

Семантическая размытость, недоопределенность понятия «творчество» затрудняет конституирование интенционального предмета – *ноэмы* философских проблем творчества. Поэтому важнейшей когнитивной предпосылкой философского исследования творчества является «распаковка» его смыслового континуума – прояснение *ноэматических характеристик* понятия творчества, относительно устойчивого *смыслового ядра* его значений во всех мыслимых контекстуально-смысловых вариациях.

В облаке смысловых коннотаций понятия творчества различимы несколько стратегий его философского осмысления. Самая широкая трактовка творчества, имеющая авторитетных сторонников, отождествляет его с созиданием *нового вообще* – в природе, обществе и сознании человека. Природа – самый искусный творец, в подражании которому рождается творчество человека. Отдаленные напоминания подобных суждений мы находим еще у Аристотеля, полагавшего, что человек учится искусствам и ремеслам, подражая пению птиц и прядению пауков. Однако, хотя, по свидетельству А.Ф. Лосева, Стагирит и мыслил в рамках художественно-творческого понимания мира, он был далек от интерпретаций действий соловья и паука как творческих, ибо античная культура ассоциировала творчество с созданием совершенных («богоподобных») произведений искусства. Сколь же оправданно сегодня считать завораживающие картины природы (искрящиеся водопады, головокружительные каньоны, крижистые горы и т.п.) продуктами творчества природы?

Расширительная трактовка творчества, ассоциирующая его с формированием нового вообще, включает в его содержание и образование новых форм в неживой природе, фактически отождествляя его с изменением вообще, *движением* в его диалектико-материалистическом понимании. Но если определить — значит ограничить, т.е. положить предел, следует зафиксировать отличительные признаки творчества, составляющие его *differentia specifica* на фоне любых других формообразований в природе, обществе и сознании человека.

Корректно ли предположить, что саморазвивающиеся системы (природа) обладают творческим потенциалом? Если «да», то *кто* творит? Кто субъект творчества? Нетрудно видеть, что ответ на этот вопрос имеет глубокие философские предпосылки. Признание онтологической первичности активистски-деятельного духа ведет к отрицанию самой возможности развития природы: так, саморазвивающийся Абсолютный дух Гегеля оставляет неживой природе удел лишь разнообразиться в пространстве. С позиций когнитивного реализма логически возможны два ответа на поставленный вопрос: либо признать творческое начало трансцендентным природе, либо и вовсе отрицать наличие субъекта творческой деятельности, признав возможным творчество без творца (культурный эквивалент: произведение без автора).

Первый ответ требует непомерно высокой цены от европейской культуры, теологически развоплощенной в процессах «религиозного расколдовывания мира» (М. Вебер) в горниле Просвещения и Реформации. Включение процессов саморазвития в природе в содержание понятия «творчество» неизбежно (но неявно) ведет к реставрации идеи Создателя, Бога-Творца, т.е. апеллирует к теологическому способу аргументации. И лишь в поэтической метафорике художественной образности уместна аллегорическая обращенность к трансцендентному в восхищенном созерцании природы — таков поэтический шедевр М.Ю. Лермонтова «Когда волнуется желтеющая нива...».

Второй вариант возможного ответа на вопрос о субъекте творчества воплощен в синергетике — междисциплинарной теории изучения процессов формообразования в природе под углом зрения ее самоорганизации. Однако философско-эпистемологический статус синергетики, теоретически моделирующей процессы самоорганизации в природе, неоднозначен. Синергетика в ее классическом варианте (так называемая «синергетика первого порядка») прибегает к использованию неинтенциональных, т.е. сугубо «объективистских» (не отнесенных к субъекту) понятий. А потому «вписание» субъекта-деятеля в синергетическую картину мира проблематично, если вообще возможно. Неинтенциональность онтологических конструкций синергетики означает, что признание процессов самоорганизации *творчеством природы* ведет к элиминации из философских представлений о творчестве идеи *творца*. Однако идея «творчества без творца» едва ли продуктивнее «движения без движущегося», «различия без тождества» или же пресловутой «смерти автора», которыми не без изящества играл европейский постмодернизм в XX в. Но «творчество» есть, прежде всего, *действие* — «деятельность творения», процессуальная связь творимого и творца. Нетрудно видеть, что расширительная трактовка творчества — как выводящая субъекта в область трансцендентного, так и элиминирующая его из творческого процесса вообще — не схватывает культурно-антропологического содержания этого понятия и его выраженной цивилизационной размерности. Элиминация культурно-исторической детерминанты творчества ведет к искажающему овеществлению социального мира и теоретической дегуманизации человека. Артикуляция культурно-антропологического измерения требует существенного сужения понятия творчества, введения в его содержание признаков субъектности, *смыслополагающей агентивности*. Творчество — это не любое созидание нового Богом, природой или самим человеком. Творчество в собственном смысле слова — это созидание новых культурных смыслов.

Но и отождествив понятие творчества со *смыслополагающей агентивностью*, мы сталкиваемся с новым когнитивным вызовом. В русле «натуралистического поворота» в современной эпистемологии происходит становление телесно ориентированных подходов и, как следствие, значительное расширение понятия смыслополагающей агентивности (*agency*). Энактивизм как новая форма конструктивизма в эпистемологии

существенно расширяет объем понятия смысла, наделяя атрибутом смыслополагания всех живых существ [Князева 2014, 140]. Согласно энактивистской точке зрения, все живые организмы – от клеток до человека – от рождения одарены телеологической и смыслообразующей агентивностью. Энактивизм постулирует: 1) не существует фиксированного, пред-данного мира; 2) все организмы строят свои собственные уникальные миры посредством процессов *смыслообразования* (sense-making). Постулат смыслополагающей деятельности всех живых существ, независимо от уровня их организации, является манифестацией расширительного понимания смысла – *биосемиотического энактивизма*.

В задачу настоящей статьи не входит детальный анализ эпистемологических импликаций энактивизма. Заметим лишь, что эпистемологический анализ высвечивает две его взаимосвязанные проблемы: 1) положение, что не существует предданного («общего для всех») мира, имеет статус недоказуемой ad hoc гипотезы. 2) отрицаемый предданный мир тем не менее неявно предполагается посредством опоры на неявный эпистемический перспективизм, выступающий в натурализованной форме репрезентационизма. Стирание качественной разницы между процессами конструирования экологической ниши живого существа (Umwelt) и смыслополагающей деятельностью в жизненном мире человека (Lebenswelt) – философски наиболее изощренный вариант натуралистической интерпретации смысла в парадигме адапционистски понятой когнитивной биологии.

Но любые ли проявления самой человеческой деятельности носят творческий характер? Иначе: любой ли новый артефакт отмечен печатью творчества? Рассмотрим крайние точки зрения – полюсы широкого спектра промежуточных интерпретаций. Первая точка зрения состоит в том, что любые проявления человеческого мышления носят творческий характер. Этой позиции придерживались В.С. Библер и Г.П. Щедровицкий, а ныне ее развивает В.М. Розин [Розин 2001, 143–180]. Сильные аргументы в пользу этой точки зрения можно обнаружить в восходящих к А. Бергсону и В. Джемсу метафорах субъективной реальности как потока сознания (stream of consciousness). Их суть: для того чтобы сохранять собственную идентичность («бытие собою»), сознание должно «течь», «длиться», подобно сказочным героям Зазеркалья Л. Кэрролла, которые непрерывно бегут, чтобы оставаться на месте. Метафора потока олицетворяет процесс постоянного изменения сознания: мысли, образы, ассоциации и переживания, непрерывно сменяя друг друга, «тают» друг в друге без четких границ. Течение «внутреннего времени» (durée) столь же неумолимо, как и бег часовой стрелки, хотя внутреннее время человеческого сознания столь же отлично от «внешнего» (астрономического) времени, как человеческое переживание – от вращения Земли.

Метафора потока означает, что каждому новому переживанию, пусть и имеющему тот же интенциональный предмет, присуща своя неповторимая аура мыслей и чувств, собственные аффективно-смысловые «окаймления». Поэтому каждое переживание обладает новизной за счет мобилизации смысловых и аффективных ресурсов нового контекста. Акцент на содержательном различии контекстов переживания (по видимости) одной и той же мысли в сознании означает, что кажущееся «*тем же самым*», пережитое заново, *всегда иное*. В поток сознания, как в пресловутую реку Гераклита, нельзя войти дважды: человеческое сознание постоянно продуцирует новые смыслы, а потому носит творческий характер.

Другая точка зрения состоит в том, что в общем массиве человеческих действий можно выделить корпус рутинных операций, не требующих от человека мобилизации его творческого потенциала. В обыденной жизни мы редко прибегаем к решению подлинно творческих задач. Гораздо чаще (и охотнее) мы полагаемся на привычные *образцы* (когнитивные паттерны) социального мышления и действия – рецепты социально унаследованного и благоприобретенного знания, даруемого культурой и социальностью. Мы полагаемся на относительную устойчивость наших жизненных миров, действуя по принципу «and so forth, and so on» (А. Шюц).

Теоретическое обоснование этой позиции мы находим в феноменологической социологии. Ее отец-основатель, ученик Э. Гуссерля А. Шюц творчески развил феноменологический метод применительно к анализу социальной деятельности, раздвинув

когнитивные горизонты «понимающей» социологии М. Вебера. Стремясь теоретически вписать в социальную науку изгнанный позитивистами *смысл социального действия*, он строит социальную методологию, позволяющую исследовать ускользающий, но неустранимый (конститутивный) элемент социального действия — его *субъективное значение*.

Когнитивными инструментами объективного изучения социальных значений выступают *типологические* характеристики субъективных значений, или просто «типы». Феноменологически типы — устойчивые смысловые конфигурации, сложившиеся эмпирически в синтезе многообразия социального опыта. Это те когнитивные паттерны мышления, действия и социальной организации, которые глаз социологического ума «разглядывает» в социальной жизни как «типичное в индивидуальном». Поэтому социальные типы субъективных значений по определению *интерсубъективны*.

Культурно-антропологическая роль когнитивных паттернов состоит в том, что в повседневной жизни они позволяют решать большинство рутинных задач на пониженном уровне внимания, сберегая творческую энергию для подлинных инноваций. Так что в повседневном мышлении мы имеем дело скорее с образцами, нежели с подлинно творческими порывами человеческого духа.

Которая из представленных точек зрения обладает большим эвристическим потенциалом? На наш взгляд, обе они глубоко эвристичны, но по-разному. О том, что смысловые конфигурации сознания пребывают в постоянном изменении, свидетельствуют и данные современной нейрофизиологии. Но верно и то, что существуют различные уровни сложности решаемых задач. Сложность рутинных действий сравнительно невелика. Поэтому в изучении привычных (рецептурных) действий непрерывным изменением состава сознания можно и пренебречь.

В повседневной жизни потребность в творчестве возникает лишь тогда, когда привычные, оправдавшие себя образцы и схемы (когнитивные паттерны) обнаруживают неадекватность наличным ситуациям социального мышления и действия, а принцип «and so forth, and so on» — когнитивные пределы своей применимости. Сказанное означает, что по умолчанию казавшееся «само собой разумеющимся» («фоновое» знание) поставлено под вопрос. *Творчество в собственном смысле слова, как я его понимаю, возникает «на границе», на изломах привычного, на отказе от самоочевидного, само собой разумеющегося (taken for granted), в глубинах эпистемологического разрыва.* Искра творчества озаряет ранее невиданные грани бытия, созидая новые культурные смыслы человеческого мышления, действия и социальной организации.

Творчество обогащает смысловую палитру культуры, *расширяя семантическое пространство человеческого мышления, созидая новые культурные смыслы человеческого мышления, деятельности и социальной организации.* Определение творчества как *сотворения новых культурных смыслов* позволяет высветить культурно-антропологическое измерение творчества как созидательной деятельности человека.

Артикуляция инновационно-смыслового измерения творчества означает, что не любая социальная, научная или художественная деятельность обладает подлинно творческим характером. Если ее результатом является лишь рекомбинация уже имеющихся артефактов, а не созидание новых культурных смыслов (хотя бы и за счет системных эффектов), мы, вероятно, вправе отказать ей в творческом характере. Так, ремейк и бриколаж в искусстве постмодерна — деконструкция и последующая игра смысловыми обломками классических художественных форм — отнюдь не всегда обогащают палитру художественных смыслов современного искусства. Аналогично, пересказ чужих идей в науке, литературе и художественной критике, пусть и в индивидуальной стилистической манере («своими словами»), не может претендовать на статус творческой деятельности. Ибо приращения социально-культурного опыта, созидания новых культурных смыслов в подобных видах деятельности не происходит. Творчество «играет» на стороне *конституирования* новых культурных смыслов, а не их *деконструкции*.

Смысловые измерения творчества

Интерпретация творчества как процесса созидания новых культурных смыслов определяет смысл как главный «персонаж» философии творчества. Подобное определение направляет наши когнитивные усилия, но ничуть не облегчает их. Ибо, по справедливому замечанию А.В. Смирнова, «проблема смысла настолько сложна, что толком еще не поставлена» [Смирнов 2015, 7]. Поэтому, не претендуя на обзор всех когнитивных проблем смыслополагающей деятельности человека, рассмотрим важнейшие из них: смыслообразования (конституирования) и «расщепления» смысла. Для этого обратимся к двум различным философским традициям XX в. — трансцендентальной феноменологии и философии анализа обыденного языка.

Смысл как идеальная предметность эпистемологии обретет высшее философское оправдание в результате когнитивного анализа его феноменологического конституирования — всеобщих (трансцендентальных) процедур, посредством которых формируются устойчивые смысловые единства — трансцендентальные предметности [Гуссерль 2001, 6–135].

Отец-основатель трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерль мыслит анализ процессов феноменологического конституирования идеальных предметностей (смыслов) как описание форм конститутивной активности трансцендентального субъекта — механизмов конституирования любых идеальных предметностей: собственного Ego, Alter Ego, intersубъективного социального мира и важнейших универсалий культуры. При этом конструктивистская установка Э. Гуссерля гораздо радикальнее кантианской: он мыслит трансцендентальный субъект источником смыслов любых, в том числе и трансцендентных, предметностей.

Процессы феноменологического конституирования смыслов представляют собой универсальные схематизмы сознания, посредством которых оно образует и удерживает устойчивые и протяженные во времени смысловые единства — идеальные предметности. Сознание образует их в процессе *синтеза* отдельных сторон в целостное единство, которое со временем обрастает все новыми предикатами. В синтетической деятельности сознания трансцендентальный субъект «излагает себя» (Selbstausslegung) в рациональных схемах трансцендентальной предметности. Предпосылкой смыслового синтеза является осознание временной протяженности внутреннего восприятия: интенциональный предмет конституируется сознанием в синтезе различных временных перспектив его восприятия. В результате последующего присоединения свойств ранее конституированный интенциональный предмет («первое творение») обогащается новыми предикатами, постоянно расширяя смысловой горизонт трансцендентального Ego [Гуссерль 2001, 23–78].

Серьезной проблемой для Гуссерля стал вопрос о феноменологическом конституировании «чужих сознаний». Ибо Другой не является обычным «предметом» — синтетическим единством в структурах сознания трансцендентального Ego, но обладает собственным потоком сознания и атрибутами духовности. Отвечая на обвинения в «трансцендентальном солипсизме», Э. Гуссерль обращается к рассмотрению амбивалентной логической процедуры: феноменологического конституирования Другого и подтверждении его как независимого от Ego существующего [Гуссерль 2001, 79–135].

Изначальной интуицией феноменологического конституирования Другого является интенциональная отнесенность к собственному Ego: Э. Гуссерль полагал, что трансцендентальному Ego имманентно присуще различие того, что является им самим и что им самим не является. Поэтому исходной методологической процедурой процесса феноменологического конституирования Другого он полагает тематическую редукцию к «сфере принадлежности» (Eigenheitssphaere) — примордиальной сфере. Тематическая редукция исключает из поля рефлексивного анализа трансцендентального Ego предикаты чужой субъективности и нацелена на то, чтобы схватить смыслы чужого бытия как не-собственного, но воспринимаемого по аналогии с ним. Элиминация предикатов чужой субъективности сужает горизонт сознания трансцендентального Ego до неотделимого от него синтетического единства собственного *тела*. Тематическая редук-

ция наделяет собственное тело смыслом организма, данного непосредственно в синтезе изначального самоиспытания, — сенсорного поля опыта.

Тематическая редукция открывает в выделенной интенциональности «остаток», выходящий за пределы характеристик моей телесности. Благодаря сходству его кинестетических движений (а точнее — способностью ими управлять) на него и переносится предметный смысл моего Его посредством процедуры «спаривающей ассоциации» (Pärung) с последующим переходом ко множественным конфигурациям. Не являясь моим собственным, смысл чужого Его произведен от него как «первого творения» (die Urstiftung) и воспринят по аналогии с ним. Иными словами, Другой есть отражение меня самого, но не в буквальном смысле, но манер наивно-реалистической теории отражения, а в результате *восприятия по аналогии — аналогизирующей апперцепции* (verähnlichende Apperzeption). Пробуждая чувственный образ моего собственного тела, уподобляющая ассоциация превращает тело Другого из das Körper в das Leib — плоть при чужой душе.

Аппрезентативный характер восприятия Другого, а также различие в модусе его пространственной данности, по Э. Гуссерлю, являются необходимыми и достаточными основаниями признания его самостоятельного существования. Если трансцендентальный субъект действует в соответствии с описанными выше конститутивными принципами — ассоциацией, образованием пар и аппрезентацией, то конституирование Другого, обладающего независимым существованием и атрибутами духовности, не только возможно, но и «трансцендентально неизбежно».

Другой как соучастник формирования смыслов (идеальных предметностей) отсылает нас к общим трансценденциям природы и культуры — идеальным коррелятам интерсубъективного опыта. Идеализация бесконечной феноменологической открытости порождает смысл общего для нас и независимого от каждого интерсубъективного мира. Так трансцендентальная теория интерсубъективности перерастает в феноменологическую культуриологию — конститутивную теорию смыслов наиболее значимых общекультурных понятий — культурных универсалий своего времени.

Если феноменология исследует процесс образования новых смыслов из интенциональных ресурсов трансцендентального сознания, то в рамках аналитической философии мы находим анализ процессов порождения новых смыслов из уже существующих — «расщепление» понятий в ответ на вызовы лингвокоммуникативных практик. «Потребность в уточнении значения понятий путем “расщепления” их содержания (смысла) — это естественное следствие растущей концептуализации научного опыта, обусловленное его разнообразием и “ростом различимостей” в мире этого опыта», — полагает наш коллега М.М. Новоселов, ссылаясь на труды С.А. Яновской [Новоселов 2010, 36]. Поначалу этот процесс идет «исподволь», новые и старые оттенки значения до поры до времени «уживаются» в одном термине, но растущая внутренняя дифференциация рано или поздно приводит к расщеплению понятий. Сказанное в полной мере справедливо и в отношении самого понятия «смысл». Философское исследование понятия смысла с позиций все более тонких когнитивных «различимостей» приводит к обогащению и уточнению его содержания.

Анализ содержательного состава понятия «смысл» в рамках аналитической философии свидетельствует о его функциональной дифференциации на прямую, конвенциональную и первичную. Рассмотрим этот процесс на примере дискуссии известного специалиста в области философии анализа языка К. Дж. Тэлмедж с известным Гарвардским профессором логики Д. Дэвидсоном. Предметом дискуссии является целесообразность различения понятий прямого, т.е. буквального (literal) смысла, конвенционального (conventional) и первичного (first) смысла [Talmage 1994, 213–225].

Придерживаясь коммуникативной теории языка, Д. Дэвидсон оппонирует распространенной точке зрения, согласно которой прямой смысл совпадает с конвенциональным. Связывая понятие прямого смысла с языковой коммуникацией, он утверждает, что прямой смысл — тот, который говорящий намерен донести до слушателя, т.е. такой смысл, который говорящий хочет, чтобы слушатель приписал его высказыванию. Но подобное определение таит в себе скрытые импликации: коммуникативное определение

прямого смысла уже предполагает его зависимость от коммуникативного контекста. Чтобы избежать порочного круга, Д. Дэвидсон утверждает, что мы могли бы знать, что означают слова говорящего, если мы знаем, как построить теорию, описывающую истинностные условия всех – потенциальных и актуальных – высказываний говорящего. Иными словами, прямой смысл манифестирован особой интенцией: это именно тот смысл, который говорящий хочет, чтобы слушатель использовал для интерпретации его слов (т.е. приписал его словам тот смысл, который имел в виду говорящий). Участвовать в языковой коммуникации – значит схватывать прямые смыслы.

В свою очередь, К. Дж. Тэлмедж полагает, что прямым значением следует считать то, что схватывается коммуникативным партнером в понимании языкового выражения. Но такое понимание может и не состояться: даже если мне, говорящему, удастся донести до собеседника прямое значение моих слов, это еще не гарантирует понимания. Напротив, если слушатель понимает меня отнюдь не буквально, коммуникация вполне может быть успешной. Языковая коммуникация не сводится к схватыванию прямого смысла высказывания.

Традиционная точка зрения состоит в том, что прямой смысл языковых выражений отражает сложившиеся в естественном языке и культурно оформленные языковые конвенции. В таком понимании прямой смысл совпадает с конвенциональным. Д. Дэвидсон демонстрирует ошибочность подобного предположения и предлагает четко развести прямой и конвенциональный смысл. Ибо языковая коммуникация может потерпеть неудачу и тогда, когда слушатель схватывает конвенциональный смысл, а может оказаться успешной, когда слушатель не схватывает конвенционального значения говорящего. Но возможна и обратная ситуация: мы знаем конвенциональные значения всех слов, но не можем схватить смысл составленного из них высказывания («казнить нельзя помиловать»). Так что знание конвенциональных значений отдельных слов еще не обеспечивает понимание высказывания, из них составленного.

Для понимания смысла высказывания, полагает К. Дж. Тэлмедж, требуется нечто большее, чем знание словарных значений отдельных слов – необходимо знание намерений (intention) или исходных допущений (initial assumption), говорящего. И, лишь приняв во внимание эти намерения, мы сможем понять говорящего должным образом, приписав его словам тот самый смысл, который он хотел донести до нас. Так, понять смысл вышеприведенного высказывания «Казнить нельзя помиловать» можно, например, в том случае, если мы знаем, что говорящий хотел бы проявить милосердие. Тогда мы припишем его высказыванию запретительный смысл (и поставим запятую после второго слова). Однако при том же самом конвенциональном значении всех трех слов возможна и иная – побудительная – интерпретация всего высказывания. Если же мы знаем, что говорящий не склонен к милосердию, его карающая длань поставит запятую после первого слова. В подобных случаях, заключает К. Дж. Тэлмедж, важны не только конвенциональные значения произнесенных слов, но и знание «изначальных (примордиальных) интенций». Именно они конституируют *первичный смысл* высказывания. Успешность языковой коммуникации гарантирована схватыванием именно первичных смыслов.

Это не значит, что языковая коммуникация невозможна, если слушатель схватывает не первичный, но прямой или конвенциональный смысл сказанного. Но это относительно простые случаи. Когда слова используют правильно, т.е. в соответствии с их словарными значениями, конвенциональный смысл совпадает с первичным. Это совпадение и порождает иллюзию их тождества. В общем же случае прямое значение следует отождествлять *не с конвенциональным, но с первичным значением*: для понимания высказывания важно не только прямое значение произнесенных слов, но и умение схватить примордиальные интенции говорящего в момент речевого действия. Однако прямой смысл (который говорящий намерен донести до слушателя) не может всецело зависеть от индивидуальных намерений – смысловое ядро слова аккумулирует intersубъективный опыт всего языкового сообщества и потому обладает относительной независимостью от установок говорящего, «автономией значения».

Положение, что схватывание первичного смысла является непременным условием успешности коммуникации, справедливо замечает К. Дж. Тэлмедж, верно, если и только

если говорящий действительно хочет донести до слушателя свои потаенные смыслы. Однако говорящий может и не иметь такого намерения — случай редкий, но возможный: завуалировать «запретный» смысл благопристойной языковой игрой. Проиллюстрирую это диалогом Понтия Пилата с начальником его тайной стражи из знаменитого романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита».

Пилат предупреждает начальника тайной стражи о том, что на Иуду готовится покушение. Попытка тайного стражника приписать словам Пилата *прямой* смысл (приказ предотвратить покушение, как того требуют должностные обязанности «первого стражника») терпит неудачу и ведет к непониманию. Пилат усиливает эмоциональный напор, восхваляя высочайший профессионализм «рыцаря плаща и кинжала». Постепенно автор вводит нас в круг обстоятельств разговора: начальник тайной стражи V прокуратора Иудеи Афраний виртуозно владеет своим ремеслом: ему ведомы все тайные помыслы возмутителей спокойствия мятежной провинции и ни один заговор не смог бы ускользнуть от его уха и взора. Оттого-то доблестный «рыцарь плаща и кинжала» внимает Пилату с недоумением: кому, как не ему, знать потаенные помыслы беспокойной Иудеи! Но нет у него сведений о якобы грядущем покушении. Так, полагаясь на прямой смысл Пилатовых слов, Афраний «выпадает» из языковой коммуникации. Но разговор «не клеится» лишь до тех пор, пока Афраний приписывает словам Пилата прямое, т.е. буквальное, значение. Однако результат языкового общения трудно предсказуем, когда ведется не по жестким образцам («приказ-исполнение»), но как языковая игра с вариациями значений.

Чего хочет Пилат? Что сокрыто за его словами, произнесенными по долгу службы? Разговор «на разных языках» идет до тех пор, пока Пилату не удастся донести до Афрания сокрытое благопристойными словами изначальное намерение: отомстить Иуде за его предательство. Именно эта примордиальная интенция конституирует *первичный смысл* разговора: поручить Афранию дело мщения. Постигание стражником первичного смысла Пилатовых слов и обеспечило искомое взаимопонимание. Афраний, схвативший, наконец, мотивирующую интенцию Пилата, риторически вопрошает (уточняет): «Так убьют, игемон?» — «Непременно убьют!» — языковая коммуникация состоялась! Собеседники достигли взаимопонимания лишь тогда, когда стражнику удалось, наконец, «развести» прямой и первичный смыслы сказанного Пилатом и схватить главную (примордиальную) интенцию, конституирующую первичный смысл Пилатовых слов. Продолжение разговора не сулит прежних трудностей: в отчете о выполнении приказа Афраний прямо апеллирует к изначальной интенции Пилата (первичному смыслу) и с неподдельным возмущением повествует о собственном деянии как о дерзости неизвестных убийц, подбросивших «иудины сребреники» в дом иудейского первосвященника. Собеседники прекрасно понимают друг друга, хотя прямой смысл их слов прямо противоположен первичному («интенциональному») смыслу. Остается обрести лишь конвенциональный смысл разговора: какую версию задуманного Пилатом и содеянного Афранием преподнести общественности («Может быть, здесь замешана женщина?»).

В общем случае прямой смысл не только не следует отождествлять с конвенциональным (как справедливо полагает Д. Дэвидсон), но и, в отличие от Д. Дэвидсона, идентифицировать с первичным (интенциональным). И хотя Д. Дэвидсон преуспел в демонстрации различия между прямым и конвенциональным смыслом, он не заметил существенных различий между прямыми и первичными смыслами. Но представление о внутренней дифференциации значений следует дополнить представлением об их ситуативной («внешней») детерминации. Приведенный пример свидетельствует, что смысл высказываний детерминирован не только «словарным» (интерсубъективным) значением входящих в него слов, но и тем, как их используют в конкретной ситуации речевого действия. В концепции «языковых игр» Л. Витгенштейна, например, смысл детерминирован способом использования слова («значение слова есть его употребление в языке»). Так, восклицание: «Кирпич!» может иметь прямо противоположный смысл: на строительной площадке оно означает требование подачи строительного ма-

териала, но при демонтаже здания тот же ключ призывает к соблюдению техники безопасности («Поберегись!»).

Ситуативная детерминация значений состоит в том, что интерсубъективное значение в конкретной ситуации речевого общения испытывает определенный «сдвиг». В различных ансамблях речевых практик слово обрастает эмерджентными, ситуативно обусловленными ассоциациями и эмоциональными «отделками» (*fringes*) – чем-то вроде смысловой ауры, клубящейся вокруг ядра его «словарного» значения. Эмерджентные смыслы несут в себе следы прошлого опыта использующего слова человека и нагружены лексически невыразимыми интенциональными импликациями. Так что выбор подходящего слова из словаря опосредован не только личным коммуникативным опытом говорящего, но и его определением наличной ситуации – язык каждый раз рождается заново в процессе его использования.

Множество возможных смысловых коннотаций образует специфическую «схему выражения», которую необходимо принять во внимание, чтобы достичь правильного понимания речи. Ее, повторим, нельзя извлечь в «чистом виде» из словаря и грамматики: она постижима лишь в живом общении, в котором конституируется и воспроизводится. «Для того чтобы освоить чужой язык как схему выражения, – убежден А. Шюц, – нужно написать на нем любовное письмо, помолиться и выругаться» [Schutz 1979, 98]. Это ли не свидетельство того, что естественный язык – материнское лоно творчества?

Ссылки – References in Russian

Гуссерль 2001 – *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 4. Картезианские медитации / Пер. с нем. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

Князева 2014 – *Князева Е.Н.* Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив: Университетская книга, 2014.

Новоселов 2010 – *Новоселов М.М.* Абстракция в лабиринтах познания. Логический анализ. М.: Идея-Пресс, 2010.

Розин 2001 – *Розин В.М.* Семиотические исследования. М.: Per se; СПб.: Университетская книга (Humanitas), 2001.

Смирнов 2015 – *Смирнов А.В.* Сознание. Язык. Логика. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015.

Степин 2000 – *Степин В.С.* Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

Ссылки на иностранных языках см. в разделе References.

The Epistemic Preconditions of Philosophical Analysis of Creativity

Natalia M. Smirnova

Epistemic preconditions of philosophical analysis of creativity have been studied in this paper. It is clearly demonstrated, that creativity gives the way to innovative intentions of Modernity and should be viewed as the process of new cultural meanings' formation. It also widens semantic space of human reason, activity and social organization. Meaningful dimensions of creativity have also been studied such as cognitive procedures of both meaning-constitutive activity in the framework of transcendental phenomenology and "split-sense" in analytical philosophy. The work has been implemented in the framework of the state project "Epistemology of creativity: cognitive and socio-cultural dimensions".

KEY WORDS: creativity, meaning, phenomenology, language.

SMIRNOVA Natalia M. – DSc in Philosophy, Professor, Leading Researcher of the Institute of Philosophy of Russian Academy of Science, Head of Department of Philosophical Problems of Creativity, Moscow.

nsmirnova17@gmail.com

Received at September, 8 2018.

Citation: Smirnova, Natalia M. (2018) 'The Epistemic Preconditions of Philosophical Analysis of Creativity', *Voprosy Filosofii*, Vol. 11 (2018), pp. 65–75.

DOI: 10.31857/S004287440001895-9

References

- Husserl, Edmund (1950) *Gesammelte Werke. Band 1. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, Haag (Russian translation 2001).
- Kniazeva, Elena N. (2014) *Enactivism: New Form of Constructivism in Epistemology*, Zentr gumanitarnich iniciativ, Universitetskaja kniga, Moscow.
- Novoselov, Michail M. (2010) *Abstraction in the labyrinth of cognition. Logical analysis*, Idea-Press, Moscow.
- Rozin, Vadim M. (2001) *Semiotic Investigation*, Per se, Universitetskaja kniga, (Humanitas), Moscow.
- Schutz, Alfred (1979) *On Phenomenology and Social Relations*, The University of Chicago press, Chicago.
- Smirnov, Andrey V. (2015) *Consciousness, Language, Logic, Culture, Meaning*, Languages of Slavic Culture Publishing House, Moscow.
- Stepin, Vyacheslav S. (2000) *Theoretical Knowledge. Structure, historical evolution*, Progress-Tradition, Moscow.
- Talmage, Catherine J. (1994) 'Literal Meaning, Conventional Meaning and First Meaning', *Erkenntnis*, Vol. 40, № 2 (Mar. 1994), pp. 213–225.