

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ АКАДЕМИКА С. П. КОРОЛЁВА»
(САМАРСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)

**Семиотический поворот
в социально-гуманитарном познании:
истоки, предпосылки, культурный
контекст**

Коллективная монография

Самара
2018

УДК 9+008+1
ББК 63.3+71+87
С 30

Авторы: *Е. В. Беляева, С. И. Голенков, И. В. Дёмин, И. И. Комиссаров, В. А. Конев, В. М. Межуев, А. Ю. Нестеров, В. А. Нехамкин, Ю. А. Разинов, В. Н. Сыров, В. Т. Фаритов, М. Н. Чистанов.*

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Р. И. Галлер*
доктор философских наук, профессор *Т. Н. Соснина*

С 30 Семиотический поворот в социально-гуманитарном познании: истоки, предпосылки, культурный контекст: коллективная монография / отв. ред. И. В. Дёмин. – Самара: Самар. гуманитар. акад., 2018. – 270 с.

ISBN 978-5-98996-206-8

В коллективной монографии исследуется феномен семиотического поворота в науках об обществе и культуре. Раскрывается эвристический потенциал семиотики как методологии социально-гуманитарного познания, рассматриваются и анализируются наиболее влиятельные направления семиотически ориентированной философии культуры XX века.

Издание ориентировано на исследователей, занятых проблемами философии культуры, философии истории, а также теории и методологии социально-гуманитарного познания.

Издание подготовлено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-13-63001 «Философские основания семиотики истории» (Региональный конкурс «Волжские земли в истории и культуре России» 2017 года).

УДК 9+008+1
ББК 63.3+71+87

ISBN 978-5-98996-206-8

© Авторы, 2018

Оглавление

Введение. Семиотический поворот в науках о культуре (<i>И. В. Дёмин</i>)	5
Глава I. Культура как философская идея (<i>В. М. Межуев</i>)	18
Глава II. Семиотика культуры: между герменевтикой и аналитической философией	38
1. Семиотика, техническая герменевтика и аналитическая философия: проблема соотношения (<i>А. Ю. Нестеров</i>)	38
2. Умер ли автор: когда необходима авторская перспектива? (<i>В. Н. Сыров</i>)	47
3. Эвристический потенциал метафоры в науках о культуре (<i>В. Н. Сыров</i>)	64
4. Обоснование культурно-семиотического подхода к истории в философии Эрнста Кассирера (<i>И. В. Дёмин</i>)	82
Глава III. Семиотика и историческое сознание	96
1. Знаковые события в истории культуры (<i>В. А. Конев</i>)	96
2. Мифологические источники в исследованиях исторического сознания (<i>М. Н. Чистанов</i>)	108
3. Моральная составляющая исторической рефлексии (<i>Е. В. Беляева</i>)	118
4. Контрфактическое моделирование прошлого как тип неклассической философии истории (<i>В. А. Нехамкин</i>)	125
5. Ипостаси исторического времени. Жиль Делёз о Хроносе и Эоне (<i>В. А. Конев</i>)	132
Глава IV. Семиотическая философия культуры: между структурализмом и постструктурализмом	146
1. Семиотика культуры Умберто Эко: преодоление классического структурализма (<i>И. В. Дёмин</i>)	146
2. К продуктивным возможностям концептуального анализа Делёза-Гваттари (<i>С. И. Голенков</i>)	152
3. Семиотика желания: к лакановской концепции желающего дискурса (<i>Ю. А. Разинов</i>)	175
4. Модель символического обмена Жана Бодрийяра: последствия глобализации (<i>И. И. Комиссаров</i>)	188

Глава V. М. М. Бахтин и Ю. М. Лотман: на пути к семиотической теории культуры	193
1. Трансгрессия как метод и онтологическая модель мироздания в теории культуры М. М. Бахтина (<i>В. Т. Фаритов</i>)	193
2. Идея трансгрессии в семиотической философии Ю. М. Лотмана (<i>В. Т. Фаритов</i>)	209
3. Понятие границы в философско-культурологической концепции Ю. М. Лотмана (<i>И. В. Дёмин</i>)	221
4. Понятие исторического факта в семиотике Ю. М. Лотмана (<i>И. В. Дёмин</i>)	232
Заключение. Семиотика культуры: между метафизическим универсализмом и постмодернистским релятивизмом (<i>И. В. Дёмин</i>)	244
Библиография	248
Сведения об авторах	269

Введение

Семиотический поворот в науках о культуре (И. В. Дёмин)

Семиотический подход получает все большее распространение в исследованиях общества и культуры, что позволяет говорить о *семиотическом повороте* в социально-гуманитарных науках. Однако философские основания, концептуальные рамки и эвристический потенциал этого подхода до сих пор остаются непроясненными. Терминология и отдельные методологические приёмы, разработанные в семиотике, лингвистике и философии языка, часто применяются некритически, эклектично совмещаясь с традиционными методами социально-гуманитарного познания. Нуждается в прояснении и обосновании и само понятие «семиотического поворота».

Выражение «семиотический поворот» является новым для современной философии и науки. Какую дополнительную смысловую нагрузку оно несёт по сравнению с такими уже устоявшимися терминами, как «лингвистический поворот» («поворот к языку») ¹, «герменевтический поворот» ², «нарративный поворот» ¹, «иконический поворот» ², «прагматиче-

¹ См.: The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method. Chicago: University of Chicago Press, 1967; Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: УРСС, 2001; Соболева М. Е. Философия как «критика языка» в Германии. СПб.: Изд-во С.-петерб. ун-та, 2005; Порус В. Н. Гуманитарное знание и последствия «лингвистического поворота» // Эпистемология и философия науки. 2006. № 4 (10). С. 53-58; Фазылова Е. Р. Лингвистический поворот и его роль в трансформации европейского самосознания XX века // Омский научный вестник. 2007. № 5 (59). С. 117-121; Чистанов М. Н. Лингвистический поворот как отражение кризиса онтологии // Философия науки. 2008. № 2 (37). С. 33-43; Целищева О. И. Рорти как зеркало континентальной философии: экзистенциализм Сартра в свете лингвистического поворота // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2015. № 2. С. 177-184; Губман Б. Л., Ануфриева К. В. Лингвистический поворот и история в философии Р. Рорти // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 2. С. 165-177.

² Герменевтический поворот связывают по преимуществу с именами М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера. См. об этом: Инишев И. Н. Медиалистская трактовка языка в философской герменевтике Х. Липпса и Х.Г. Гадамера // Вопросы философии. 2009. № 4. С. 151-167; Гапонов А. С. Социальная наука в контексте «герменевтического поворота» // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324. С. 71-74; Дёмин И. В. Соотношение понимания и истолкования в контексте герменевтической философии // Аспирантский вестник Поволжья. 2014. № 3-4. С. 10-14; Фалёв Е. В. Герменевтика М. Хайдеггера и философия жизни // Вопросы философии. 2014. № 7. С. 125-134.

ский поворот»³? Целесообразно ли добавлять к списку многочисленных концептуально-методологических поворотов, в совокупности структурирующих пространство современного социально-гуманитарного знания, ещё один? Вопрос о месте семиотики и семиотически ориентированной теории культуры в контексте каждого из заявленных «поворотов» заслуживает специального рассмотрения. Остановимся здесь лишь на одном аспекте данного вопроса: какова связь между *семиотикой культуры* (семиотическим поворотом в гуманитарном знании) и *лингвистическим поворотом* в философии?

1. Семиотический поворот и лингвистический поворот

¹ См.: *Kreisworth M.* Trusting the Tale: the Narrativist Turn in the Human Sciences // *New Literary History*. 1992. Vol. 23. № 3. P. 629-657; *Ankersmit F. R.* Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983. 266 p.; *Narrative in Culture: The Uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy, and Literature* / ed. by C. Nash. London: Routledge, 1990; *Брокмейер И., Харпе Р.* Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // *Вопросы философии*. 2000. № 3; *Зенкин С.* Критика нарративного разума // *НЛО*. 2003. № 59. С. 524-534; *Троцук И. В.* Нарратив как междисциплинарный методологический конструкт в современных социальных науках // *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Социология. 2004. № 1 (6-7). С. 56-74; *Сыров В. Н.* К вопросу о нарративной природе социальной реальности и эпистемологическом статусе исторического нарратива // *Вестник Томского государственного университета*. Философия. Социология. Политология. 2009. № 3. С. 39-52; *Борисенкова А.* Нарративный поворот и его проблемы (Обзор публикаций по нарратологии) // *Новое литературное обозрение*. 2010. № 103. С. 327-332; *Мюрберг И. И.* Нарративизм и социальная философия: к истории «нарративного поворота» в современном обществознании // *Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке*. 2016. № 4 (38). С. 12-17.

² См.: *Иконический поворот* // *Проективный философский словарь* / под ред. Г. Л. Тульчинского, М. Н. Эпштейна. Спб.: Алетейя, 2003. С. 127-130; *Иваненко А. И.* Проекция «иконического поворота» в онтологии // *Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета*. Гуманитарные и общественные науки. 2011. Т. 3. № 131. С. 220-224; *Савчук В. В.* Философия эпохи новых медиа // *Вопросы философии*. 2012. № 10. С. 33-42; *Инишев И. Н.* «Иконический поворот» в науках о культуре и обществе // *Философско-литературный журнал Логос*. 2012. № 1 (85). С. 184-211; *Кранк Э. О.* Проблема иконического языка в ситуации иконического поворота в культуре // *Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств*. 2016. № 1. С. 15-18.

³ См.: *Борисов Е. В.* Прагматическая теория значения у Витгенштейна и Хайдеггера // *Вестник Томского государственного университета*. 2009. № 320. С. 38-44; *Борисов Е. В.* Прагматический поворот в постметафизической онтологии. Дисс. ... д-ра филос. наук. Томск, 2010. 316 с.

В общем виде ответ на поставленный вопрос можно сформулировать так: введение нового понятия («семиотический поворот») позволяет преодолеть неопределённость и запутывающую многозначность термина «лингвистический поворот». Различение этих понятий должно способствовать прояснению и внятной артикуляции некоторых наиболее влиятельных тенденций в современном социально-гуманитарном познании.

Под вывеской «лингвистического поворота» объединяют таких совершенно различных философов (среди которых есть и родоначальники семиотики), как Готлоб Фреге, Чарльз Сандерс Пирс, Людвиг Витгенштейн, Мартин Хайдеггер, Рудольф Карнап, Ролан Барт, Бертран Рассел, Ричард Рорти, Умберто Эко. Одни исследователи говорят о лингвистическом повороте, ориентируясь на Рассела и Карнапа, другие – на Хайдеггера и Гадамера, третьи – на Делёза и Фуко. Но что общего может быть у Хайдеггера и Карнапа или у Фреге и Рорти? Их, безусловно, объединяет *интерес к языку*, однако, интерес к языку философы проявляли задолго до «лингвистического поворота»¹. Может быть, дело в том, что в контексте лингвистического поворота *вся* философия начинает рассматриваться как *философия языка*? Но с такой трактовкой не согласились бы многие из приведённых выше философов. Чаще всего понятие лингвистического поворота в философии сводится к констатации невозможности обсуждать философские проблемы, игнорируя фундаментальный факт «языковости» всякого опыта, в том числе и опыта мышления. Дальше этой тривиальности дело обычно не идёт.

«Семиотический поворот» одновременно *шире* и *уже* «поворота лингвистического». С одной стороны, «поворот к знаку» *шире*, чем «поворот к языку», поскольку семиотика (семиотически ориентированная методология познания) имеет дело как с языковыми, так и с неязыковыми знаками (причём это различие для всех направлений семиотической мысли является значимым и даже конститутивным). С другой стороны, «семиотический поворот» – понятие *более узкое*, чем «лингвистический поворот», поскольку семиотика, в отличие от философии языка, не претендует на статус «новой онтологии», оставляя за скобками фундаментальный для философии XX века вопрос о соотношении «языка» и «мира».

¹ Философия языка возникла задолго до лингвистического поворота, следовательно, последний нельзя интерпретировать как оформление философии языка в самостоятельную область философской рефлексии.

Если следовать трактовке феномена «поворота», данной В. Савчуком¹, то «семиотический поворот», конечно же, нельзя мыслить по аналогии с другими поворотами и ставить с ними в один ряд. Семиотика может претендовать на статус универсальной *методологии* и универсального *языка описания* социокультурного мира², но она никогда не претендовала и не может претендовать на роль новой *онтологии*. Семиотический поворот не сводится к признанию того, что «всё есть знак»³. Это связано с тем обстоятельством, что знак по самой своей природе указывает на нечто, что *знаком не является* (точнее, в ситуации понимания и интерпретации *не рассматривается субъектом как знак*, а мыслится как некая «реальность»). В этой связи категорическая формула «всё есть знак», образованная по аналогии с утверждениями «всё есть язык», «всё есть текст» и т.п., должна быть заменена более осторожной формулировкой:

¹ В рамках каждого поворота присутствует тенденция по-новому ответить на вопрос «что есть всё?» и представить соответствующую философскую дисциплину (философию языка, философскую герменевтику и т.д.) в качестве первой философии (См.: Савчук В. В. Феномен поворота в культуре XX века // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 1 (10). С. 107).

² Универсалистские притязания семиотики как метанауки, метаязыка и органа всех наук впервые отчётливо обозначились у Чарльза Уильяма Морриса (*Моррис Ч. У. Основания теории знаков // Семиотика / под ред. Ю. С. Степанова. М.: Радуга, 1983. С. 37-89*). Универсализм семиотики основывается на фундаментальной презумпции, согласно которой знаки являются *универсальными посредниками* между человеческим сознанием и миром, а всякое познание имеет семиотическую природу. Подробнее об этом см.: *Нестеров А. Ю. Семиотическая схема познания и коммуникации. Самара: Самар. гуманит. акад., 2008. 193 с.; Золян С. Т. Семиотика как органон гуманитарного знания: возможности и ограничения // Метод. 2016. № 6. С. 74-89.*

³ Е. Горный в статье «Что такое семиотика?» различает три стратегии определения семиотики: по предмету, по методу и по субъекту. Определяя семиотику по предмету («наука о знаках и знаковых системах»), мы сталкиваемся с неразрешимой (по крайней мере, в контексте самой семиотики) проблемой различения знаков и не-знаков, семиотического и несемиотического. Кроме того, такое определение, ставящее семиотику в один ряд с другими науками, по сути, нивелирует её методологический потенциал и специфику. Определение семиотики по субъекту (семиотика есть «то, что люди, называющие себя семиотиками, называют семиотикой» (*Горный Е. Что такое семиотика? // Радуга. 1996. С. 171*)) тавтологично и неинформативно. Наиболее продуктивным представляется *методологическая* стратегия в определении семиотики. В рамках этой стратегии семиотика представляет собой перенос метафоры языка на любые феномены и «способ рассмотрения чего угодно как сконструированного и функционирующего подобно языку» (Там же).

«всякое сущее может *выполнять функцию знака*, функционировать в качестве знака».

Разграничив таким образом «семиотику» и «лингвистический поворот», можно более чётко отделить онтологические вопросы (соотношение «языка» и «мира», «бытия» и «понимания» и т.д.) от методологических (семиотическая природа познавательной деятельности, соотношение познания и интерпретации и пр.). Лингвистический поворот при такой трактовке задаёт новое видение мира и человека, тогда как семиотический поворот трансформирует представления о природе знания и открывает новые горизонты познания. Данные аспекты являются тесно взаимосвязанными, но не тождественными.

Если семиотика как комплексная дисциплина, изучающая строение и функционирование знаков и знаковых систем, возникает на рубеже XIX–XX вв., то первые попытки применения семиотической методологии и терминологии для исследования социокультурного мира, приходится лишь на 20–30-е гг. XX в. Речь идёт, прежде всего, об исследованиях Эрнста Кассирера, Густава Шпета, Михаила Бахтина. Однако о *семиотическом повороте* в социально-гуманитарных науках можно говорить не ранее, чем с 60–70-х гг., когда эвристические возможности семиотики как методологии познания истории, общества и культуры становятся предметом интереса философов (Ролан Барт, Умберто Эко, Юлия Кристева), культурологов (Ю. М. Лотман), филологов (Б. А. Успенский), антропологов (Клиффорд Гирц), лингвистов (Вяч. Вс. Иванов).

Особое значение для понимания тех концептуальных трансформаций гуманитарного знания, которые были обозначены с помощью термина «семиотический поворот», имеют работы Клиффорда Гирца по теории культуры и культурной антропологии¹. В них не только обосновываются эвристические преимущества семиотики по сравнению с другими, конкурирующими, «исследовательскими программами» в социально-гуманитарном познании (эволюционизм, структурализм, структурный функционализм, бихевиоризм), но и содержатся конкретные образцы применения семиотической методологии в этнографическом исследовании.

¹ *Geertz C. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. N.Y.: Basic Books, 1983; *Geertz C. Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, 1988; *Geertz C. Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press, 2000. На русский язык переведена одна из ключевых работ Гирца – «Интерпретация культур» (*Гирц К. Интерпретация культур*. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.).

Не меньшее значение для концептуального оформления семиотического подхода к культуре имели работы Ю.М. Лотмана. Семиотика рассматривается Лотманом как *установка* познающего сознания и специфический *ракурс рассмотрения* человека, культуры и общества. В этом смысле семиотика имеет дело не просто с отдельным классом явлений, но с особым *измерением существования* объектов социально-гуманитарного знания. Подобно тому, как всё, к чему прикасается наука, превращается в объект, всё, к чему прикасается семиотика, превращается в *знак* и/или последовательность знаков (текст), упорядоченных с помощью системы правил/кодов. Такое понимание семиотики находит выражение в интегральном понятии «семиосфера». Под семиосферой Лотман понимает пространство культуры, в котором осуществляется знаковая коммуникация и становится возможным семиозис, то есть процесс функционирования знаков культуры и культурных текстов. В работе «Культура и взрыв»¹ Лотман делает акцент на динамическом аспекте культуры, а семиосфера рассматривается как *непрерывный процесс семиотизации и десемиотизации*, образования и разрушения знаков

Далее, с опорой преимущественно на исследования К. Гирца и Ю.М. Лотмана будут выявлены исходные предпосылки семиотической теории культуры и ключевые аспекты культуры как семиотической проблемы.

2. Исходные предпосылки семиотики культуры

Исходные предпосылки семиотики культуры можно сформулировать в виде следующих тезисов:

1. Различение между «семиотическим» и «несемиотическим», символическим и несимволическим в человеческом бытии имеет базовый, конститутивный для культуры характер.

2. Между культурой, к которой принадлежит исследователь, и культурой, которую он исследует, всегда существует семиотический барьер. Различение между «своей» «чужой» культурой является конститутивным для социально-гуманитарного знания.

3. В контексте семиотики культуры интерес представляет не онтологический статус и происхождение явлений, а их значение.

Рассмотрим каждый из этих пунктов подробнее.

1. Клиффорд Гирц в работе «Интерпретация культур» (The Interpretation of Cultures, 1973) проясняет различие между семиотическим

¹ Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М.: Гнозис; Прогресс, 1992.

и несемiotическим в человеческом бытии на примере моргания и подмигивания.

Натуралистически ориентированные теории культуры (например, бихевиоризм) не способны концептуализировать различие между актами моргания и подмигивания. Между тем, именно осознание фундаментального различия между этими *внешне неразличимыми* феноменами является ключевым для семиотической (интерпретативной) теории культуры. Простое моргание (свойственное не только человеку, но и животным) не является семиотически значимым феноменом, тогда как подмигивание (или передразнивание подмигивания) представляет собой *символическое действие*, смысл которого определяется культурным контекстом и выявляется в ходе интерпретации. Вслед за Гилбертом Райлом, Гирц различает два типа описания – «ненасыщенное», предполагающее поиск *причин* действий и явлений, и «насыщенное», заключающееся в выявлении *значений* через соотнесение описываемого явления с культурным контекстом.

Пример с морганием и подмигиванием интересен тем, что позволяет наглядно проиллюстрировать две методологические крайности в исследовании культуры, два типа редукционизма. В одном случае (постструктурализм, постмодернизм, культурный релятивизм) за любым «морганием» усматривается «подмигивание», а весь универсум отождествляется с *универсумом культуры*, миром знаков. Во втором случае (эволюционизм, бихевиоризм) «подмигивание» рассматривается как нечто, обусловленное способностью человека к «морганию». В обоих случаях граница между «подмигиванием» и «морганием», символическим и несимволическим размывается или даже вовсе стирается.

Какое бы внимание ни уделялось символическим действиям в контексте семиотически ориентированной культурологии, необходимо признать, что далеко не все проявления человеческого бытия имеют семиотическое значение и представляют исследовательский интерес. Впрочем, здесь необходимо уточнение: не всякое проявление человеческой активности имеет символический смысл, но при определённых обстоятельствах и в определённых контекстах оно *может* его приобрести. Из этого следует, что главная и всегда сохраняющая свою актуальность задача исследователя культуры заключается в том, чтобы отличать несемiotическое «моргание» от семиотического «подмигивания», а методологическая состоятельность той или иной исследовательской программы определяется тем, насколько она позволяет это делать.

2. Семиотика признаёт в качестве исходной ситуацию культурного *многоязычия*. Культура, будучи исторически сложившейся системой зна-

чений, задающих правила интерпретации символических действий, а также способы различения символического и несимволического, никогда не существует в единственном числе. Культура, будучи семиосферой, всегда граничит с другими семиосферами. В рамках отдельно взятой культуры также всегда сосуществуют и накладываются друг на друга различные языки («семиотические субкультуры»). «Ситуация множественности языков исходна, первична»¹. Внутри пространства семиосферы проходят многочисленные границы между отдельными языками, жанрами, типами дискурса. «Пронизанность семиосферы частными границами создает многоуровневую систему»².

Поскольку между культурой, к которой принадлежит исследователь (и та научная дисциплина, в рамках которой он работает), и культурой, которую он исследует, всегда существует семиотический барьер³, постольку для семиотически ориентированной культурологии имеет принципиальное значение различие между *первичными* интерпретациями знаков и символических действий, которые вплетены в ткань самой социально-культурной жизни, и интерпретациями второго и третьего порядка. «Только “местный” человек может создать интерпретацию первого порядка: это ведь его культура»⁴. Интерпретации первого порядка осуществляются носителями культуры (это всегда интерпретации «своей» культуры), тогда как интерпретации, которые даёт культуролог или этнограф, представляют собой интерпретации второго порядка. Задача всякого исследования культуры в этой связи заключается в том, чтобы сделать чужую культуру *понятной*, не устранив её статуса «чуждости». Цель культурной антропологии как интерпретативной науки Клиффорд Гирц усматривает в «расширении границ общечеловеческого разговора»⁵. «Расширение границ» даёт прирост понимания, но не означает преодоления семиотической дистанции между тем, что происходит с точки зрения *представителей* изучаемой культуры, и тем, что происходит с точки зрения *исследователя*, изучающего данную культуру.

¹ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2010. С. 13.

² Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 185.

³ Этот барьер не является, впрочем, абсолютно непроницаемым. Он не только не исключает возможности перевода, но, напротив, делает перевод с языка одной культуры на язык другой возможным и необходимым.

⁴ Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 23.

⁵ Там же. С. 21.

К сходным выводам приходит и Ю. М. Лотман в своей теории культурной коммуникации, ключевое положение которой гласит: познание чужой культуры – это не просто перевод её «терминов» на язык собственной культуры, но поиск и обретение *общего языка*¹. В этом смысле семиотически ориентированная теория культуры является теорией *диалога и коммуникации*.

В контексте культурно-семиотической концепции Лотмана коммуникация не сводится к процессам передачи и усвоения послания при условии общего кода (языка). Коммуникация у Лотмана неразрывно связана с процессом *перевода*, который рассматривается как базовый и наиболее элементарный акт мышления². «Сама природа интеллектуального акта, – замечает Лотман, – может быть описана в терминах перевода»³. Коммуникация всегда предполагает переход, пересечение семиотической (языковой) границы и/или взаимоналожение различных семиотических пространств (языков, культурных кодов). При такой трактовке перевод становится не только условием возможности, но и неотъемлемым компонентом всякой коммуникации в культуре.

3. Семиотический подход к культуре не предполагает выстраивания иерархии разнородных фактов: биологических, социальных, психологических, культурных. Культура, как отмечает Клиффорд Гирц, «не некая сила, к которой причинно-следственным образом могут быть отнесены явления общественной жизни, поведение индивидов, институты или процессы; она – контекст, внутри которого они могут быть адекватно, т. е. “насыщенно”, описаны»⁴.

Семиотика абстрагируется от традиционных споров о том, чем является культура и какова природа культурных артефактов: «Как только мы начнем рассматривать поведение человека <...> с точки зрения символического действия – действия, которое нечто обозначает <...>, – вопрос о том, является ли культура моделью поведения, или складом ума, или одновременно и тем и другим, потеряет смысл»⁵. Данный фрагмент можно пояснить с помощью уже приведённого примера: никаких *онтологических* различий между морганием, подмигиванием, пародийным подмигиванием и репетицией подмигивания не существует, различия между перечислен-

¹ См.: Дёмин И. В. Семиотическая интерпретация исторического познания в концепции Ю. М. Лотмана // *Философия и культура*. 2017. № 11. С. 85-96.

² Лотман Ю. М. *Внутри мыслящих миров*. С. 193.

³ Лотман Ю. М. *Семиосфера*. С. 16.

⁴ Гирц К. *Интерпретация культур*. С. 21.

⁵ Там же. С. 17.

ными феноменами имеют не онтологическую, но *семиотическую* (культурно-символическую) природу.

3. Ключевые аспекты семиотического понимания культуры

Семиотическое понимание культуры противостоит широко распространённому среди культурологов и антропологов взгляду на культуру как один из «уровней» (высший) человеческого бытия. Концепцию, постулирующую иерархическую взаимосвязь между уровнями человеческого бытия, Клиффорд Гирц удачно назвал «стратиграфической»¹. Согласно этой концепции, «человек состоит из нескольких “уровней”, каждый из которых покоится на тех, что находятся ниже него, и поддерживает те, что выше»². Как правило, выделяют четыре уровня: биологический, психологический, социальный и культурный, из которых последний «слой» рассматривался как единственный, присущий исключительно человеку. В рамках стратиграфического понимания культуры постулируется, что под «пёстрым слоем культуры» скрываются структурно-функциональные закономерности социальной организации, инвариантные по отношению к культурно-историческому многообразию. В основании же социальных структур лежат явления психологического порядка (например, «базовые потребности»), а последние, в свою очередь, фундируются биологическими (анатомическими и физиологическими) факторами.

Привлекательность данной концепции в глазах исследователей культуры была связана с тем обстоятельством, что она позволяла отделить факты культуры от всех прочих фактов (социальных, психологических, биологических). Такой подход давал возможность интерпретировать факты культуры на фоне явлений, не относящихся к области культуры. Данная концепция культуры, опирающаяся на универсалистское понимание человеческой природы, предполагала поиск всеобщих культурных форм, инвариантных по отношению к конкретному культурному многообразию. Культура в этом случае должна рассматриваться как *один из факторов* человеческого поведения наряду с другими (социальными, психологическими, биологическими). В противоположность этому семиотика исходит из того, что установление универсальных для всех народов и культур межуровневых взаимосвязей невозможно. Можно проводить параллели между фактами культуры и социальными или психологическими фактами,

¹ Гирц К. Интерпретация культур. С. 47-48.

² Там же. С. 47.

но невозможно установить между ними универсальную (инвариантную) функциональную взаимосвязь.

Согласно семиотической трактовке, культура представляет собой не *фактор* человеческого поведения, но *контекст* «насыщенного» (понимающего) описания и объяснения человеческих действий. «Насыщенное» описание, в отличие от «ненасыщенного», предполагает *интерпретацию* и *понимание* описываемых явлений¹. В интерпретативной антропологии Гирца культура представляет собой *конкретную* систему значений, которая задаёт контекст интерпретации тех или иных «символических действий». Абстрактной и универсальной культуры не существует.

Другой важный аспект культуры в рамках семиотической трактовки связан с упорядочиванием человеческого опыта. Культура рассматривается как совокупность внегенетических механизмов формирования и структурирования опыта, причём эти механизмы имеют семиотическую природу.

Семиотическая концепция культуры оказывается неразрывно связана с новым пониманием человека. Суть человеческого способа существования, согласно Клиффорду Гирцу, составляют не эмпирически универсальные аспекты человеческого поведения, а механизмы (программы), «при посредстве которых широта и неопределенность его врожденных способностей оказываются редуцированными до узости и конкретности его реальных достижений»². Семиотическая трактовка культуры как набора внегенетических программ, управляющих поведением человека, таким образом, инициирует возобновление исконного философского вопроса о человеке и разработку новой неуниверсалистской, неэссенциалистской, нередукционистской философской антропологии. «Быть человеком, – пишет в этой связи Клиффорд Гирц, – не значит просто дышать; это значит контролировать свое дыхание, контролировать его при помощи техники вроде йоги <...>. Это значит не просто есть; это значит отдавать предпочтение определенной пище, приготовленной определенным образом, и соблюдать строгий застольный этикет во время ее приема»³. В приведённом фрагменте, разумеется, не содержится исчерпывающего ответа на вопрос о том, что такое человек с культурно-семиотической точки зрения, скорее, здесь можно обнаружить основание для продуктивного обсуждения дан-

¹ Описание процесса моргания в контексте этологии – это пример *ненасыщенного* описания, а описание подмигивания в рамках этнографии – пример *насыщенного* описания.

² Гирц К. Интерпретация культур. С. 56.

³ Там же. С. 66.

ного вопроса. Семиотическая теория культуры позволяет понять нерасторжимую взаимосвязь человека и культуры, не растворяя при этом человека в истории и семиотическом универсуме и не отождествляя «мир» с «миром культуры».

Наконец, культура в рамках семиотической концепции предстаёт как *набор значимых символов*. Клиффорд Гирц уподобляет символы культуры *источникам света*, необходимым человеку для того, чтобы ориентироваться в мире, действовать. Принимать решения. Культурные символы необходимы потому, что «несимволические источники, органически заложенные в его теле, дают освещение слишком рассеянное»¹. В этом смысле человек есть существо, в наибольшей степени зависимое от внегенетических источников информации. Культурные символы являются не просто *проявлением* и инструментом человеческого бытия (с этим тезисом не стал бы спорить ни один теоретик культуры), они представляют собой его *необходимые условия*.

Примечательно, что Клиффорд Гирц в своей интерпретативной теории культуры не проводит последовательного разграничения между *символическим* и *семиотическим*, «символом» и «знаком», рассматривая эти понятия скорее как синонимы. С точки зрения эмпирического изучения культуры в рамках этнографии и культурной антропологии, которое по преимуществу и интересует Гирца, такое различие, может быть, избыточно, однако, в перспективе разработки общей семиотической теории культуры разграничение «знака» и «символа» представляется важным.

Задача разграничения этих понятий неоднократно ставилась и поразному решалась философами, семиотиками, культурологами². Вопрос

¹ Гирц К. Интерпретация культур. С. 57.

² В семиотике Чарльза Сандерса Пирса символ (знак-символ) рассматривается в качестве одно из трёх типов знаков (наряду со знаками-иконами и знаками-индексами). В контексте русской религиозной философии символ онтологизируется и противопоставляется знаку (см.: Трубецкой Е. Три очерка о русской иконе. Новосибирск: Сибирь XXI век, 1991; Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990). Символ, в отличие от знака, характеризуется неисчерпаемой многозначностью, эзотеричностью, диалогичностью, предполагает особую процедуру «вживания» (см.: Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. 2-е, испр. изд. М.: Дух и Литера, 2006. С. 155-161). М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский в работе «Символ и сознания» различают знак и символ следующим образом: знак мы *интерпретируем*, а символ – *понимаем*, при этом интерпретация знака сводится к реконструкции его денотата, тогда как оперирование с символами предполагает реконструкцию субъективной ситуации их порождения, то есть *ситуации понимания*. Символы, в отличие от знаков, отсылают не к предметам, но к *сознанию* и его

этот, безусловно, заслуживает отдельного рассмотрения, в контексте же данной работы, целесообразно ограничиться следующим замечанием. Если *знаки* подлежат интерпретации в рамках социальной жизни (интерпретации первого порядка) или процессе исторического, этнографического, культурологического исследования (интерпретации второго порядка), то *символы* задают контекст и «ориентиры» интерпретации. Символы, взятые в их совокупности и взаимосвязи, позволяют рассматривать ту или иную культуру как относительно устойчивую семиотическую целостность. В этом смысле символы составляют своего рода *метаязык* культуры, позволяющий описывать и интерпретировать различные знаковые системы (языки культуры).

Семиотическая трактовка культуры как набора внегенетических программ человеческого поведения и совокупности значимых символов, задающих контекст миропонимания, находится в сложных и неоднозначных отношениях с такими влиятельными направлениями в философии культуры и культурологии, как эволюционизм, марксизм, структурализм, бихевиоризм, психоанализ, постструктурализм. Прояснение общих контуров и оснований семиотического подхода предполагает сопоставление семиотики культуры с указанными философско-культурологическими направлениями.

структурам, символ – это всегда *символ сознания* (Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символе и языке. М.: Языки русской культуры, 1997). Подробнее об этом см.: Конев В. А. Критика опыта сознания: Самарские семинары по трактату М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского «Символ и сознание». Самара: Самарский университет, 2008. С. 72-83.

Глава I.

Культура как философская идея (В. М. Межуев)

«Культура» – прежде всего слово разговорного языка, которое мы часто используем в повседневной жизни. Оно пришло к нам из латыни и обозначало первоначально обработку земли, возделывание почвы, земледельческий труд. Дошедшее до нас сочинение по сельскому хозяйству римского автора Марка Порция Катона так и называлось «De agri cultura». Но уже у Цицерона мы встречаем выражение «cultura anima» (культура души), которое он использует для обозначения философии. Согласно Цицерону, ум надо обрабатывать и возделывать так же, как крестьянин обрабатывает землю. С этими двумя значениями слово «культура» вошло практически во все европейские языки, включая русский. Правда, в России вплоть до второй половины XIX в. оно считалось иностранным словом, не имеющим русского аналога. В словаре Пушкина, Гоголя, Белинского и даже Тютчева мы его не найдем. И лишь после выхода в свет словаря Даля оно вошло в состав живого великорусского языка.

В XX в. «культура» стала, пожалуй, главным словом в гуманитарных и исторических науках. В каком смысле главным? В XVIII в. таким словом было слово «природа». Это был век бурного развития естественных наук, или «наук о природе» – астрономии, математики, физики, чему предшествовал XVII в. – век Галилея и Ньютона, когда они появились на свет. Согласно господствовавшему в то время воззрению, ответы на все вопросы, волнующие человечество, следует искать в природе, включая «естественную природу» самого человека. Последняя окажется в центре внимания просветителей, от нее будут отталкиваться при решении всех проблем морального и политического порядка. Но уже в XIX столетии главными станут слова «история» и «общество». Это век расцвета исторической науки и рождения социологии. Именно тогда о человеке начнут говорить как общественном существе, живущем в исторически меняющемся мире. И только на стыке XIX и XX вв. на первое место вырвется слово «культура». Это время возникновения, с одной стороны, так называемых «наук о культуре», с другой – философии культуры.

Оба термина введут в широкий оборот неокантианцы, объявившие Канта первым философом культуры, а себя логиками и теоретиками наук о культуре. Они зафиксировали как бы общий поворот философской и научной мысли к проблематике культуры. Историческая наука станет трактоваться преимущественно как *история культуры*, антропология – как

культурная антропология, социология в своей значительной части – как *социология культуры*. Чем можно объяснить такой поворот? Именно в этот период станет очевидной базовая роль культуры в общественной жизни людей. Многие в современной истории подводят к мысли о том, что культура не надстраивается над экономикой и политикой в качестве «третьего этажа», как об этом было принято говорить и думать, а, наоборот, во многом определяет собой характер и направление всего исторического развития. Это подтверждается, в частности, происходившим на протяжении всего XX в. процессом догоняющей модернизации слаборазвитых стран, расположенных на периферии капиталистического мира. Попытка перенести на их почву заимствованные у развитых стран экономические и политические модели развития давали часто сбой или приводили к противоположному результату. И причиной тому была культура, традиционная для отсталых стран. Именно она служила главным тормозом на пути их модернизации.

Пока неизвестно, какое слово станет главным для XXI века, возможно, *информация* или *коммуникация*, но для прошлого века им, несомненно, было слово «культура».

В нашей стране теоретический интерес к культуре заметно усилился в 60-е гг. прошлого столетия. Именно тогда в Институте философии РАН был создан сектор культуры, а чуть позже возникло то, что получило название *культурологии*. Тогда же появилась учебная дисциплина под названием «Теория культуры», правда, с добавлением «марксистско-ленинская», были написаны первые учебники по данной тематике, а затем оформилась и особая научная специальность «культурология». До того ни в одном учебном пособии по философии мы не найдем главы, посвященной этой теме. Да и сегодня культура для многих ограничена сферой всего лишь художественного творчества или просветительской деятельностью. Однако уже в советское время возникла потребность взглянуть на культуру философскими глазами, дать ей более широкое толкование.

В разговоре о культуре нужно прежде всего отделить ее философское понимание от того, как ее трактуют в гуманитарных науках. В составе современного знания о культуре философия культуры занимает особое место, прямо не сводимое к культурологии (науке о культуре). Здесь примерно то же различие, что и между социальной философией и социологией, философией истории и исторической наукой, политической философией и политологией, философской и научной антропологией. Отношение между ними – часть более общего вопроса о соотношении философии и науки.

В более узком и специальном смысле под «философией культуры» понимают особое направление европейской философии сложившееся преимущественно в Германии к началу XX в. Как отмечает В. С. Малахов, «термин *Kulturphilosophie* возник в конце XIX века в рамках неокантианства Баденской школы»¹. В. Виндельбанд и Г. Риккерт понимали под философией культуры всю философию, усматривая ее задачу либо в обосновании логики и методологии «наук о культуре» в отличие от «наук о природе», либо в познании должного (ценности, смысла) в отличие от познания сущего. Другие философы отводят ей в «энциклопедии философских наук» особое место, не перекрывающее все остальные. Выступая в 1939 году с лекцией по философии культуры перед студентами Гёттеборгского университета, Эрнст Кассирер начал ее следующими словами: «Из всех отдельных частных областей, обычно выделяемых в составе целостной системы философии, философия культуры представляет собой, пожалуй, раздел, существование которого чаще всего дает повод для сомнений и дискуссий. Даже ее понятие еще ни в коей мере не является достаточно четко очерченным и однозначно определенным. <...> Эта своеобразная неопределенность связана с тем, что философия культуры является наиболее молодой среди философских дисциплин и что она не может, подобно другим дисциплинам, опираться на прочную традицию»².

Граница между культурфилософией и культурологией не всегда отчетливо формулируется, но она очевидна при сопоставлении, например, трудов немецких культурфилософов и американских культурных антропологов. Последние противопоставили *философскому* воззрению на культуру ее *научное* изучение, базирующееся на сборе и анализе эмпирических данных, получаемых в ходе «полевых исследований» и наблюдений за жизнью примитивных народов. По словам американского антрополога Лесли Уайта, предпринявшего попытку обосновать право культурологии на самостоятельное существование в ряду социальных наук, «важнее всего то, что культурология отвергает и упраздняет философию, которая веками оставалась дорога сердцам людей и которая по-прежнему вдохновляет и питает представителей общественных наук и дилетантов. Это древняя и почтенная философия антропоцентризма и Свободной Воли»³. Подобная претензия на упразднение философии заставляет более вниматель-

¹ Современная западная философия. Словарь. 2-е изд. М.: ТОН-Остожье, 1998. С. 437

² Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 155.

³ Уайт Л. Избранное: Наука о культуре. М.: РОССПЭН, 2004. С. 54.

но отнестись к тому, что значит быть философом культуры, в чем состоит философское отношение к ней.

Чтобы разобраться в этом, необходимо предварительно провести различие между историей *знания* о культуре и историей *самой культуры*. Это разные истории. Люди всегда жили в культуре, но не всегда знали об этом (подобно тому, как они всегда жили в истории, но не всегда были историками). Жить в культуре и делать ее предметом особого знания – разные модусы отношения человека к культуре, прямо не совпадающие друг с другом. История знания о культуре значительно более позднего происхождения, чем сама культура, и начинается с того, что можно назвать *открытием культуры*. В чем состояло это открытие и когда оно произошло?

На этот счет мнения расходятся. Согласно одному мнению, люди знали о культуре с древних времен, согласно другому, она была открыта только в Новое время, в эпоху Просвещения. Здесь верно то, что именно в эту эпоху культура обрела значение не просто слова разговорного языка, но важнейшего *философского понятия*, точнее, философской идеи. Культуру первыми открыли философы, хотя это открытие произошло не мгновенно, а растянулось на целый исторический период, охвативший собой переход от Средневековья к Новому времени. Чтобы осуществить этот переход, Европе пришлось пройти как бы через три «двери», первая из которых называлась Возрождением, вторая – Реформацией, третья – Просвещением. Все вместе заняло примерно 500 лет, которые, собственно, и стали временем открытия культуры.

Эпоха Возрождения, как известно, стала эпохой рождения *гуманизма*. Слова «гуманизм» и «культура» часто употребляют как синонимы, хотя у самих гуманистов мы слова «культура» еще не встречаем. Гуманисты лишь впервые очертят ту область действительного мира, которую впоследствии назовут этим словом. Гуманизм, следовательно, открыл то, что впоследствии и станет открытием культуры.

Обычно к культуре относят все, что создано людьми на протяжении всей их исторической жизни. Подобное определение культуры никак, однако, не может считаться ее открытием. Люди всегда отличали созданное ими, от того, что существует само по себе, естественным образом (так, греки различали «фюзис» и «техне» – природу и искусственные плоды труда), но в том еще нет никакого открытия культуры. Ведь и животные в каком-то смысле трудятся – создают запасы пищи, роют норы, выют гнезда, охотятся. Почему мы не называем это культурой? Почему пение человека – это культура, а пение птиц – не культура? Для выделения культуры в особую реальность здесь явно чего-то не хватает. Чтобы увидеть эту ре-

альность, нужно ответить еще на один вопрос – *кто создал самого человека?* Если его создала природа в ходе чисто природной эволюции, то и созданное им есть также результат действия чисто природных сил. Культура в этом случае равна нулю. А если он создан Богом, как тому учит религия, то и все создания человека суть лишь воплощение замысла Божьего и ничего более. Без Божьей воли, как думали в старину, и волос не упадет с головы человека. Здесь также нет особого места для культуры. Что же в таком случае открыл гуманизм?

В отличие от античного космоцентризма и средневекового теоцентризма гуманизм поставил в центр мироздания человеческую личность, заключающую в себе причину собственного существования. Гуманизм утвердил антропоцентристскую картину мира, в которой человек, заполняя собой все пространство между природой и Богом, землей и небом, предстает не как сочетание двух разнородных субстанций – природной и божественной, телесной и духовной («полузверь, полуангел»), как думали в Средневековье – а как *особая субстанция*, не сводимая к двум первым. В этом, собственно, и заключалось открытие гуманизма, получившее название «открытия человека». По словам Якоба Буркхардта, «именно в Италии эпохи Возрождения человек и человечество были впервые познаны в их глубочайшей сущности. Уже одного этого достаточно, чтобы проникнуться вечной благодарностью Ренессансу. Логическое понятие человеческого существовало с давних пор, но только Возрождение вполне познало суть этого понятия»¹.

В доказательство своей мысли Буркхардт приводит высказывание Пико делла Мирандолы из его знаменитой речи «О достоинстве человека»: «Я ставлю тебя в центре мира, – говорит Творец Адаму, – чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты сам предпочитаешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души в высшие, божественные. Звери при рождении получают из материнской утробы все то, чем будут владеть потом, как говорит Луциллий. Высшие духи либо сразу, либо чуть позже становятся тем, чем будут в вечном бессмертии. В рождающихся людей отец вложил семена и зародыши разнородной жизни»².

¹ Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. М.: Юристъ, 1996. С. 306.

² История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5-и тт. Т. 1. М.: Изд. Академии художеств СССР, 1962. С. 510.

Звери от рождения имеют все, что им необходимо, высшие духи с самого начала обретают бессмертие (в отношении тех и других природа или Бог заранее позаботились обо всем), и только человек придает себе образ, который сам пожелает. Между «царством природы» и «царством Бога» открывается еще одно – срединное – «царство человека».

Эудженио Гарэн – итальянский исследователь эпохи Возрождения – так комментирует эти слова Пико: «В самом деле, концепция Пико замечательна: всякая сущность имеет свою природу, которая обуславливает ее действия, вследствие чего собака живет как собака, а лев как лев. Человек, напротив, не обладает природой, которая его сдерживала бы, не обладает сущностью, которая его ограничивала бы. Человек творит себя в действии – он отец самому себе. Человек имеет единственное условие – отсутствие всяких условий, свободу. Обусловленность природы человека – быть свободным, избирать свою судьбу, создавать собственными руками алтарь славы или оковы наказания»¹. Человек есть существо, не имеющее никакой заранее данной ему сущности: он может быть животным или святым, как пожелает, но в любом случае предстает как результат собственного творения, т.е. как *свободное существо*.

Этим не отрицалась принадлежность человека ни к природному, ни к божественному мирам, но впервые обозначилась граница, отделяющая его от того и другого. В полной мере она будет осознана позже и в таком качестве станет границей культуры. Прежде чем будут открыты разные культуры, нужно было в самом общем виде отделить ее от остального мира. Это и сделали итальянские гуманисты.

В открытом гуманистами новом пространстве человек предстает не таким, каким его создал Бог или природа, а каким он создал самого себя. Но тогда его нельзя ограничить и той социальной нишей, которую он занимает в обществе (крестьянин, ремесленник, священник, рыцарь и пр.). В своем собственном качестве человек есть *индивидуальность*, свободно избирающая вид деятельности и свой собственный жизненный путь. Если в Средние века, отмечает Буркхардт, человек «воспринимал себя лишь как расу, народность, партию, корпорацию, семью или как какую-либо другую общность», то в Италии он стал духовной *личностью* (*individuum*)², главное достоинство которой заключается в ее *творчестве*.

¹ Гарэн Э. Проблемы Итальянского Возрождения. М.: Прогресс, 1986. С. 136-137.

² Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. С. 306.

Интерес гуманистов к античному наследию стал своеобразной культурной реабилитацией язычества в глазах христиански верующего человека. В художественных и философских достижениях античного мира гуманисты увидели доказательство способности человека и без посредства христианского Бога создавать нечто великое и прекрасное, прямое свидетельство его права на собственную мысль и деяние, несводимые полностью к божественной «мысли» и «деянию». Это привело к появлению светской культуры, к ее отделению от культа с его признанием решающей роли религии и Церкви во всех духовных и мирских делах. Творцом светской культуры является не природа и не Бог, а человек, но не *человек вообще*, а конкретная личность в лице художника, поэта, писателя, философа и пр. Тем самым был открыт *мир человеческой свободы*, что, в конечном счете, и стало философским открытием культуры. Культура в своем первом приближении – это все, что существует в силу человеческой свободы в отличие от того, что обязано своим существованием природной необходимости или божественному предопределению.

Данное открытие предопределило и место самой философии в общем составе европейской культуры. Она размещается как бы посередине между двумя ее полюсами – религией, с одной стороны, и наукой – с другой. Поэтому ее и тянет то в одну, то в другую сторону: наряду с научной существует религиозная философия. Если религия хочет сделать человека добрым, т. е. угодным Богу, а наука сильным, вооружив его знаниями и технологиями, то философия ставит своей целью сделать его свободным. Без свободы религия и наука – каждая по-своему – могут стать равно опасными для человека. Философия как бы стремится преодолеть догматизм религиозной веры и научного знания в их претензии на абсолютную истину. Отсюда ее критичность по отношению к религии и науке – в смысле, конечно, не их отрицания, а установления границ их компетенции.

Но если свобода состоит в способности человека создавать, творить (производить) самого себя, чем она отличается от любого другого его действия? Уже греки понимали под свободой особый вид бытия, обладающий свойством самодетерминации («*causa sui*»). Такое бытие они называли субстанцией, содержащей в себе цель собственного существования. Так, Аристотель отличал финальную, или целевую, причину («*causa finalis*») от действующей. Создавая то или иное произведение, мы являемся его действующей причиной, но, создавая его с определенной и нами же поставленной целью, мы становимся его целевой причиной. Впоследствии действие по цели (в отличие от внешней детерминации) назовут свободным действием. С возникновением естествознания Нового времени, исклю-

чившего из природы какие-либо цели, их отнесут к сфере культуры как «царству» свободы в отличие от «царства» природной необходимости. Согласно знаменитому определению культуры, данному Кантом, «развитие способности разумного существа ставить перед собой любые цели вообще (следовательно, в его свободе) есть *культура*»¹. Соответственно человеческую историю с ее целевой детерминацией станут трактовать как *историю свободы* в противоположность *истории природы*, в которой господствуют зависимости внешнего порядка.

Понятно, что на разных ступенях истории люди располагают разной степенью свободы. Для греков, например, свобода есть лишь привилегия граждан полиса и не распространяется на инородцев, рабов, домашних слуг и женщин. Христианство откроет свободу воли как достояние каждого человека, но оправдает ее лишь при условии добровольного исполнения им воли Божьей. Любое отклонение от нее есть своеволие, источник греха и путь к Сатане. Свобода здесь уже открыта, но без божьего благословения имеет сугубо негативный смысл. И только гуманизм придаст ей позитивный смысл, позволяющий человеку, выражаясь философским языком, быть *субъектом* своих отношений с миром и другими людьми. Культура и очерчивает собой область существования человека в качестве такого субъекта.

Соответственно граница, отделяющая культуру от того, что ею не является, не неизменна, а исторически подвижна, перемещается во времени. В противоположность природе культура живет в истории, имеет историческое измерение. Если Бог, согласно библейской легенде, сотворил мир за шесть дней, то время творения культуры – вся последующая человеческая история. Границы культуры – не пропасть и не стена, наглухо отгораживающие человека от остального мира, а *путь*, который он проделывает с момента своего появления на свет и вплоть до настоящего времени. История и есть подлинный масштаб культуры, наиболее общая единица ее измерения. Именно по ней мы судим о степени достигнутой человеком свободы и, следовательно, культуры. Из гуманизма прямо следовал классический *историзм*, понимаемый как учение о развитии с его неуклонно и постоянно совершающимся прогрессом. По словам Э. Гарэна, к сущности гуманизма относится и «нарождающееся чувство истории». Если средневековый автор был поглощен вневременными – абсолютными и вечными – ценностями, то «стремление познать каждое слово древних в его истинном значении, в его своеобразии и специфике, в его отличии от современ-

¹ Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. С. 305.

ного слова <...> – вот чувство истории, богатое и живое, которым обладал гуманизм»¹.

Но откуда у человека способность быть субъектом, творить самого себя, иметь историю? Вся философская классика отвечала на этот вопрос однозначно: благодаря наличию у него разума. Отсюда классический *рационализм* Нового времени, который наряду с гуманизмом и историзмом образует то, что можно назвать «классической моделью культуры». Культуру тем самым можно определить как *историю развития разума*, хотя сам разум трактуется здесь по-разному.

Однако уже в XIX в. данная модель оказалась под вопросом, что привело к смене классической философии постклассической с ее темами кризиса классического гуманизма, историзма и рационализма. В обобщенном виде этот кризис будет осознан как кризис европейской культуры. Причину кризиса культуры будут искать в том же, в чем раньше видели источник ее прогресса. Что же произошло на этом рубеже? Если воспользоваться термином Арнольда Тойнби, в истории европейской цивилизации в это время начался период «надлома», когда восходящая линия развития уступила место линии нисходящей. Чувство надлома становится преобладающим духовным переживанием времени, но, разумеется, лишь у той части общества, которая наиболее чутка к происходящим переменам. Вера в то, что история движется по пути прогресса, т. е. в направлении более свободной и разумной жизни, бесповоротно рушится. На смену историческому оптимизму приходит исторический пессимизм, который становится господствующим настроением времени. Само это чувство (точнее, предчувствие) зародилось, конечно, несколько раньше. Беспокойство по поводу будущего Европы испытывали уже романтики. Первым философом пессимизма стал Артур Шопенгауэр, живший еще в первой половине XIX в., но получивший признание лишь после своей смерти. За ним последуют другие, среди которых наиболее значительное имя – Фридрих Ницше, с которого начнется новый период в истории европейской философии, отмеченный, в частности, иным, чем в классике, пониманием путей и судеб европейской культуры. По словам Карла Ясперса, Ницше был первым, кто нарисовал «ужасную картину современного мира, которую все с тех пор без усталости повторяют»: «крушение культуры – образование подменяется пустым знанием; душевная субстанциальность – вселенским лицедейством жизни “понарошку”, скука заглушается наркотиками всех видов и острыми ощущениями; всякий живой духовный росток подавляется шу-

¹ Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. С. 358-359.

мом и грохотом иллюзорного духа; все говорят, но никто никого не слышит; все разлагается в потоке слов; все пробалтывается и продается. Не кто иной как Ницше показал пустыню, в которой идут сумасшедшие гонки за прибылью; показал смысл машины и механизации труда; смысл нарождающегося явления – массы»¹.

Достаточно обратить внимание на названия наиболее значительных философских произведений на данную тему в этот период, чтобы понять, куда движется мысль: ничего подобного мы не встретим в классическую эпоху. Вот некоторые из них, взятые в порядке простого перечисления: «Сумерки идолов», «По ту сторону добра и зла» (Ф. Ницше), «Понятие и трагедия культуры», «Конфликт современной культуры» (Г. Зиммель), «Закат Европы» (О. Шпенглер), «Проклятая культура» (Т. Лессинг), «Германия и кризис европейской культуры» (А. Вебер), «Восстание масс» (Х. Ортега-и-Гассет), «В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашей эпохи» (И. Хейзинга), «Кризис европейского человечества и философия» (Э. Гуссерль), «Неудовлетворенность культурой» (З. Фрейд), «Конец Нового времени» (Р. Гвардини) и пр. Тема *кризиса культуры* становится главенствующей. Ею, разумеется, не исчерпывается вся постклассическая философия, но, оставаясь ведущей, она придаст всему остальному свой эмоциональный настрой и идейный отпечаток. Слово «кризис» в ней столь же значимо, как слово «прогресс» в философской классике.

По констатации большинства философов этого периода, европейская культура тяжело и даже безнадежно больна. Причину болезни будут искать в разных направлениях, но прежде всего в самом западном обществе, как оно сложилось к тому времени. Его обычно называют буржуазным или капиталистическим, но кризис культуры – следствие не столько кризиса капитализма, как часто принято думать, сколько, наоборот, его подъема, перехода в постиндустриальную фазу. Несовместимость классической культуры с современной западной цивилизацией станет очевидной после того, как на историческую сцену в результате инициированного капитализмом процесса индустриализации и урбанизации выйдет новое действующее лицо, получившее название «массы». Именно в массах философы увидят главного врага культуры. Первым здесь опять же будет Ницше, для которого слово «масса» («стадо») самое ненавистное.

¹ Ясперс К. Ницше и христианство. М.: Медиум, 1994. С. 133.

Согласно «диагнозу нашего времени», поставленному Карлом Манхеймом, «основные изменения, свидетелями которых мы сегодня являемся, объясняется в конечном итоге тем, что мы живем в массовом обществе»¹. С одной стороны, это общество характеризуется высоким уровнем организации, планирования, управления, с другой – сосредоточением реальной власти в руках меньшинства, правящей бюрократической элиты. Социальной базой массового общества являются не свободные в своих решениях и действиях граждане, а скопления безразличных друг к другу людей, сведенных вместе по чисто формальным признакам и основаниям. Массы возникают как результат не автономизации, а *атомизации* индивидов, чьи личные качества и свойства никем не принимаются в расчет. Они образуются путем включения людей в социальные структуры, функционирующие помимо их сознания и воли, навязанные им извне и предписывающие им определенные модели поведения и сознания. Главной ценностью массового общества является не индивидуальная свобода, а власть, которая хотя и отличается от власти традиционной – монархической и аристократической – в своей способности подчинять себе людей, манипулировать их сознанием и волей, намного превосходит последнюю. Люди власти становятся подлинными героями дня, приходя на смену героям прошлого – инакомыслящим, борцам за свободу и личную независимость. Власть в массовом обществе так же обезличена, деперсонализирована, как само общество. Соответственно, главным орудием власти является здесь не традиционная система «надзора и наказания», а безличный механизм управления финансовыми и информационными потоками. Кто владеет финансовыми капиталами и средствами массовой информации, тот и является в массовом обществе хозяином жизни.

Сужение границ индивидуальной свободы в массовом обществе станет в глазах философов главным симптомом наступившего кризиса культуры. А поскольку свобода мыслилась в классике в прямой связи с разумом, данная связь и будет поставлена под сомнение в постклассической философии. То, что раньше служило доказательством прогресса по пути свободы – совершенствование разума, – теперь станет восприниматься как прямая угроза свободе. Вера в освободительную миссию разума будет подорвана в самом корне.

Недоверие к разуму – одна из ведущих тем в постклассической философии. Для нового поколения философов очевидно, что люди не только мыслят, но и живут, что их жизнь и мышление не прямо совпадают друг с

¹ Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 414.

другом. На смену «философии разума» придет «философия жизни» с ее сомнением в способности разума способствовать сохранению культуры. Ведь все живое имеет начало и конец, и история соответственно движется не в направлении «светлого будущего», а неизбежного конца, гибели, заката всего, что дорого культуре.

Осознание кризиса культуры в ее классическом философском истолковании сопровождалось, как ни парадоксально, расцветом научного знания о культуре, ставшего возможным благодаря сделанному в нем важному открытию. Об этом открытии знает сегодня каждый школьник, но из него не всегда делают все должные выводы. Суть этого открытия можно сформулировать просто: нет одной культуры на всех, культур много. Данное открытие обязано тому, что Клод Леви-Стросс назвал «тремя гуманизмами». В своем развитии Европа пережила не одно, а как бы три Возрождения. О первом из них уже говорилось – это когда средневековая и христиански мыслящая Европа как бы заново открыла для себя и реабилитировала в своих глазах античную культуру. Второй гуманизм был ознаменован рождением востоковедения в результате археологических раскопок и расшифровки древних рукописей. До того Восток выносился за пределы истории, а началом истории, или «детством человеческого рода», считалась Античность. С появлением востоковедения стало ясно, что Античности предшествует длительный период существования восточных цивилизаций с тысячелетней историей. По мощи своей культуры Восток мало чем уступает Европе. А третий гуманизм имеет точную дату своего возникновения – это 1897 год, когда в свет вышла книга Э. Тайлора «Первобытная культура». С ее опубликованием стало ясно, что люди, которых европейцы считали дикарями, также имеют свою культуру, хотя и не похожую на европейскую. В итоге было покончено с культурным европоцентризмом, а что выше было названо «классической моделью культуры», оказалось культурой в понимании одних только европейцев. Культурный горизонт как бы расширился до общепланетарных масштабов. Каждый народ, независимо от времени своей земной жизни, создает свою культуру и никакая наука не может подвести их под один общий знаменатель.

Но что в результате такого открытия осталось на долю самой философии? Ведь культура до того была преимущественно предметом философской рефлексии. С появлением «наук о культуре» философия подобно королю Лиру, раздавшему все свои владения детям, оказалась перед вопросом – где теперь ее царство? Или она должна обречь себя всего лишь на роль «служанки» этих наук (подобно тому как раньше была «служанкой богословия») – методологии и логики научного познания культуры?

Или все же за ней и в данном случае сохраняется значение какого-то особого знания о культуре, не сводимого полностью к научному?

В ситуации осознания факта множественности культур перед каждым мыслящим человеком, естественно, встает вопрос: какую из них и на каком основании он считает *своей*. Ведь не так просто ответить на него, зная, что культур много. Связь с собственной культурой никому не гарантирована чисто биологически – в силу текущей в нас крови или заложенных генов. Можно быть русским по крови и не быть им по культуре, равно как и наоборот. Она не сводится и к тому, что мы знаем о культуре. Можно знать ислам и не быть мусульманином. Можно считать себя специалистом по китайской культуре, но принадлежать к совершенно другой культуре. Знать что-то о культуре и быть в ней – разные вещи. Рушится формула Декарта «*cogito ergo sum*» – знание и бытие расходятся между собой. Знание о культуре делает нас учеными, но еще ничего не говорит о нашей собственной культурной принадлежности. Но как еще можно удостовериться в ней?

По мнению, высказанному когда-то Д. С. Лихачевым, человек связан с культурой посредством памяти: что сохраняется в его памяти, то и есть его культура. Но только ли память связывает нас с культурой? А как быть тогда с нашими надеждами, целями, планами, идеалами, даже фантазиями, со всем тем, что связывает нас не только с прошлым, но с настоящим и будущим? Живя в настоящем, трудно ограничиться одним прошлым – в нем многое приходится переосмысливать, создавать заново, от чего-то отказываться, что-то заимствовать у других народов. Человек связан с культурой не только посредством памяти, но и воображения. Вопрос о «своей культуре» всегда поэтому новый вопрос, который каждое новое поколение будет решать по-своему.

Важнейшим признаком «своей культуры», является, конечно, язык, на котором мы говорим и мыслим. Существуют, однако, разные культуры, говорящие на одном языке (португальская, испанская и латиноамериканские, американская и английская), или одна культура, говорящая на разных языках (индийская, еврейская). Народы, живущие в России и говорящие по-русски, не обязательно будут считать своей культурой русскую культуру. В современном мире языком межнационального общения является английский язык, но отсюда не следует, что все, говорящие по-английски, принадлежат к английской культуре. Язык – важный элемент любой культуры, но все же не исчерпывает ее целиком.

В культуре, которую мы называем «своей», многое, конечно, зависит от нашего происхождения, воспитания, окружения, но ведь многое зави-

сит и от нас самих, от того, что мы посчитаем для себя важным и ценным. В культуре, доставшейся нам от предков, нас может что-то не устраивать, вызывать отторжение, тогда как в культуре других народов мы можем находить для себя нечто нужное и полезное. Граница, отделяющая *свою* культуру от *чужой*, задается, следовательно, не только внешней необходимостью, предписывающей нам с непреложностью природного закона определенную культурную нишу (чем бы мы тогда отличались от бабочек в гербарии), но и свободным выбором нами своей культурной идентичности. Отличить в культуре то, что существует в ней в силу внешней необходимости и в результате свободного выбора, не всегда просто, но именно здесь проходит разделительная черта между научным знанием о культуре и ее философским пониманием. Понятно, что свободный выбор индивидом своей культурной идентичности в наибольшей степени отличает европейскую культуру от любой другой, что объясняет обязательное присутствие в ней философии как особой формы сознания. Если наука дает *знание о разных культурах*, сколько их есть на свете, то философия предстает как *культурное самосознание человека*, живущего в окружении разных культур. Стремясь придать этому самосознанию мысленную понятийную форму, философ и создает *идею культуры*, а сама философия обретает в этом качестве значение философии культуры. И никакая наука не может заменить ее в этой функции.

Наличие множества культур ставит и другой вопрос: можно ли назвать их общее число, перечислить по одному? Создать классификационную таблицу культур пытались разные ученые и мыслители – среди них такие, как А. Тойнби, О. Шпенглер, Н. Я. Данилевский. Но все они по-разному называли это число. Видимо, перечисление разных культур в порядке их простой классификации – трудноразрешимая задача. Но ведь возможна другая процедура, широко используемая в исторических науках – типологизация, т.е. подведение разных культур под некоторый общий для них тип, который, согласно терминологии Макса Вебера, можно назвать «идеальным типом». В основу типологии культур, учитывая ее коммуникативную функцию, можно положить язык как главное средство человеческого общения. История языка дает, на мой взгляд, исходное основание для выделения основных исторических типов культуры, сменяющих друг друга во времени. Попытаюсь вкратце охарактеризовать эти типы

Переход от устной речи к письменному слову, на мой взгляд – главное событие в истории языка. Оно стало и первой великой революцией в истории культуры. Науку, изучающую дописьменные культуры, называют

этнологией, в США – культурной антропологией. По мнению А. Кребера, именно антропологи «открыли культуру», хотя правильнее считать открытую ими культуру не всей культурой, а только *этнической* (народной). Все этнические культуры держатся на силе традиции, раз и навсегда принятых образцов поведения и мышления, передаваемых от поколения к поколению на семейном или соседском уровнях. В них входят обряды, обычаи, верования, мифы, фольклор и пр., которые поддерживаются и сохраняются посредством естественных способностей человека – его памяти, природного музыкального слуха, органической пластики. Для их трансляции не требуется ни специальных технических средств, ни особо подготовленных людей. Такие культуры не нуждаются и в письменности, являются *дописьменными культурами*, что ставит перед их исследователями специфические проблемы методологического порядка. «Этнология, – по словам Леви-Строса, – это область новых цивилизаций и новых проблем. Эти цивилизации не дают в наши руки письменных документов, ибо у них вообще нет письменности <...> Поэтому у этнолога возникает необходимость вооружить свой гуманизм новыми орудиями исследования»¹.

Чем более устойчивой является традиция, тем на более узком пространстве она проявляется. Отсюда «местная ограниченность» этнических культур, их локальная замкнутость. Их можно уподобить натуральному (но только духовному) хозяйству: они самодостаточны и им нет дела до другой культуры. Принципом их существования является изоляционизм, резкое противопоставление своего чужому. «Чужак» здесь почти что враг, а чужие обряды и обычаи воспринимаются как нелепые и достойные насмешки. Обладая пространственным разнообразием и повышенной изменчивостью при переходе от одной местности к другой, они характеризуются исключительным постоянством и невосприимчивостью к переменам во времени. Отсутствие у них временной переменной при наличии пространственной – прямое следствие их повышенного традиционализма.

Но, пожалуй, главной особенностью этого типа культуры является его непосредственно коллективный характер, отсутствие в нем развитого индивидуального начала. Все культуры этого типа лишены именного авторства, анонимны, безымянны. Никто не знает, кто автор дошедших до нас древних мифов и произведений народного творчества: они созданы как бы коллективным авторством, чье личное имя не имеет значения. Это культуры гомогенных (однородных) коллективов, в которых индивид еще не выделился из целого, не отличает себя от него. Отсюда затрудненность

¹ *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 17.

их диалога между собой. Обладая структурным сходством, они лишены дара общения, а в случае соприкосновения друг с другом предпочитают решать возникающие между ними проблемы с помощью силы. Большинство межэтнических конфликтов, которые можно наблюдать и в наши дни, объясняются именно этой несхожестью, несовместимостью этнических культур.

Этнические культуры, позволяя народам сохраняться долгое время в собственном качестве, оказываются недостаточными для их жизни на более высоких ступенях исторического развития. Когда такая жизнь станет исторической необходимостью, наступит время других культур, способных выходить за узкий горизонт этнического существования. Начало этим культурам и было положено изобретением письменности. В русле большой письменной традиции (в противоположность малым – устным) сложится впоследствии то, что получит название *национальной культуры*.

Письменность возникла, конечно, задолго до появления наций – в странах Востока. По мнению английского социолога Э. Геллнера, изобретение письменности сравнимо по своему значению с происхождением государства. Возможно, между тем и другим есть прямая связь. «По-видимому, письменное слово, – как пишет Геллнер, – входит в историю вместе с казначеем и сборщиком налогов: древнейшие письменные знаки свидетельствуют прежде всего о необходимости вести учет»¹. Еще более важна связь письменности с мировыми религиями. «В конце концов, – по словам Э. Геллнера, – сам Господь Бог свои заветы и заповеди преподносит собственному творению в письменной форме»². Этноссы общаются с местными богами посредством устной речи (возможно, потому их и называют язычниками), мировые боги обращаются к людям разной этнической принадлежности на языке священных текстов и писаний. Письменность, следовательно, является языком мировых религий и государств (империй), которые, возвышаясь над этносами, служат своеобразным выходом из состояния межэтнического противостояния. Ее можно определить как язык цивилизованного человека, в отличие от устного языка людей, находящихся еще на доцивилизационной стадии развития.

Включая в себя разнообразные тексты, письменность противостоит стихии разговорного языка с его местными говорами, диалектами и наречиями. Уже потому она способна объединять людей, живущих на больших пространствах и не связанных между собой узами кровного родства.

¹ Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс. 1991. С. 37-38.

² Там же. С. 38.

Одновременно она расширяет их связь во времени, давая возможность каждому новому поколению получать послания от своих далеких предков и обращаться со своими посланиями к потомкам. Носителями письменного языка являются все, кто умеет читать и писать, – образованные слои общества, представляющие вначале явное меньшинство по сравнению с неграмотной частью населения. Отсюда характерный для всех аграрных обществ разрыв между большой традицией письменной культуры и малыми традициями местных культов, или, проще говоря, между грамотными и безграмотными. Письменная культура создается, как правило, отдельными индивидами, является продуктом не коллективного, а индивидуального творчества, постепенно обретая именное авторство. Соответственно и приобщаются к ней не на групповом (как в случае этнической культуры), а на индивидуальном уровне конкретного лица (само умение читать и писать требует от человека индивидуальных усилий), что до определенного времени делает ее чуждой и непонятной большей части народа (в силу его неграмотности), кладет на нее печать кастовой и сословной обособленности. Представители «ученого сословия» порой с недоверием и презрением относятся к народной культуре, третируют ее как нечто примитивное и недостойное образованного человека. Наблюдаемый в аграрных обществах разрыв между традициями устной (этнической) и письменной культуры говорит о том, что в них еще не сложилась единая нация с общей для всех национальной культурой, история которой начинается с образования национального литературного языка и национальной литературы.

Если средневековая образованная Европа, писавшая и читавшая по-латыни, осознавала себя вначале единой христианской нацией, то перевод общих для всех христиан священных текстов (Библии прежде всего) с латыни на язык входящих в нее народов послужил истоком для формирования национальных культур, что никак не отрицало наличия у них всех общих идей и ценностей, почерпнутых из религиозных и античных источников. Данное обстоятельство особенно важно. Национальная культура не является простым переводом этнического наследия на язык письменности, иначе народы становились бы нациями благодаря усилиям этнографов, фиксирующих в письменной форме то, что они выражают изустно. Сложившиеся в Европе национальные культуры стали своеобразным сплавом этнокультурного наследия каждого народа с общими для них всех религиозными и светскими ценностями. Нации возникают как бы в зазоре между локальным и универсальным, особенным и всеобщим, являя собой сочетание того и другого. В качестве нации каждый народ, не утрачивая своей

изначальной этнической идентичности, как бы подключается к ценностям более высокого порядка, объединяющим его с другими народами в одну общую для них цивилизацию. Любой европеец, принадлежа к своей нации, знает, что он еще и европеец. Народ, следовательно, становится нацией в пределах объединяющей его с другими народами цивилизации. Осознание этой общности и отличает национальную культуру от этнической. Зрелые нации не страдают поэтому ксенофобией, неприязнью ко всему иностранному. Национализм, отвергающий все чужое, есть болезнь не сложившейся до конца нации, когда еще сильны пережитки прошлого с его групповым эгоизмом и неразвитостью индивидуального начала.

Первоначально национальные культуры взаимодействуют друг с другом на уровне своих образованных элит. В истоке любой национальной культуры – имена выдающихся писателей, художников, мыслителей, остающиеся в памяти поколений как ее творцы и общепризнанные классики. Будучи продуктом индивидуального творчества, неся на себе печать именного авторства, национальная культура отличается содержательным и стилистическим многообразием своих созданий, что выгодно отличает ее от единообразия этнической культуры. К национальной культуре могут принадлежать люди с разными идеологическими взглядами, эстетическими вкусами и предпочтениями. В каждой из национальных культур можно найти своих просветителей и романтиков, традиционалистов и модернистов, консерваторов и новаторов. Целостность этой культуры обеспечивается не совпадением взглядов и мнений ее авторов, но их способностью к индивидуальному самовыражению и творчеству, правом каждого быть личностью, иметь собственное мнение, что, разумеется, не исключает наличия идущих из этнического прошлого общих для всех стереотипов поведения и сознания.

Закрепляясь преимущественно в письменной форме, национальная культура обретает способность сохраняться и накапливаться не столько в естественной памяти народа, сколько в искусственно созданных хранилищах – музеях, библиотеках, архивах и пр. Соответственно наукой, изучающей этот пласт культуры, является та, которая делает предмет своего исследования разного рода письменные тексты – прежде всего филология и история, базирующиеся на письменных источниках. Они образуют еще один блок культурологического знания – *гуманитарный*, охватывающий все пространство письменной культуры.

В XX в. культура стала объектом мощной экспансии со стороны новых – аудиовизуальных и электронных – средств коммуникации (радио, кино, телевидение), охвативших своими сетями практически все про-

странство планеты и постепенно вытесняющей на второй план книжную культуру и письменное слово («конец галактики Гутенберга»). Письменная (книжная) культура постепенно вытесняется аудиовизуальной. Письменное слово, конечно, не исчезает полностью, но постепенно девальвируется в своем культурном значении. Культура, рассчитанная на массовый спрос, получила название *массовой культуры*. Ей соответствует и особый тип знания о культуре — *социологический*. Социология в целом есть преимущественно наука о массовом обществе, об институализированных формах человеческого поведения, наделяющих каждого определенными функциями и ролями.

Массы – особая социальная общность, которую следует отличать от народа и нации. Если народ представляет собой коллективную личность с общим для всех лицом, а нация – коллектив личностей, в котором у каждого свое лицо, то массы – это *обезличенный коллектив*, состоящий не из автономных, а атомизированных индивидов. Каждый в ней представлен на уровне не своей личности, а всего лишь среднестатистической единицы. Так, говорят о производственной, потребительской, электоральной, зрительской, читательской и пр. массе, значение которой измеряется не качественным составом ее участников, а их количеством и временем существования. Массовая культура обращена не к каждому в отдельности, а к огромным скоплениям людей с целью вызвать у них однотипную реакцию. В таком виде она служит и служит орудием управления массовым сознанием и поведением.

Процесс омассовления культуры по-своему дал знать о себе и в современной России. Сложившаяся здесь со времен петровских реформ русская национальная (письменная) культура оказалась перед двумя историческими вызовами. В дореволюционной России она так и не стала культурой всего народа, соседствуя с этнической (дописьменной) культурой крестьянских низов, хотя бы по причине их безграмотности. Отсюда проблема народа и интеллигенции. Те и другие представляли как бы разные пласты русской культуры – народный и национальный, прямо не совпадающие друг с другом. Сегодня национальная культура вынуждена так или иначе взаимодействовать с массовой культурой с ее огромной аудиторией, выходящей за пределы национальных границ и в то же время резко снижающей порог даже той индивидуальной культурной избирательности, которая свойственна национальной культуре. Как сочетать планетарные масштабы культурной аудитории, создаваемые массовой культурой, с правом каждого индивида на собственный культурный выбор?

На этот вопрос и должна ответить философия культуры. Культура и сегодня символизирует в глазах философа сферу реализации человеком своей индивидуальной свободы. Когда-то эта сфера впервые была открыта философами, но теперь они ищут ее уже за пределами обезличенного разума науки с его рационализацией всего технического и социального мира. На фоне этнической, национальной и массовой культур, фиксируемых разными науками, культура как философская идея и сейчас сохраняет значение (ценность) сугубо индивидуального творчества, делающего каждого субъектом, ответственным за свой культурный выбор. И только в так понятой культуре завершает начатый когда-то философами поиск индивидуальной свободы.

В наше время культура испытывает на себе мощное воздействие информационных сетей и технологий. Многие оценивают их появление и бурное развитие как целую революцию в истории культуры. Но и она пока не решает до конца проблему, поставленную перед человеком самим фактом возникновения философии – обретение им индивидуальной свободы. Ее окончательное решение требует, видимо, каких-то коренных перемен в самом общественном бытии человека.

Глава II. Семиотика культуры: между герменевтикой и аналитической философией

1. Семиотика, техническая герменевтика и аналитическая философия: проблема соотношения (А. Ю. Нестеров)

Общая классификация понятия «герменевтика», лежащая в основании настоящего рассуждения, сформулирована проф. Гунтером Шольтцем¹. Она включает техническую герменевтику, философскую герменевтику и герменевтическую философию. Техническая герменевтика формулирует правила, которым необходимо следовать, чтобы добиться понимания чего-то. Философская герменевтика приводит основания, в соответствии с которыми правила, сформулированные технической герменевтикой, могут быть объяснены в контексте определённой парадигмы. Герменевтическая философия позволяет рассматривать вопрос о бытии, т.е. онтологический вопрос, используя терминологический контекст учения о понимании и интерпретации.

Если применить к общему полю герменевтики модель Робина Джорджа Коллингвуда², в соответствии с которой нечто (некоторый текст) может быть понято лишь тогда, когда понят вопрос, ответом на который является именно данное нечто (данный текст), то необходимо указать на то, что собственный вопрос герменевтики есть вопрос технической герменевтики. Это вопрос о технике понимания, которая должна быть сформулирована или заново открыта каждой новой эпохой (и каждым отдельным человеком), чтобы впоследствии быть объяснённой или послужить фундаментом некоторой онтологической модели. В соответствии с этим любое сущностное (эссенциальное) определение понимания как ответ на вопрос «что есть понимание?» опирается на функциональное определение как ответ на вопрос «что делает понимание?».

Вводя понимание в контексте технической герменевтики как некоторую деятельность, можно увидеть в истории определения этого понятия два контекста, на фоне которых обычно раскрывают его содержание. Первый контекст образуется теорией познания и берёт своё начало с опреде-

¹ Scholtz G. Was ist und seitwanngibtes “hermeneutische Philosophie”? // Dilthey-Jahrbuch. 1992-93. Bd. 8. S. 93-119.

² Модель Коллингвуда используется в интерпретации Г.-Г. Гадамера. См.: Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1990. S. 376-384.

ления, данного Августином¹, где понимание есть переход от знака к его значению. Второй контекст образуется теорией коммуникации и подразумевает дефиницию Фр. Шлейермахера², в соответствии с которой понимание есть воссоздание данной нам речи. Все влиятельные технические определения понимания восходят к одному из этих двух контекстов. Среди последователей Августина в XVIII веке следует в первую очередь указать на Фридриха Майера³, который в первом параграфе своей «Попытки об общем искусстве интерпретации» даёт дефиницию искусства интерпретации как науки о правилах, при учёте которых в широком смысле можно познавать значения на основании их знаков, а в узком – смысл на основании речи. На рубеже XIX и XX веков Вильгельм Дильтей⁴ занимает гносеологическую позицию, определяя понимание как процесс, в котором внутреннее познаётся на основании знаков, даваемых человеку чувствами извне. В контексте теории коммуникации следует указать на влиятельных мыслителей XX века, Людвига Виттгенштейна⁵ и Ганса Георга Гадамера⁶, предложивших определять понимание как применение языка.

Чтобы решить вопрос о том, является ли понимание деятельностью, связанной скорее с познанием или же с коммуникацией, а также какую функциональную нагрузку эта деятельность несёт в соответствующих предметных средах (окружениях), необходимо поставить более общий вопрос о соотношении познания и коммуникации. Среди теоретиков герменевтики XX века этот вопрос был поставлен в первую очередь Вильгельмом Дильтеем⁷ и Эмилио Бэтти⁸, первым – через разграничение элементарных и высших форм понимания, вторым – через чёткое противопоставление интерпретации и понимания.

¹ См.: Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М.: Изд-во Московского университета, 1991. С. 10.

² *Schleiermacher F. D. E. Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers.* F.a.M., 1977. S. 93.

³ *Meier G. Fr. Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst.* Hamburg, 1996. S. 5.

⁴ *Dilthey W. Die Entstehung der Hermeneutik // Dilthey W. Gesammelte Schriften.* Bd. 5. Stuttgart, 1957. S. 318.

⁵ *Wittgenstein L. Tractatuslogico-philosophicus // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 1 Tractatuslogico-philosophicus.* F.a.M., 1999. S. 262, 449.

⁶ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode.* Tübingen, 1990. S. 346ff.

⁷ *Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.* F.a.M., 1981. S. 256-263.

⁸ *Betti E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre.* Tübingen, 1988. S. 13.

Для Дильтея элементарное понимание представляет собой «толкование единичного выражения жизни», которое опирается на «базовое отношение выражения... к тому, что в нём выражено». Элементарное понимание возможно по аналогии. Высшее понимание подразумевает индуктивный вывод, позволяющий из ряда данных выражений понять целое. Высшим пониманием является, например, осуществление переживания, вызываемого поэтом в своём слушателе. В более точных терминах элементарное понимание есть отношение выражения к выраженному, а высшее – отношение творения к творящему¹. Принимая во внимание сформулированную Дильтеем в 1887 г. модель эстетической коммуникации², можно было бы сказать, что высшее понимание есть одновременно процесс и результат данной коммуникации, а именно переживание читателем переживания поэта. Понимание как познание отдельных фактов становится, таким образом, пониманием как познанием целого (или же познанием единичного посредством целого).

Легко увидеть, что определённое Дильтеем в терминах теории познания понятие понимания описывает обращение сознания с единичными знаками (элементарное понимание) и знаковыми структурами (высшее понимание). Знаменитое противопоставление объяснения и понимания обозначает только лишь разницу между работой сознания со знаками (понимание как таковое) и с фактами, которые не являются знаками (объяснение). Из него вырастает различие между науками о природе и науками о духе, так что первые носят коммуникативный характер и требуют понимания, а вторые дескриптивны и потому довольствуются банальным объяснением.

Критику двух предложенных Дильтеем форм понимания можно сформулировать двояко. Во-первых, аналогия, на которую опирается элементарное понимание, также является формой индуктивного вывода, так что элементарное понимание также строится через некоторое целое – для самого Дильтея таковым является целое практической жизни и практических потребностей. Таким образом, совершенно не ясно, чем технически (или структурно) отличается это элементарное целое от высшего. В терминах Бл. Августина высшее понимание было бы необходимо тогда, когда при переходе знака к его значению последнее для реципиента вновь оказывается знаком. Речь идёт, таким образом, о количественном, а не о ка-

¹ *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. S. 256-263.

² *Dilthey W.* Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik // *Dilthey W.* Gesammelte Schriften VI. S. 103-241.

чественном различии. Во-вторых, отношение выражения к выраженному, конституирующее элементарное понимание, должно сохраняться и во всех высших формах понимания, чтобы понимание было возможным. Если выраженное элементарно само становится выражением, которое выражает невыразимое, целое или идеал, это означает скорее усложнение структуры понимания в его отношении к себе, нежели применение доселе не задействованных форм или механизмов. В собственном смысле предложенное Дильтеем разграничение между элементарными и высшими формами понимания ставит вопрос о том, как коммуникация связана с опирающимся на представление познанием, т.е. как может быть сообщено эстетическое переживание или историческое знание (термин И. Канта), или знание-по-описанию (термин Б. Рассела). Эта та проблема, которая в «Общей герменевтике» Фр. Шлейермахера является основанием т.н. технического понимания или «понимания из говорящего»; само же разграничение двух форм понимания (описывающее, в отличие от герменевтики XIX в., разницу между пониманием знаков с фиксированным и произвольным значением) известно и герменевтике XVIII в. – у Фр. Майера его можно обнаружить как разграничение природных знаков (область природы, создателем которой является бог) и произвольных знаков (область социальной жизни, создателем которой является человек)¹. Чтобы продолжить это рассуждение, необходимо сказанное выразить в терминах современной семиотики.

Отношение между выражением и выраженным есть отношение референции, связывающее знак с его значением, т.е. с некоторой вещью. Тождество (или как минимум параллелизм) между современным понятием референции и определённым в терминах теории познания пониманием можно найти, как упоминалось, уже в определении Бл. Августина. Оба понятия являются метафизическими, поскольку могут быть определены исключительно с помощью герменевтического круга (или, чтобы употребить термин математики и философии науки, рекурсивно). Вопрос в том, продуктивно ли это тождество в XX веке, после т.н. лингвистического поворота (термин аналитической философии, предложенный М. Даммитом). Бинарная семантика, из которой исходит традиция Бл. Августина и которая была фундаментом герменевтики XVIII века как науки об истолковании, благодаря Готтлобу Фреге² замещается в конце

¹ *Meier G. Fr. Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Hamburg, 1996. S. 17-41.*

² *Frege G. Über Sinn und Bedeutung // Frege G. Funktion, Begriff, Bedeutung. Göttingen, 1980.*

XIX века троичной семантикой, включающей не только знаки и значения, но и смыслы. При применении этой троичной семантики к технической герменевтике возникает вопрос: имеет ли понимание дело с значением знака или с его смыслом?

Мы не можем в рамках статьи подробно рассмотреть историю понятий значения и смысла. Понятие значения, как представляется, и в XVIII веке обладало тем же содержанием, что и сейчас (исключением для XX века является лишь структуралистское понимание значения как места в системе). Понятие же смысла может быть определено как минимум тремя способами¹, из которых наше рассуждение использует исключительно модель Г. Фреге. Значение есть то, что делает знак или предложение истинным или ложным. Смысл есть то, посредством чего знак обозначает своё значение. Понимать можно не только истинное, но и ложное, поэтому понимание следует определить как воссоздание (реконструкцию) способа данности значения, но никак не самого значения. Этому соответствует сформулированное Э. Бэтти² и позднее Акселем Бюлером³ разграничение между истолкованием (интерпретацией) и пониманием. Интерпретация занята выявлением значений знаков, т.е. обозначаемых предметов, и способна быть истинной или ложной. Понимание есть восстановление связи между предметом и его именем, и как таковое оно не в состоянии быть истинным или ложным. Если теперь отождествить таким образом определённое понятие интерпретации с понятием познания, то можно утверждать, что понимание как реконструкция зависит от познания, однако не может быть им всесторонне определено и тем более не может быть с ним отождествлено.

Благодаря этим банальным, однако необходимым дистинкциям, мы можем вернуться к вопросу о том, как понимание связано с познанием и коммуникацией. Схема коммуникации всегда выглядит достаточно просто, включая отправителя, сообщение (коммуникативный знак) и получателя. Коммуникативный знак или сообщение обозначает с помощью структуры языка действительный предмет или значение. Можно задать ряд простых вопросов, которые прояснят проблему понимания в процессе

¹ Понятие смысла у Фр. Майера обозначает значение речи, у Г. Фреге – способ данности значения, у Г. Шпета – выбор одного значения из предлагаемого словарём ряда.

² *Betti E.* Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Tübingen, 1988. S. 12-20.

³ *Bühler A.* Die Vielfalt des Interpretierens // Bühler A. (Hrg) Hermeneutik. Heidelberg, 2003. S. 119.

коммуникации как проблему действительности. Во-первых, где находится значение? И во-вторых, какие механизмы позволяют значению оставаться тем же самым для отправителя (автора) и получателя (интерпретатора)?

Вопрос о местонахождении значения (или о том, где располагаются обозначенные предметы), как представляется, имеет только один ответ. Предметы локализованы в сознании познающего их человека, т.е. значения принадлежат опыту индивида и подлежат тем самым т.н. проблеме привилегированного доступа к собственным состояниям сознания. Следствием данного ответа является тот факт, что никто кроме автора не знает, какие действительные значения он обозначил коммуникативным знаком. Второе следствие заключается в том, что значения сообщения для автора и интерпретатора всегда различны, что зачастую приводит к выводу и о разности подлежащего пониманию смысла. Это фундаментальное положение философской герменевтики: нельзя понять другого человека так, как он сам себя понимает, только иначе (например, лучше), через применение к собственной ситуации. Семиотическое основание этого положения лежит, как мы видели, в области теории познания и в неспособности разделить смысл и значение (в более общем смысле это неспособность классифицировать типы семиозиса), что в контексте онтологии приводит к языковому монизму в смысле позднего М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера (как известно, «всё, что может быть понято, – это язык»¹). Если же смысл и значение получают свои семиотические дефиниции по Г. Фреге, то сразу возникает возможность позитивной (изначально не метафизической) гипотезы, объясняющей возможность коммуникации с точки зрения теории познания. Поскольку очевиден тот факт, что люди как минимум что-то познают и понимают одинаково, ведь иначе вообще не было бы ни коммуникации, ни общего языка.

Предположим, в соответствии с семиотической традицией XVIII и XX вв., что то нечто, которое может быть одинаково познано и понято всеми людьми, – это семиотические механизмы познания и понимания, т.е. то что делает возможным перенос познаваемых и понимаемых содержаний. В контексте данного предположения кажется вероятным, что механизмы, обеспечивающие перенос содержаний (значений или действительности) из внешнего во внутреннее для человека, т.е. механизмы познания, аналогичны механизмам коммуникации, обеспечивающим перенос значений от одного человека к другому. В соответствии с данной аналогией мы предлагаем вместо противопоставления элементарных и выс-

¹ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1990. S. 479.*

ших форм понимания использовать семиотическую антитезу между гносеологическими и коммуникативными знаками.

При переформулировании классической герменевтической оппозиции средствами современной семиотики следует учитывать, что эти термины являются элементами языка-объекта, обозначающими деятельность познания и коммуникации (но не способы говорения о них). Употребление понятия знака как обозначения и познания, и коммуникации подразумевает их структурное подобие. При указанных предпосылках формулируется наша гипотеза об объединяющей познание и коммуникацию взаимосвязи: *Коммуникативный знак (сообщение) в качестве значения может обозначать только те предметы, которые сами обладают структурой знака.* Данная гипотеза¹, сформулированная в качестве правила референции, позволяет исключить все несемиотические отношения между выражением и выраженным и таким образом предложить систематическую модель познания, коммуникации и понимания.

Данную модель мы можем представить в настоящем тексте лишь в предельно сокращённой форме², показав границы её применимости, включая преимущества и недостатки с точки зрения технической герменевтики.

В первую очередь необходимо ввести типологию возможных значений коммуникативного знака, т.е. структуру гносеологических знаков. В грубом приближении она будет включать три типа гносеологических знаков, соответствующих трём возможным видам предметов человеческого сознания. Данную типологию можно получить, задавая вопрос о том, что именно обозначается гносеологическим знаком. Так как каждый знак замещает, репрезентирует или представляет своё значение, если он его обозначает, соответственно исходный вопрос может выглядеть и так: что именно замещается гносеологическим знаком?; что является внешним для человеческого сознания?

¹ Основанием данной гипотезы служат известные конструкции философии языка XX в. Во-первых, идея общей логической формы или формы отражения Виттгенштейна (*Wittgenstein L. Tractatuslogico-philosophicus. S. 16, 33*). Во-вторых, идея единой формы осуществления символических функций Э. Кассирера В-третьих, идея бесконечного семиозиса Ч. С. Пирса (См.: *Nöth W. Handbuch der Semiotik. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 2000. S. 59-70*).

² Подробнее об этом см.: *Nesterov A. The Concept 'Sign' in the Context of Cognition, Communication and Aesthetical Experience (in Russian) // Analytica. 2007. Vol. 1. Issue 1. P. 37-49.*

Поскольку философской традиции, начиная с Платона, известно два вида внешнего: внешнее, репрезентируемое чувственным восприятием (эмпирическое познание или познание фактов), и внешнее, репрезентируемое умозрением или спекуляцией (познание идей или истин), – постольку первый тип гносеологического знака есть чувственные данные, например цвет, запах и т.п., а второй тип – понятия или идеи, например бог, дух и т.п. Третий тип гносеологического знака (в терминах немецкой классической философии) соответствует предметам. Первые два типа знака принадлежат индивидуальному и тем самым некоммуницируемому сознанию (т.е. не подразумевают необходимой связи языка и сознания), третий же тип есть соединение элементов сознания с элементами языка. Примером могут служить сформулированные философией языка XX в. абстракции языка, с необходимостью обладающего семантикой, такие как «примитивный язык» или «языковая игра» Л. Виттгенштейна, «язык протокольных предложений» Рудольфа Карнапа, «естественный язык» в структурализме или «язык-объект» Альфреда Тарского¹. Очевидно, что в этих абстракциях мир объектов схватывается одновременно и языковым, и феноменологическим образом.

Если сказанное верно, то сообщение (коммуникативный знак) может в соответствии с нашей гипотезой обозначать один из трёх гносеологических знаков². Это подразумевает, что интерпретатор при истолковании всегда вынужден выбирать между тремя видами действительности. Понимание, реконструирующее смысл, должно, таким образом, в своей технической части (термин Фр. Шлейермахера) выбирать одно из как минимум трёх значений как конституант данного смысла. Классические правила понимания (а техническая герменевтика есть наука о правилах), подразумевающие ступенчатость процесса понимания (например, правила средневековой экзегезы или современные системы правил Вольфганга Кюнне³ или Мераба Мамардашвили⁴) должны формулироваться не в качестве правил собственно понимания, а в качестве правил коммуникации; где

¹ См.: *Blume T., Demmerling C. Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie: von Frege zu Dummett.* Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1998.

² Это предельно просто членение, не включающее данные косвенного познания и предметы, конституируемые эстетическим переживанием.

³ *Künne W. Verstehen und Sinn. Eine sprachanalytische Betrachtung // Bühler A. (Hrg.) Hermeneutik.* S. 61-78.

⁴ *Мамардашвили М. К. К пространственно-временной феноменологии событий знания // Мамардашвили М. К. Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии.* М.: Языки русской культуры, 1997. С. 281-297.

коммуникация подразумевает сначала устанавливающий значения акт познания или (пусть даже бессознательный) акт интерпретации и лишь потом акт понимания как воссоздание взаимосвязи между установленным в интерпретации значением и использованным языком.

Принятие предлагаемой схемы означает, что наряду с сугубо языковым смыслом, который исследуется, начиная с Фр. Шлейермахера, в рамках грамматической интерпретации (понимание из языка) и уже позволил логике XX в. алгоритмически упорядочить переходы от синтаксиса к семантике, может быть формализован и упорядочен в т.н. психологический или феноменологический смысл (т.е. неязыковый смысл или смысл, подразумевающий необходимый переход от языка к сознанию). В общем смысле мы оцениваем предлагаемую систему как возможность найти позитивное решение метафизической проблемы отношения между языком и сознанием с помощью семиотики XX в. и технической герменевтики, как она разрабатывается с XVIII в.

Недостаток или граница применимости предложенной модели является общим для всех закрытых систем (закрытые системы суть те, что содержат правила своего применения). Невозможно задать вопрос о внесемиотических основаниях, с помощью которых можно было бы установить, что некоторое значение обозначено знаком истинным образом, поскольку эти основания и есть собственно сами семиотические механизмы. Этот факт делает основания семиотического описания метафизическими. В логическом смысле к результатам семиотического описания нельзя применить корреспондентскую теорию истины, только когерентную или консенсусную. Однако данный факт нельзя расценивать как недостаток, скорее как свойство системы, поскольку и у А. Тарского, основателя современной семантической теории истины, собственно о корреспонденции речь не идёт¹.

¹ У Тарского речь идёт о переносе т.н. «эквивалентности формы Т», связывающей метаязык и язык-объект, на отношение языка-объекта к действительности: «Высказывание истинно, если оно исполняется всеми предметами, иначе ложно» (*Tarski A. Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik // Skirbekk G. (Hrsg.) Wahrheitstheorien. F.a.M.: Suhrkamp, 1977. S. 140-188*). Однако если не доказано или эксплицитно не сформулировано в качестве предпосылки, что структура действительности совпадает со структурой языка, подобный перенос является нарушением закона тождества посредством аналогии.

2. Умер ли автор: когда необходима авторская перспектива? (В. Н. Сыров)

Обсуждение темы авторства имеет длинную и яркую историю. Как известно, этот вопрос поднимался в связи с определением роли авторского замысла или интенции в объяснении сущностных свойств текста. Он повлек за собой ряд взаимосвязанных тем: от проблемы трактовки сути интенции до сомнения в ее ценности как таковой. Своеобразным переломным моментом в ее обсуждении можно считать тезис Ролана Барта о смерти автора в его знаменитой статье «Смерть автора». В начале своих рассуждений Барт не случайно ставит вопрос о том, кому приписать высказывание о переодетом женщиной кастрате в новелле Оноре де Бальзака «Сарразин». Относится оно к субъективной позиции автора или выражает культурные стереотипы эпохи? К какому пункту на оси от авторской идиосинкразии до общепринятых установок его отнести? Сомнение порождает ключевую методологическую установку: «Присвоить тексту Автора – это значит как бы застопорить текст, наделить его окончательным значением»¹. Критический посыл очевиден. Как минимум, он ставит под вопрос подход, направленный на объяснение смысла текста замыслом автора или на сведение такого смысла к авторскому замыслу.

Резонно полагать, что суть тезиса о «смерти автора» заключается отнюдь не в предложении заменить один подход к истолкованию смысла текста на другой и обрести тем самым, наконец, правильное понимание. В принципе мысли Барта, конечно, могут быть прочитаны и таким образом. Так, тезис о скрипторе, который приходит на смену автору и «несет в себе не страсти, настроения, чувства или впечатления, а только такой необъятный словарь, из которого он черпает свое письмо»², можно толковать как призыв к более тонкой трактовке природы авторского замысла. Утверждение о скрипторе, который «рождается одновременно с текстом» также можно прочесть как призыв извлекать автора из созданного текста, а не толковать его как фигуру из плоти и крови.

В своей, не менее известной, работе «S/Z» Барт указывал, что «интерпретировать текст вовсе не значит наделить его неким конкретным смыслом (относительно правомерным или относительно произвольным), но, напротив, понять его как воплощенную множественность. <...> Такой

¹ Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 389.

² Там же.

идеальный текст пронизан сетью бесчисленных, переплетающихся между собой внутренних ходов, не имеющих друг над другом власти; он является галактикой означающих, а не структурой означаемых; у него нет начала, он обратим»¹. Эту мысль принято трактовать как призыв перейти другой практике чтения, призванной, так сказать, «рассыпать» текст, т.е. обратиться к экспликации тех инструментов или кодов, которыми сознательно или бессознательно пользуется автор при создании своей продукции. Но такой тезис также можно трактовать как призыв к другой более правильной практике чтения. Недаром Антуан Компаньон упрекает Барта в догматической и политической тональности его высказывания, которую можно обнаружить в высказываниях типа «ныне мы знаем», «теперь нас больше не обманут» и которые могли давать основания для такого истолкования².

Поэтому представляется, что, в конечном счете, тезис Барта следует считать более радикальным. Утверждение о «смерти автора» – это отнюдь не призыв к другой более правильной практике чтения. Это скорее отказ признавать за текстом окончательный смысл или отказ от поиска привилегированного смысла, где бы он ни искался. Он предполагает открытость текста разнообразию актуальных и потенциальных интерпретаций. Но парадоксальным образом этот тезис становится обоснованием правомерности возвращения к авторской перспективе. Ведь если теоретически допустимы различные толкования текста, то почему не обратиться к фигуре автора как к одной из объяснительных стратегий. Вопрос тогда заключается в том, как толковать правомерность такого возвращения и с какими условиями его связывать. Понятно, что в свете отказа от поиска «правильного» прочтения мы уже не можем представить такой поиск как простое повторение пройденного. Задача заключается в том, чтобы найти условия, факторы, обстоятельства, контексты, которые делают обращение к авторской интенции необходимым.

Представляется, что на этом пути следует вернуть к началу и воспроизвести некоторые вехи в исследовательской практике, которые подготовили как появление бартовского тезиса, так и противоположную позицию. Их экспликацию будем рассматривать не как дань канону написания исследовательской работы, а как осмысление опыта обсуждения проблемы.

¹ *Барт Р. S/Z*. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 33.

² *Компаньон А. Демон теории. Литература и здравый смысл*. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2001. С. 61.

Ведь смысл опыта в том и состоит, чтобы показать, какие пути пройдены, какие аргументы предъявлены, к чему стоит или не стоит возвращаться.

Как известно, вопрос о роли авторского замысла был поднят в известной статье *William K. Wimsatt* и *Monroe C. Beardsley* «Интенциональная иллюзия»¹. Ключевой тезис авторов заключался в утверждении, что «намерения автора не пригодны и не желательны как стандарт для определения успешности литературного произведения»². Критики вполне резонно утверждали, свидетельством успешности поэта являются сами его поэмы. Реализацией замысла является сама работа. Иначе говоря, если произведение достигло успеха, то намерение в нем воплотилось, и тогда нет надобности ставить вопрос о замысле как предмете, предшествующем его воплощению в тексте. Если же произведение оказалось неудачным, значит намерение не реализовалось. Но тогда снова нет надобности ставить вопрос о замысле, поскольку он ничего не объясняет в жизни текста.

Этот же тезис ставит под сомнение ценность биографических данных или высказываний самого автора по поводу сути своего произведения. Сами по себе они ничего не доказывают и ничего не опровергают. «Использование биографических данных не ведет с необходимостью к интенционализму, поскольку они могут быть свидетельством намерений автора, могут быть доказательством смысла употребляемых им слов или драматического характера их произнесения. Но с другой стороны могут не иметь к этому никакого отношения»³. Все упирается в способность исследователя убедительно представить ту или другую точку зрения. И, как заключают авторы, это единственно верный и объективный путь исследования в противоположность желанию спросить о смысле своей работы у самого автора. «Критическое исследование не решается консультацией с оракулом»⁴. Как отметил позднее Умберто Эко, «я не говорю, что какие-то прочтения не могут показаться автору ошибочными. Но все равно он обязан молчать. В любом случае. Пусть опровергают другие, с текстом в руках»⁵.

Еще один шаг на этом пути принято связывать с идеей *Wayne C. Booth* о подразумеваемом авторе. Подразумеваемый автор трактовался им как «второе Я», отличное от т.н. «реального автора» как человека во плоти и крови, как некоторая версия, создаваемая реальным авто-

¹ *Wimsatt W. K., Beardsley M. C. The Intentional Fallacy // The Verbal Icon. Studies in the meaning of Poetry / by Wimsatt W. K. Univ. Of Kentucky Press, 1954. P. 3-18.*

² *Ibid.* P. 3.

³ *Ibid.* P. 11.

⁴ *Ibid.* P. 18.

⁵ Эко У. *Имя Розы*. М.: Книжная палата, 1989. С. 429.

ром¹. Читатель «извлекает» его из текста на основании совокупности знаков, рассыпанных по такому тексту. Мы можем предположить, что «второе Я» может совпадать с убеждениями живого автора, может не совпадать, может быть следствием сознательной авторской стратегии, но может и не быть, может возникнуть посредством изощренных техник типа использования «ненадежного рассказчика». Но важно одно. Резоннее полагать, что читатель будет сталкиваться только с таким подразумеваемым автором, сколь бы ему не пришлось выходить за пределы текста для его опознания. Ведь весь комплекс свидетельств в виде прямых высказываний автора в интервью или в письмах, фактов авторской биографии является не совокупностью прямых доказательств или опровержений, а лишь набором источников, которые еще нужно отобрать, согласовать, интерпретировать.

Можно сказать, что в узком смысле такой автор извлекается из своего конкретного произведения, а в широком – из всей совокупности свидетельств, оставленных им или имеющихся о нем. Если использовать понятие интенции, то в рамках такого подхода ее также следовало извлекать из текста и приписывать подразумеваемому автору. По сути это означало смену методологии. Теперь не автор во плоти и крови с его замыслом, предшествующим тексту, привлекался для объяснения тех или иных черт текста, а, наоборот, характеристики автора и сам замысел извлекались из текстуального анализа. Как отмечала *Mieke Bal*, «таким образом подразумеваемый автор является результатом изучения смысла текста, но не его источником. Только после интерпретации текста на основе его описания подразумеваемый автор может быть извлечен и обсуждаем»². Но тогда вставал правомерный вопрос о целесообразности их использования. Та же исследовательница отмечала, что понятие такого автора может быть применено к любому тексту и не специфицирует практику нарратологии³. *Shlomith Rimmon-Kenan* по той же причине предлагала деперсонализировать понятие подразумеваемого автора, свести его к набору имплицитных норм текста и исключить его из списка участников нарративной коммуникации⁴. По сути, вопросы, что говорит текст и каков авторский замысел, становились трудноразличимыми.

¹ *Booth W. C. Rhetoric of Fiction. Univ. of Chicago Press, 1961. P. 151.*

² *Bal M. Narratology: introduction to the Theory of Narrative. Univ. Of Toronto Press, 1999. P. 18.*

³ *Ibid. P. 18.*

⁴ *Rimmon-Kenan Sh. Narrative Fiction. Contemporary Poetics. Routledge, 2002. P. 89.*

Конечно, спор об использовании идеи автора для нужд нарратологии носит несколько отдельный характер и связан с проблемой определения целей, задач и специфики самой нарратологии. *Michael J. Toolan*, к примеру, полагал, что подразумеваемый автор востребуется в процессе расшифровки текста, но «не является реальной ролью в нарративной передаче»¹. Но ретроспективно можно утверждать, что идея подразумеваемого автора оказалась весьма жизнеспособной. По крайней мере, в нарратологии схема нарративных инстанций или нарративной коммуникации, включающая в себя хотя бы формально подразумеваемого автора и подразумеваемого читателя, приобрела канонический характер. К тому же исключение фигуры автора из списка таких инстанций сводит нарратологию к списку чисто вспомогательных технических инструментов для анализа текстов.

Как отметил А. Компаньон, «за тезисом о смерти автора как историко-идеологической функции скрывается более острая и существенная проблема – проблема авторской интенции (где интенция гораздо важнее самого автора) как критерия литературной интерпретации»². Сам Компаньон, как один из сторонников возрождения ее ценности, приводит в ее пользу соответствующий набор аргументов. Прежде всего, это критика оппонентов за сведение вопроса об авторстве «к вопросу об объяснении текста через жизнь и биографию»³. Далее. Это вытекающий из предшествующей критики тезис о необходимости переинтерпретации сути интенции и несводимости ее к традиционному представлению о замысле, первичном по отношению к тексту и явно или неявно обусловленном особенностями авторской биографии. Интенцию, согласно Компаньону, скорее надлежит трактовать как целостность, связность и согласованность частей текста, а не ясность и осознанность замысла. Компаньон полагает, что презумпция такой интенциональности лежит в основе любого анализа любой человеческой продукции. Она подразумевается даже ярыми критиками авторской интенции, что дает право говорить о ее неустранимости из структуры нашего восприятия текста. Ярким примером ее проявления, по его мнению, является применение метода параллельных мест, который строится на том, что «критики, независимо от своих предрассудков в

¹ *Toolan M. J. Narrative: a Critical Linguistic Introduction. London and New York: Routledge. 1988. P. 78.*

² *Компаньон А. Демон теории. Литература и здравый смысл. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2001. С. 76.*

³ Там же. С. 61.

пользу или против автора, для прояснения темных мест текста используют преимущественно параллельные места из того же автора»¹.

Ну и наконец, в ответ на столь распространенный тезис о существовании и возможности разнообразия интерпретаций Компаньон предлагает воспользоваться известным тезисом американского литературного критика *Eric Donald Hirsch* о необходимости различать смысл текста и его использование (или значимость). *Hirsch* отталкиваясь от такого подхода, проводил различие между интерпретацией и критицизмом и соответственно между смыслом как объектом интерпретации и релевантностью как объектом критицизма². Поэтому он полагал, что подход к смыслу текста как к меняющемуся объекту основан на смешении смысла и релевантности³. По *Hirsch*, меняется применение, но смысл остается тем же. Такое различие подразумевает признание существования правильного, т.е. более-менее постоянного, устойчивого, однозначного смысла, на чем сам *Hirsch* настаивал. Забегая вперед, можно отметить, что дело здесь не только в предпочтениях *Hirsch*. Ведь если признавать равноправность различных интерпретаций, разведение смысла и его применения утрачивает смысл. Поэтому сторонникам значения идеи интенции стоило настаивать на правомерности подхода, предлагаемого американским критиком.

Как следствие такого подхода вставал вопрос о сути интенции и критериях определения ее однозначности. *Hirsch* считал, что она не сводится «к субъективности автора как реальной исторической личности»⁴. Интенция может воплотиться лишь в демонстрации целостности и согласованности текста. Основание или критерий такой согласованности *Hirsch* связывал с идентификацией жанра, к которому текст принадлежит⁵, и типичных авторских представлений и установок (или авторского стиля)⁶. Они должны задать тот горизонт смысла или набор правил и норм, которые обеспечат правильную интерпретацию. Дальнейшая логика интерпретации предполагала движение от общего к конкретному или спецификацию горизонта⁷. На первый взгляд, такой путь выглядит правомерным, поскольку идентификация, с одной стороны, с жанром, а, с другой стороны,

¹ *Компаньон А.* Демон теории. С. 84.

² *Hirsch E. D.* Objective Interpretation // Modern Language Association. 1960. V. 75. №. 4. P. 463-464.

³ Ibid. P. 465.

⁴ Ibid. P. 478.

⁵ Ibid. P. 469.

⁶ Ibid. P. 476.

⁷ Ibid. P. 469.

с авторским стилем, кажутся наиболее приемлемыми для экспликации именно интенции. Ведь она должна выражать авторскую субъективность, но поскольку находит свое выражение в значениях слов, используемых пишущим, то должна носить надличностный характер и восприниматься в соответствии с принятыми лингвистическими конвенциями¹.

Вышеописанное повествование не преследовало цели дать исчерпывающее историографическое описание состояния проблемы. Дело скорее в том, чтобы выявить версии, которые кажутся наиболее интересными в плане использования аргументов «за» и «против». Но бесспорно, что их принятие или неприятие возможно лишь на основании определенной теоретико-методологической позиции или выбора соответствующих теоретических принципов. Иначе говоря, продуктивное обсуждение вопроса требует расширения контекста. Понятно, что и сами эти принципы являются плодом осмысления накопленного исследовательского опыта, а не следствием субъективных предпочтений. Правда для обсуждения конкретной проблемы, авторства в данном случае, они будут играть роль уже не дискутируемого контекста.

Если говорить о выборе таких принципов, то полагаем, что резонно связать их с релятивизмом и прагматизмом. Тогда следующим шагом будет прояснение контекста, который они задают. Ихаб Хассан когда то отметил, что «ограниченный критический плюрализм в какой-то мере есть реакция на бескрайний релятивизм»². Как подчеркнул Стенли Фиш, произведение «очевидно открыто для более чем одной интерпретации, но это не означает, что оно открыто для безграничного числа интерпретаций»³. Читатель, конечно, может понимать текст, как ему заблагорассудится. Но, если работа литературного критика или исследователя как интерпретатора текста имеет смысл, то, говоря словами Фиша, она «детерминирована литературными институциями, которые в любые времена допускают лишь ограниченное число интерпретативных стратегий»⁴. Это означает, что тезис о множестве равноправных интерпретаций не следует понимать буквально как торжество хаоса и произвола или как их простое множество в какой-то момент времени.

¹ *Hirsch E. D.* Objective Interpretation. P. 467.

² *Hassan I.* Pluralism in Postmodern Perspective // Exploring Postmodernism, edited by Matei Calinescu and Douwe Fokkena, John Benjamins Publishing Company, 1987. P. 23.

³ *Fish St.* Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities. Harvard Univ. Press, 1980. P. 341.

⁴ *Ibid.* P. 342.

Прежде всего, само многообразие может пониматься, как минимум, в нескольких аспектах. Вполне можно ожидать противоположные или несовпадающие интерпретации авторской интенции при согласии интерпретаторов по поводу признания исследовательской ценности самой интенции. Но текст может предстать в разном свете в зависимости от характера поставленной задачи. Так, можно исследовать его с позиций принадлежности к тому или иному жанру, рассматривать как воплощение, так сказать, духа времени, искать в нем формы выражения авторской оригинальности. Данные подходы дадут различные, но не соперничающие прочтения. Наконец, многообразие может пониматься как конкуренция подходов. Так, сторонники симптоматического чтения могут настаивать на его предпочтительности по отношению к интенциональному чтению. Сторонники подхода, ориентированного на поиск того, что говорит сам текст, могут противопоставлять его подходу с позиций читательского отклика.

Фиш правомерно отмечает, что предпочтение одной версии другой обусловливается не ее соответствием фактам, а перспективой, которая эти факты актуализировала¹. «Конечно, каждое новое прочтение осуществляется от имени самого произведения, но само оно всегда является функцией интерпретирующей перспективы, с которой критик его «открывает»². Это означает, что в любом случае с позиций релятивизма многообразие версий должно толковаться не как смена одного прочтения или подхода другим более «правильным», а либо как обусловленность различными исследовательскими целями и задачами, либо как способность того или иного нового подхода предложить более привлекательное прочтение текста.

Здесь релятивизм смыкается с прагматизмом как критерием, которым можно руководствоваться в свете отказа от концепции «правильного» прочтения. Как отметил Ричард Рорти, «согласно этой точке зрения, великие ученые открывают новые описания мира, которые полезны для предсказания или контроля того, что может случиться, тогда как поэты и политические мыслители дают другие его описания, пригодные для иных целей. Но бессмысленно полагать, что какое-либо из этих описаний является точной репрезентацией того мира, каков он сам по себе»³. Так, мы воспринимаем текст как проявление жанра, потому что это соответствует задачам нашего исследования, или мы читаем текст симптоматически, потому что это открывает нам новую интересную перспективу его прочте-

¹ *Fish St. Is There a Text in This Class?* P. 340.

² *Ibid.* P. 341.

³ *Рорти Р.* Случайность, ирония, солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 23.

ния. Важно при этом освободиться от остатков старых представлений о наличии задач главных или второстепенных, основных или производных.

Стоит согласиться с Фишем, что при таком подходе, сам текст не может быть местом ядра соглашения, на основании которого мы отрицаем одни версии и принимаем другие¹. Сам по себе текст нам ничего не говорит и не дает никаких намеков на выбор приоритетов. Мы должны выйти за его пределы, чтобы начать интерпретацию. С методологической точки зрения это означает необходимость избавления от иллюзии самоочевидности тех или иных вещей и отчетливость осознания тех задач, в свете которых мы предпринимаем интерпретативную операцию. Но потенциальное равноправие задач не означает их актуальной равнозначности. Только с позиций преподавания как обучения методикам профессионального чтения правомерно говорить о том, что текст можно прочитать вот так, а можно и вот так. В исследовательской практике приоритет тому или иному подходу будет определяться отнюдь не произвольностью выбора по типу: давайте рассмотрим текст с такой-то позиции. Тексты могут и должны прочитываться в свете задач, которые культура явно или неявно полагает актуальными.

Как все эти рассуждения могут помочь нам при обсуждении нашей темы? Оппоненты могут утверждать, что любое использование текста предполагает предварительное прояснение его смысла. С этого аргумента *Hirsch* начинал свою статью. Такое различие кажется очевидным на первый взгляд. Но дело в том, что интерпретировать текст как проявление типического (жанра, стиля, духа эпохи) значит читать его иначе, выделять иные существенные компоненты, чем те, что ищутся в случае опознания текста как воплощения специфического или своеобразного. Иначе говоря, реализация как того, так и другого подхода предполагает применение процедуры перепрочтения текста и создание нового описания, а не использование имеющегося. К этому стоит добавить, что на уровне теории, исходящей из принципов прагматизма, любой способ понимания задается характером применения. Выявление замысла, как и отнесение к жанру, также можно трактовать как обусловленность характером поставленной задачи. Более того, с позиции ограниченного релятивизма (по Ихабу Хасану) у нас нет оснований предполагать, что одна задача всегда предпочтительнее, чем другая. Говоря иначе, тот факт, что мы видим и ищем в столах и стульях типичное, а в текстах – своеобразное, обусловлен отнюдь не природой данных объектов, а характером наших целей. Просто со вре-

¹ *Fish St.* Is There a Text in This Class? P. 342.

менем таковые цели устоялись, забылись и превратились в нечто самоочевидное. Кроме того, тогда логично предположить, что существующие и распространенные версии смысла ключевых текстов устоялись просто в силу малого времени их бытия в культуре и сохранения относительной устойчивости и непрерывности целей их прочтения, а не потому, что найдены правильные ответы о таких смыслах.

Столь же спорной представляется методология, предложенная *Hirsch* для воссоздания интенции или горизонта предполагаемого смысла. Во-первых, для реализации данной процедуры жанры и стиль уже должны быть в наличии в более-менее устоявшемся виде. Однако, как нам представляется, даже их наличие не решает проблемы. Похоже, *Hirsch* представлял себе определение интенции как движение от общего к конкретному, как постепенное наполнение абстрактной идеи богатством содержания¹. Такой путь мысли кажется очевидным. Но лишь на первый взгляд. Обогащение набором признаков конкретизирует понятие жанра или стиля, но не смысл данного текста. Иначе говоря, если текст идентифицируется как типичное проявление того или иного жанра или стиля, нет надобности привлекать понятие интенции. Если текст характеризуется оригинальностью и своеобразием, то идентификация с жанром или стилем нам ничем не поможет в их опознании. Читать текст как проявление типического или читать его как воплощение своеобразного – это два разных прочтения, поскольку выделяться как значимые и игнорироваться как несущественные будут разные, если не противоположные, компоненты текста.

Но можно двинуться дальше. Компаньон утверждает, что в любом случае интенция подразумевается любым видом чтения. Нельзя начать операцию деконструкции, к примеру, не представляя себе смысла самого текста. Но данный тезис также подразумевает одно важное условие. Как правомерно отмечено, «любые действия литературного критика всегда подкреплены теорией»². Это означает, что следует предварительно прояснить: задается ли поиск интенции специально созданной теорией или ее наличие является частью общей культурной традиции, которая формирует нас как человеческих существ. Ведь в сфере повседневности нас окружает множество всяких вещей, но не все они становятся достоянием специального анализа. Так, мы полагаем очевидным, что любой человеческий продукт, как правило, является следствием предварительного замысла. Но, чтобы его выявление стало объектом специального анализа, необходима

¹ *Hirsch E. D. Objective Interpretation. P. 469-470.*

² *Компаньон А. Демон теории. Литература и здравый смысл. С. 9.*

теория, которая проблематизировала бы тему интенции и тем самым придала бы ей значимость. В противном случае она останется за пределами интереса исследовательского сообщества, поскольку может казаться малоинтересной в силу самоочевидности смысла текста, к примеру. К тому же вполне резонно, что в современной культуре все приучены читать под углом зрения поиска авторского замысла и знакомы с, так сказать, каноническим списком текстов, которые должен прочитать любой культурный человек. Но можно допустить, что некто вообще не читал данные тексты, а если и начал, то делать это для определения их принадлежности к жанру. Тогда можно предположить, что для такого читателя вопрос о том, о чем говорит данный текст, будет сводиться к опознанию его принадлежности к тому или иному жанру, а все остальные смысловые нюансы будут восприниматься как шумы.

В данном контексте также может обсуждаться вопрос о роли интенции в прояснении темных мест текста. Столь же можно утверждать, что отнесение к автору отнюдь не является необходимым условием применения метода параллельных мест. Все зависит от задач исследования. Например, идентификация с эпохой не требует опознания авторства. Достаточно установления типологических сходств с периодом. Как отметил Умберто Эко, автор может проявляться как «узнаваемый стиль или текстовый идиолект. Причем нередко этот идиолект может принадлежать не личности, а жанру, социальной группе или исторической эпохе»¹.

Но можно пойти дальше и поставить вопрос об эвристической ценности постановки вопроса о выявлении авторского замысла. Как выше отмечалось, его можно трактовать двояко: как замысел, первичный по отношению к тексту, или как смысл, извлекаемый из самого текста. Даже если трактовать его в первом смысле, то резоннее говорить, что он носит характер извлекаемый. Ведь суждения самого автора как толковать текст или его биографические данные рассыпаны по разным источникам и становятся таким же объектом истолкования как и сам текст. Тогда правильнее рассматривать их как такую же часть более общей картины воссоздаваемого смысла, если, конечно, мы признаем его релевантность. Но даже если доказать реализованность такого замысла, то может оказаться, что эвристичность данного достижения окажется минимальной. Ведь никто не может выйти за пределы своей обусловленности культурными ус-

¹ Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб.: Symposium; М.: Изд-во РГГУ, 2005. С. 24.

тановками эпохи. Поэтому свести текст к первоначальному замыслу автора поистине значит лишить его возможности новых прочтений.

Если же трактовать текст как целостность, связность и согласованность всех его частей, то такая трактовка либо не проблематична, либо лишена универсальности. Поскольку текст конституируется коммуникацией между автором и читателем, постольку как его смысл, так и его целостность и связность, подразумеваются самим актом письма и чтения. Тогда постановка вопроса «Что говорит текст?» может возникнуть лишь в специальных контекстах: в случае экспериментальных текстов, в ситуации двойного кодирования, в ситуации скрытого навязывания читателю определенных идеологических установок и т. д. Представляется, что именно для этих случаев правомерен тезис *H. Porter Abbott*, что «целостность есть нечто, что мы скорее вкладываем в нарратив, чем находим в нем»¹. Но, более того, во всех этих и подобных ситуациях перед интерпретатором отнюдь не стоит задача отстоять целостность и связность текста в противовес его бессвязности. Задача здесь скорее носит иной характер, к примеру, выявить скрытый смысл, который кстати может ускользать и от самого автора в силу его скованности предрассудками эпохи, закрепленными в используемых им дискурсах. К тому же целостность и связность созданного продукта может задаваться жанром, а не замыслом.

Каков же вывод? Прежде всего, наш тезис заключается не в отрицании роли автора и примирении с идеей его «смерти». Вполне допустимы различные способы прочтения текста, но они оказываются равноправными в том, что не подразумевают друг друга. Чтение текста с целью выявления типологически сходных черт с другими текстами не нуждается в предварительном чтении с целью выявления текстуального своеобразия. И наоборот.

Во-вторых, мы полагаем, что язык описания, сводящий роль автора к замыслу, как бы он не трактовался, и оперирующий самими понятиями замысла как интенции с признаками целостности, связности и согласованности, весьма неудачен для описания тех черт текста, которые стоит связать с идеей авторства.

В-третьих, мы полагаем, что именно последовательное проведение принципа умеренного или ограниченного релятивизма является прекрасным основанием для возвращения и актуализации темы авторской перспективы.

¹ *Porter Abbott H.* The Cambridge introduction to Narrative. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 94.

Если обсуждение авторской перспективы в контексте темы интенции следует считать малопродуктивным, то встает резонный вопрос, что же именно, что связано с именем автора, стоит извлечь из текста или приписать тексту, и когда это стоит делать. В поисках возможного решения воспользуемся рассуждениями Мишеля Фуко. Выделим две идеи, которые кажутся нам ключевыми в обсуждении заявленной темы. В своем знаменитом выступлении «Что есть автор?» французский мыслитель выдвигает примечательный тезис: «То, что действительно следовало бы сделать, так это определить пространство, которое вследствие исчезновения автора оказывается пустым, окинуть взглядом распределение лакун и разломов и выследить те свободные места и функции, которые этим исчезновением обнаруживаются»¹. Следствием применения такого подхода становится тезис Фуко о том, что «имя автора – это не просто элемент дискурса, такой, который может быть подлежащим или дополнением, который может быть заменен местоимением и т.д.; оно выполняет по отношению к дискурсам определенную роль»². Поэтому Фуко говорит далее именно о функции «автор».

Как возможно интерпретировать эти идеи? Резонно полагать, что вопрос об авторе и его роли возникает не в силу наличия реального авторства тех или иных произведений, а потому и тогда, когда открывается такое положение дел, при котором без отнесения тех или иных аспектов текста к автору не обойтись. Иначе говоря, автор может быть личностью из плоти и крови, но не востребоваться исследовательской теорией и практикой. И наоборот. Реальный автор может отсутствовать, но характер поставленных задач таков, что отнесение к имени автора становится необходимым. Поэтому резонно предположить, что движение исследовательской мысли начинает свой путь не от автора к тексту, а, наоборот, от текста – к автору. А начинает она этот путь в таком направлении не в силу очевидности наличия автора, а в свете специфики поставленных задач.

Иначе говоря, только озаренная светом своих произведений фигура автора всплывает в поле исследовательского интереса. Так, к примеру, когда мы говорим об Иммануиле Канте, то как об авторе категорического императива, а не как о человеке, жившем и работавшем в Кенигсберге. Видимо так надо понимать тезис Фуко о том, что имя автора «что имя автора не идет, подобно имени собственному, изнутри некоторого дискурса

¹ Фуко М. Что такое автор // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 21.

² Там же.

к реальному и внешнему индивиду, который его произвел, но что оно стремится в некотором роде на границу текстов, что оно их вырезает, что оно следует вдоль этих разрезов, что оно обнаруживает их бытия»¹. При этом аспекты биографии, психологический портрет, собственные суждения автора по поводу своих текстов востребуются настолько и тогда, когда кажутся необходимыми для прояснения тех или иных черт текста. Более того. Апелляция к такому автору даже предполагает определенную степень его деперсонализации. Поэтому, видимо правомерно, что Rimmon-Kenan или Seymour Chatman связывали имя автора с именем «подразумеваемого автора» или со «списком имплицитных норм»², с принципом, который «инструктирует нас молча, через общий дизайн целого, всеми голосами, всеми средствами»³.

Итак, при каких же обстоятельствах может быть затребована фигура автора? Фуко, как известно, набрасывает список таких условий. Некоторые из них, например функция собственности, как представляется, утратили прямую связь с использованием идеи авторства для объяснения тех или иных черт текста. Но можно утверждать, что все выделенные французским мыслителем характеристики имеют общий источник происхождения. Для его обозначения резоннее использовать такие слова как «оригинальность», «своеобразие», «уникальность», «неповторимость». Иначе говоря, к фигуре автора мы обращаемся и даже вынуждены обратиться, если характер исследования заставляет нас поставить или выйти на вопрос о степени оригинальности тех или иных аспектов текста.

На этой стадии рассуждений имеет смысл сделать некоторые пояснения. Прежде всего, еще раз отметим, что вопрос об авторской оригинальности встает не автоматически, а лишь в силу характера задач, поставленных исследователем. Если тексты используются для характеристики духа времени, то такой подход не требует выявления или фиксации внимания на авторском своеобразии. Далее. Определение форм и степени проявления своеобразия являются результатом критического анализа, а не априорной установки. Суд выносит сообщество информированных читателей (исследователей). Кроме того, идентификация своеобразия можно связать также со способностью автора или исследователя убедить читающую публику в таких достоинствах текста. Ну и к этому стоит добавить, что

¹ Фуко М. Что такое автор. С. 21-22.

² Rimmon-Kenan Sh. Narrative Fiction. Contemporary Poetics. Routledge, 2002. P. 21-22.

³ Chatman S. Story and Discourse. Narrative structure in Fiction and Film. Cornell Univ. Press, 1978. P. 148.

наличие и выявление таких черт не всегда связано с сознательным авторским намерением. Иначе говоря, автор не всегда может предугадать и знать, какое его слово и как отзовется. Как сказал Эко, «текст перед вами и порождает собственные смыслы»¹. Вот почему становится правомерным говорить об авторе как функции.

При этом следует отметить еще один момент. Тот же Эко отмечал, что в тексте, «особенно в тех случаях, когда он рассчитан на достаточно широкую аудиторию (например, если это роман, политическая речь, научная инструкция и т.д.), отправитель и адресат присутствуют в нем не как реальные полюсы акту сообщения, но как «актантные роли» этого сообщения»². Это означает, что творец может избрать разные стратегии создания повествования. Более того. Он может говорить от первого лица, использовать различные формы нарратора. Но пока все эти стратегии идентифицируются как проявление стиля, типичного для эпохи, как общепринятые инструменты, отнесение их к автору носит чисто формальный характер, пригодный более для учебной, чем для исследовательской практики. «Они представляют собой лишь текстовые стратегии»³.

Иначе говоря, следует полагать, что их использование обусловлено устройством избранных инструментов, а не авторской креативностью, и является не столько выражением собственной авторской позиции, сколько отражением природы используемого инструмента или сложившейся традиции применения. В таких случаях высказывание «Автор использовал такую то стратегию» вполне можно заменить высказыванием «В этом жанре принято применять такую то стратегию». Соответственно выражения типа «Я видел», «Я убежден», «Я полагаю» сами по себе еще ничего не говорят об авторской позиции или идиосинкразии. Собственно это имел в виду Барт, когда в начале своих рассуждений он ставит вопрос о том, кому приписать характеристику переодетого женщиной кастрата в новелле «Сарразин». Только в свете определения своеобразия их применения отнесение к автору приобретает эвристический характер. Тогда мы уже не сможем вместо имени автора подставить иной вариант идентификации тех или иных фрагментов текста.

Говоря об оригинальности или своеобразии текста, мы не хотим вернуться к представлениям о творческом гении, спонтанно и интуитивно порождающем шедевры. Стоит еще раз вспомнить тезис Барта (и это ста-

¹ Эко У. Имя розы. С. 439.

² Эко У. Роль читателя. С. 23-24.

³ Там же. С. 24.

ло общим местом современной постмодернистской мысли) о скрипторе который рождается одновременно с текстом. Споры нет. Можно согласиться с Бартом, что «текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл («сообщение» Автора-Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников»¹. Обнаружение их само по себе может быть увлекательным занятием. Но тот же Барт писал, что власть писателя «смешивать разные виды письма, сталкивать их друг с другом, не опираясь всецело ни на один из них»². Поэтому, конечно, уместнее будет трактовать проявление своеобразия как производство метафор, как умение предложить необычные сочетания обычных вещей, как способность столкнуть те или иные культурные фрагменты для получения необычных сочетаний. Как справедливо подчеркнул Поль Рикер, «воображение следует трактовать как измерение языка»³.

Такой подход предполагает другую концепцию авторства, где «авторство предстает не порождающим, но соучаствующим; не внутренним, но интерактивным; не автономным, но взаимозависимым»⁴. Такой подход предлагает трактовать фигуры автора и читателя не как раз и навсегда закрепленные и противопоставленные друг другу позиции производителя и потребителя, а как позиции соучастников коммуникативного процесса, который предполагает не только диалог между ними, но и их соучастие в общем процессе интерпретации имеющегося наследия. Эта мысль созвучна тезису Барта «что смысл литературной работы (литературы как работы) в том, чтобы превратить читателя из потребителя в производителя текста»⁵. Резонно также предположить, что такое понимание творческой активности делает работу исследователя по выявлению форм и степени оригинальности более определенной. Как минимум, оно позволяет более точно определить места проявления своеобразия в тексте и способы его реализации.

¹ *Барт Р.* Смерть автора // *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: 1994. С. 388.

² Там же.

³ *Ricoeur P.* *Hermeneutics and the Human Sciences.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 181.

⁴ *Craig C. J.* *Reconstructing the autherself: some feminist lessons for copyright law* // *Journal of Gender, Social Policy & the Law.* 2006. V. 15. № 2. P. 246.

⁵ *Барт Р.* *S/Z.* М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 33.

В заключение можно указать еще на один вариант использования идеи авторства. Конечно, этот аспект выводит нас за пределы литературы, но сохраняет уместность атрибуции такого рода. Речь идет о текстах, претендующих на описание того, что действительно произошло, и соответственно порождающих «референциальную иллюзию». Барт, как известно, называл такие операции созданием «эффекта реальности»¹. Как объект критики они предполагают опознание голоса, точки зрения или позиции, с которой подаются и воспринимаются вещи. Вопросы «Кто говорит?» или «Чей это взгляд?» в данном случае выходят за пределы опознания нарративных техник и приобретают здесь несколько иной оттенок, чем в случае различения авторского стиля и культурных стереотипов эпохи. Но опознание такого взгляда или голоса мы вполне можем связать с понятием авторства. Для такой его характеристики вполне уместным кажется использование таких столь почтенных понятий, как «субъективность», «пристрастность», «односторонность». Интенции такого авторства мы смело можем связать с реализацией функции «воли к власти» или стремлением принудить, подтолкнуть, направить читателя занять позицию, предложенную автором и отождествиться с ней.

Связывая данную трактовку авторства с понятием субъективности, мы не подразумеваем этим убеждения в существовании некоего действительного или «правильного» положения дел. Речь идет о способности опознать, что общепринятые представления могут быть всего лишь следствием весьма определенного, но замаскированного, частного интереса. Повторим еще раз, что для атрибуции такого интереса понятие авторства кажется вполне уместным. Но приобретает оно такой смысл не в оппозиции к некоему «объективному» положению дел, а в сопоставлении с областью представлений и убеждений, которые связываются с общепринятыми взглядами, по поводу которых достигнут консенсус.

Интересно, что в таком контексте отнесение к автору становится теоретической конструкцией в буквальном смысле слова. Ведь этим понятием может обозначаться классовый, групповой или иной интерес, а не отдельная персона. Тогда для обозначения тех лиц (журналистов, политиков, писателей), кто так или иначе озвучивают, артикулируют, транслируют эту позицию, вполне уместным может стать понятие «нарратор».

¹ Барт Р. Дискурс истории // Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. С. 439.

3. Эвристический потенциал метафоры в науках о культуре (В. Н. Сыров)

Устойчивый интерес к метафоре становится вполне понятным, если исследования по этой теме предпринимаются с целью расширить сферу ее применения или обосновать возможность такого расширения. Проблема определения таких перспектив заключается в том, что родоначальник изучения данной проблематики задал как само определение, так и последующее направление поиска места и роли метафоры, охарактеризовав ее как «переносное слово». «Переносное слово (*metaphora*) – это несвойственное имя, перенесенное с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии»¹. Тем самым метафора была связана с преобразованиями фрагментов языка, суть которых состояла, в конечном счете, в замене прямого выражения или прямого употребления слов (или выражений) косвенным или иносказательным. При этом оказывалось не столь важным, идет ли речь о замене одного означающего другим или фигурах, либо о замене одного означаемого другим или тропах, согласно рассуждениям Цветана Тодорова². Данный подход одним из классиков изучения темы метафоры Максом Блэком был назван «субституциональной концепцией». Как писал Блэк, «любую теорию, согласно которой метафорическое выражение всегда употребляется вместо некоторого эквивалентного ему буквального выражения, я буду считать проявлением субституционального взгляда на метафору»³.

Здесь встает резонный вопрос. К чему приводит данный подход? По словам того же Блэка, в итоге «понимание метафоры подобно дешифровке кода или разгадыванию загадки»⁴. Смысл такой дешифровки может состоять в реализации либо принципа «экономии», либо эстетического эффекта. В первом случае метафора используется для того, чтобы подобрать удачное или краткое обозначение (или означающее) для уже имеющегося значения (или означаемого). Что касается второго случая, то указание по этому поводу мы можем найти еще у Аристотеля. Как подчеркивал греческий мыслитель: «Достоинство речи – быть ясной и не быть низкой»⁵.

¹ *Аристотель. Поэтика* // Аристотель. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 669.

² *Тодоров Цв. Теории символа*. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1998. С. 123-124.

³ *Блэк М. Метафора* // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990. С. 158.

⁴ Там же. С. 159.

⁵ *Аристотель. Поэтика*. С. 670.

Иначе говоря, использование метафор должно пробуждать или возбуждать чувственность. Правда, следует отметить, что в обоих контекстах отпадает и сама необходимость истолковывать смысл метафоры. Достаточно быть зачарованным самим звучанием.

Следует отметить, что такое толкование роли метафоры, похоже, остается общепринятым. Как отмечается в литературном энциклопедическом словаре, благодаря метафоре «достигается эстетический эффект выразительности прежде всего в художественной, ораторской и публицистической речи (но также в бытовой и научной, в рекламе и т.п.)»¹. Не избегают сохранения этих мотивов и постмодернистские толкования. В отечественной энциклопедии по постмодерну указывается, что «общие установки постмодерна на игровое употребление слова и его образное восприятие, на актуализацию коннотативных и контекстуально обусловленных компонентов семантики слова, на выявление поэтичности мышления и образно-художественных основ любой дискурсивной практики имеют своим следствием размытость и варьированность смысла подобных терминов [имеются в виду т.н. концептуальные метафоры типа «мир – это энциклопедия», «мир – это библиотека», «мир – это словарь», «сознание – это текст» и т.д. – В. С.], в результате чего их “метафорическое прошлое” в процессе вхождения в терминологическую систему не только не забывается и не стирается, а, напротив, постоянно осознается и актуализируется»². Повторяет приведенную Блэком характеристику и определение, данное в современном словаре критической теории: «Метафора переносит значение имени или выражения на объект посредством аналогии или субституции»³. Правда при этом следует подчеркнуть, что расхожий характер данных определений довольно точно и отчетливо очерчивает место, где метафора не является избытком и излишним добавлением к существующему положению дел.

Проблема возникает тогда, когда метафоре пытаются приписать иные функции, а, в первую очередь, роль в реализации функции смыслопорождения или приращения новых значений. Дело в том, что именно при формулировке такой задачи становится очевидным, что сохранение установки о наличии буквальных и метафорических значений слов или выражений заводит в тупик все возможные попытки придать метафоре эвристическую

¹ Литературный энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1987. С. 446.

² Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С. 468.

³ Блэк М. Метафора. С. 158.

ценность. Ведь если предполагается, что т.н. «буквальное значение» известно», то пресловутое метафорическое значение оказывается избыточным. Воспроизведение данной позиции оставляет в силе один и тот же вопрос, почему о чем-то не сказать прямо. Поэтому не достигают своей цели суждения о метафоре как сжатом сравнении или сопоставлении по аналогии. Как справедливо заметил Д. Дэвидсон: «Они делают глубинное, неявное значение метафоры удивительно очевидным и доступным»¹. Иначе говоря, если мы уже знаем, по какому признаку проводилась аналогия между любовью и розой, человеком и волком, религией и путем, то необходимость применения метафоры отпадает. Зачем говорить метафорически о том, о чем можно сказать прямо. Можно эту мысль высказать категоричнее. Само сведение метафоры к операции установления подобия или сходства уже заставляет предполагать предварительное наличие подобий и сходств и столь же предварительное знание того, в чем они заключаются.

Каким же должен быть путь, встав на который можно было бы решить или соединить две задачи: придать метафоре эвристический потенциал и сохранить ее необходимость или неустранимость? В качестве методологического указания, где его искать, воспользуемся рассуждениями Ричарда Рорти. В своей беседе с Михаилом Рыклиным Рорти, проясняя позицию Дэвидсона о сути и роли метафоры, отметил, что нет надобности разделять значения слов на метафорические и буквальные. Он подчеркнул, что слово имеет только одно значение, «буквальное и более никакого»². Далее Рорти отметил, что метафора – это все-таки не шум в языке, а «использование слова с целями, отличающимися от тех, которые осуществляются в языковой игре»³.

Отсюда вполне логично вытекает следствие, что суть и ценность метафоры следует искать отнюдь не в определении статуса значения слова или выражения. Наш тезис заключается в следующем утверждении. Продуктивный анализ роли и ценности метафоры возможен только на пути ее анализа не как разновидности значения слова или выражения, а как процедуры, операции, действия с теми или иными объектами, в данном случае с объектами, обладающими знаковой природой. Иначе говоря, именовать метафорой следует не значение, а операцию со значениями. Можно сказать иначе, что метафора есть создание специфического отношения.

¹ Дэвидсон Д. Что означают метафоры // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990. С. 182.

² Беседа М. Рыклина с Р. Рорти // Логос. 1996. № 8. С. 133.

³ Там же.

Каким же может и должен быть этот путь. Пока, следуя мысли Дэвидсона, можно сказать, что это операция с буквальными значениями. В чем же ее суть? Здесь стоит вернуться к рассуждениям Блэка, а именно к подходу, названному им «интеракционистской точкой зрения на метафору». Суть его в истолковании метафоры как взаимодействия т.н. «главного субъекта» и «вспомогательного субъекта». К примеру, в метафоре «человек человеку волк» «человек» будет являться главным субъектом, а «волк» – соответственно вспомогательным. Тонкость предложенной теории состоит в следующем. Во-первых, взаимодействие – это не связывание двух слов по имеющемуся общему признаку. Само использование слова «взаимодействие» должно подчеркнуть, что посредством этой операции общий признак только создается или обнаруживается. В противном случае неизбежно пришлось бы предполагать, что до всякого взаимодействия общий признак уже имеет место. Он заранее известен творцу метафоры, а процесс создания самой метафоры осуществляется потом. Рискнем утверждать, что только условие трактовки метафоры как создания общего признака позволяет ей обладать креативностью, а не оставаться на вторых ролях.

Во-вторых, это даже не установление общего признака у двух объектов, а актуализация, используя выражение самого Блэка, через «систему общепринятых ассоциаций», связанных с вспомогательным субъектом, некоторых характеристик в главном субъекте. Суть метафоры состоит в том, что она «в имплицитном виде включает в себя такие суждения о главном субъекте, которые обычно прилагаются к вспомогательному субъекту. Благодаря этому метафора отбирает, выделяет и организует одни, вполне определенные характеристики главного субъекта и устраняет другие»¹. Таким образом, смысл данной операции состоит в том, чтобы не установить или даже создать отношения сходства между двумя субъектами, а обогатить новыми значениями один из субъектов.

Судя по всему, такой путь интерпретации работы метафоры со всеми возможными модификациями, является доминирующим. Как подчеркивает Гайден Уайт, применивший теорию тропов к характеристике исторического дискурса: «Метафора не дает образа вещи, которую она стремится охарактеризовать, она дает направление для поиска списка образов, связанных с такой вещью. Она более функционирует как символ, чем как знак, который, так сказать, таков, что дает нам более не описание или отражение представляемой вещи, но указывает нам какие образы искать в

¹ Блэк М. Метафора. С. 167.

нашем культурном коде для того, чтобы определить, как нам следовало бы переживать по поводу представленной вещи»¹.

Отсюда вытекает общий механизм, как построения, так и интерпретации метафоры. Он предполагает сочетание двух объектов (пока не важно, назовем мы их словами, выражениями, мыслями, идеями, значениями, смыслами), где один играет роль главного субъекта, а второй – роль вспомогательного субъекта или модификатора. К примеру, в столь избитом примере метафоры «любовь – роза» «любовь» явится главным субъектом, соответственно, «роза» – модификатором. Функция модификатора заключается в том, чтобы совокупностью пресловутых общепринятых ассоциаций или буквальных значений, с ним связанных, направить нашу мысль, внимание, интерес к актуализации, выделению, организации одних, вполне определенных (словами Блэка), характеристик, признаков, значений в главном субъекте и подавлению или устранению других.

Но достаточно ли этого или чего-то недостает в данной схеме? Как представляется, выбранный путь можно считать верным, но требующим уточнений и прояснений. Главное уточнение, по нашему мнению, заключается в определении или прояснении функции модификатора. Он только актуализирует, проясняет, эксплицирует некоторые имплицитные характеристики в главном субъекте или создает их? Очевидно, что если предполагать первое, то при всех декларациях метафору неизбежно придется, по-прежнему, считать вторичной операцией. Ведь если совокупность актуальных и даже потенциальных значений уже содержится в главном субъекте до всякого применения метафоры, то не избежать допущения о том, что актуализировать такие значения можно и другим путем. Тогда метафора снова остается лишь иносказанием, говорящем иначе о том, о чем можно сказать прямо, либо оболочкой, лишь привлекающей внимание к тому, что само по себе носит иной облик. Наш тезис заключается в утверждении, что метафору надлежит рассматривать как операцию креативную, т.е. создающую, порождающую, конструирующую значения или указывающую направление их поиска. Иначе говоря, операция метафоры создает значения, а не эксплицирует их или сдвигает внимание от одного готового значения к другому.

Но данный тезис следует не просто провозгласить, а показать, как, когда и при каких условиях он возможен. Иначе говоря, следует показать, что вне метафоры приращение значений просто не мыслимо. Представля-

¹ *White H. Historical Text as Literary Artifact // The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding. The University of Wisconsin Press, 1978. P. 53.*

ется, что для этого, прежде всего, необходимо решить вопрос о статусе т.н. буквальных значений. Очевидно, что выделение специфических метафорических значений в противовес буквальным сохраняет толкование метафоры как иносказания и стилистического украшения, в конечном счете. Но, с другой стороны, если настаивать на ее эвристическом потенциале, то следует предполагать, что нечто должно происходить и с трактовкой пресловутых буквальных значений (речь идет о главном субъекте). Ведь оборотная сторона самой идеи двух значений заключается в так сказать априорном допущении, что у слов или выражений есть некие изначально раз и навсегда закрепленные значения, а все остальное сводится к надстройке, фактически на них паразитирующей. Соответственно отсюда недалеко и до перехода к представлению (пусть имплицитному) о существовании некоей основной, определяющей функции языка (или знаковой системы) и его вторичных функций. С этой позиции предполагается, если некто говорит о чем-то не прямо, а иносказательно, значит употребляет слова с иной целью, чем той, для которой они были непосредственно предназначены. Но цель эта с неизбежностью будет сводиться лишь к простому украшению, орнаменту, оболочке на здоровом теле языка, представленной в виде педагогических, эстетических или идеологических интенций, призванных облегчить, украсить или завуалировать некую прямую истину.

Отсюда недолг путь к аналогичному истолкованию роли самих знаковых систем, которые предстают такой же оболочкой как по отношению к мысли, так и по отношению к пресловутой реальности. Если метафора говорит о чем-то так, что об этом же можно сказать иначе, то слова, конечно, всего лишь передевают мысли или окутывают вещи, которые, естественно, оказываются первичными по отношению к их одеждам. Ну и наоборот, операции со знаковыми комплексами при таком подходе обречены оставаться совокупностью поверхностных, надстроечных, второстепенных процедур.

Если это так, то намерение придать метафоре эвристический потенциал с неизбежностью требует радикального изменения представлений о сущности и функциях знаковых систем. Здесь нам нет нужды осуществлять революции. Они уже сделаны. Наша задача состоит лишь в том, чтобы вывести из них необходимые нам следствия. Опорой выступают рассуждения все того же Рорти. Как известно, его позиция строится на отказе от интерпретации языка как посредника между миром и человеком. «Если понятие «описание мира» сдвигается с уровня предложений, регулируемых в пределах языковых игр каким-либо критерием, на уровень языко-

вых игр как целостностей, между которыми мы не выбираем в соответствии с критерием, тогда представление о том, что мир решает, какое из описаний является истинным, не может больше обладать ясным смыслом»¹.

Этот тезис означает, что значения слов или выражений задаются, создаются контекстом их употребления, а не их соответствием неким глубинным свойствам самой, так сказать, реальности. Как утверждал Рорти, «мир не говорит. Говорим только мы»². Соответственно, логично предположить, что знаковые системы по отношению к пресловутому миру выполняют не репрезентативную, а конститутивную функцию вплоть до того, что сам «мир» появляется лишь как следствие некоторых знаковых комбинаций. Тогда именно контекст употребления следует рассматривать как источник, основу, причину, задающую способы сочетания тех или иных знаковых комплексов, а для обозначения производства значений любого рода использовать идею «языковой игры».

В любом случае отсюда вытекают определенные следствия. Во-первых, с этой позиции правомерно считать, что именно комбинации (и их вариации) знаков или знаковых комплексов будут создавать значения. При этом, как отметил знаменитый Людвиг Витгенштейн: «Сказать “Эта комбинация не имеет смысла” – значит исключить ее из сферы языка и ограничить тем самым область языка. Но границы можно проводить по разным основаниям. Можно обнести какое-то место изгородью, обвести линией либо ограничить еще каким-то способом с целью не впускать кого-то сюда или же не выпускать его отсюда. Но это может быть и элементом игры, в которой играющие должны, скажем, перепрыгивать через такой барьер. Или же это может отмечать, где кончаются владения одного человека и начинаются владения другого человека и т.д. Таким образом, проведение границы само по себе еще не говорит для чего, это делается»³.

Это означает, во-вторых, отказ от необходимости допускать наличие привилегированного контекста, если само по себе проведение границы призвано лишь убрать «из обращения некое сочетание слов»⁴. Предполагать, что одно сочетание заведомо раз и навсегда предпочтительнее, чем другое за пределами их конкретных функций или сложившейся традиции

¹ Рорти Р. Случайность, ирония, солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 25.

² Там же.

³ Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 224-225.

⁴ Там же. С. 225.

употребления, означало бы сохранять убеждение, что существует некая изначальная сущность человека или иерархия потребностей (если мы отказались от апелляции к «миру» как окончательному критерию отбора значений) как некое онтологическое основание для селекции потенциальных и актуальных комбинаций. Соответственно отказ от идеи привилегированных контекстов подразумевает и отказ от применения критериев подобного типа для оценки цели и результатов языковых игр. Структурирование на поверхность и глубину здесь не работает.

В-третьих, это означает, что нет надобности допускать наличие и необходимость никаких устойчивых, раз и навсегда данных и однозначно закрепленных значений. «Если я утверждаю, что указание “Принеси мне сахар!” или “Принеси мне молоко!” имеет смысл, а комбинация слов “Молоко мне сахар!” лишена смысла, то это не значит, что ее произнесение не вызывает никакого эффекта»¹. К этому можно снова добавить, что если значения создаются лишь комбинациями, то нет никаких оснований считать, что одна комбинация (или правила сочетаний) более важна, весома или предпочтительна чем другая. Разница состоит лишь в том, что одни сочетания знаковых комплексов в силу исторических и социокультурных обстоятельств приняли более общепринятый характер, приобрели статус норм и взяли на себя выполнение соответствующих функций. Другие сочетания тогда становятся или остаются «чрезвычайным происшествием», «обращение с которым требует соответственно чрезвычайной настроенности и чрезвычайных языковых мер»². В конечном счете, «языковая материя, с которой имеет дело говорящий в таких условиях должна обладать парадоксальным свойством, которое можно определить как неустойчивую, или динамическую заданность. Сущность этого парадокса состоит в том, что языковой материал, с одной стороны, существует для говорящего в конкретном и непосредственном виде, как собрание готовых языковых «предметов», которые могут быть извлечены из памяти в любой момент, без всяких предшествующих операций; но, с другой стороны, это такой готовый материал, частицы которого не зафиксированы в памяти в качестве устойчивых единиц хранения, но обладают текучими очертаниями и границами, делая каждую такую единицу способной бесконечно видоизменяться, адаптироваться к другим частицам и контаминировать с

¹ *Витгенштейн Л.* Философские исследования. С. 224.

² *Гаспаров Б. М.* Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. М.: Новое литературное обозрение, 1996. С. 93.

ними, приспособляясь к бесконечному разнообразию условий употребления»¹.

Теперь остается посмотреть, как в рамках такой парадигмы будет мыслиться и осуществляться сдвиг значений или переход от одной языковой игры к другой. Кстати, можно заметить, что неявно заложенный здесь ответ на вопросы «Почему он будет осуществляться?» и «За счет чего он будет осуществляться?» уже заключен в тезисе о конститутивной функции знаковых систем. Если, как сказал Поль Рикер, мир не выражает себя через дискурс, а появляется благодаря ему², то единственный ресурс, которым человек обладает в освоении мира (что бы не понималось под словом «освоение» и словом «мир»), – это знаки и их сочетания. Ну и наоборот, данная парадигма дает объяснение, как происходит переход от одной языковой игры к другой. Разнообразие эффектов будет достигаться за счет разнообразия комбинаций и перекомбинаций знаков, к примеру, за счет игры на сочетание общепринятого и необычного. Очевидно, что такой подход, во-первых, легитимирует истолкование метафоры как операции со знаками, а, во-вторых, меняет ее статус, переводя его с уровня простого стилистического украшения в необходимое условие производства значений.

Резонно утверждать, что в рамках данной парадигмы новация может мыслиться лишь как отталкивание, отскакивание от традиции или необычное сочетание, столкновение обычного и общепринятого. Метафору тогда возможно представить как способ производства таких необычных сочетаний. Тогда же возможно, хотя и с известной долей категоричности, утверждать, что выражения «создание нового» и «создание метафоры» можно трактовать как тождественные. При этом добавим, что речь должна идти о производстве сочетаний, до этого не имевших места, не на основе принятых правил, а именно на основе их нарушения. Точнее говоря, нарушении одних правил при сохранении других. Если никакие правила вообще не нарушаются, то нет ни новизны, ни метафоры. Если нарушаются все правила – налицо бессмыслица.

Для описания механизма самого перехода снова воспользуемся идеями Витгенштейна: «А не случается ли, что и мы иногда играем, «устанавливая правила по ходу игры»? И даже меняя их – «по ходу игры»³. И, продолжив мысль, добавим: «И даже не предполагая, что мы устанавливаем

¹ Гаспаров Б. М. Язык, память, образ. С. 117.

² Ricoeur P. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. S. 133.

³ Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 118-119.

какие-то правила и знаем последствия их применения». Ключевой момент состоит здесь в ответе на вопрос: «Можно ли миновать операцию создания метафоры?» или «Возможно ли сказать то же, но иначе?». Если «Да», то в метафоре нет необходимости. Решение нам видится в тезисе Дэвидсона, «что метафору нельзя перефразировать» и «что это происходит не потому, что метафоры добавляют что-нибудь совершенно новое к буквальному выражению, а потому, что просто нечего перефразировать»¹. Как это понять?

Для начала следует предположить следующее: «А не перевернут ли в столь расхожих представлениях о роли метафоры весь строй рассуждений?» Не означает ли это, что только благодаря тому, что слово «любовь» мы столкнули со словом «роза», а слово «человек» – со словом «волк», появились на свет новые значения данных слов, а не наоборот? Не означает ли это, что во всех вышеописанных трактовках метафоры причину и следствие или форму и содержание неявно поменяли местами? Дело в том, что если исходить из установки, что новизна создается посредством необычного сочетания обычного, то становится очевидным следующий факт. В принципе неважно, скажем мы, что «человек – волк» или что «человек – свирепое и вероломное животное», главное в другом, произведем мы некое новое представление о человеке или произнесем тривиальность. Если произнесем тривиальность, значит сохраним обычное, привычное, общепринятое сочетание знаков, значений, мыслей и т.д., но тогда не найдем здесь ничего метафорического. Если же мы будем стараться породить по поводу характеристики человека некую новую мысль, то с неизбежностью будем стремиться к нестандартной комбинации элементов, эту новизну создающих. Поэтому, чем радикальнее движение по оси от банальности к оригинальности, тем сильнее потребность и неизбежность метафоризации. Чем более мысль оригинальна, тем более она метафорична. Если выражение «человек – вероломное животное» показывает человека в новом, неожиданном свете, то тем самым предполагает необычное сочетание идей по поводу человека, а значит уже метафорично. Если же данное высказывание сохраняет налет тривиальности, то претендующему на новизну с неизбежностью нужно сказать, что «человек-волк» или нечто в этом роде. Вот в каком смысле мы устанавливаем правило по ходу игры и почему здесь нечего перефразировать.

Но, как представляется, подлинная глубина мысли Дэвидсона в ином. Чтобы усилить тезис о необходимости и неустранимости метафоры следу-

¹ Дэвидсон Д. Что означают метафоры. С. 174.

ет совершить еще один радикальный шаг. Он касается оценки характеристики метафоры как отношения на основе подобия, аналогии или сходства. Возможно, что для целей установления формальных признаков, отличающих данную операцию от других, он верен, но для определения роли метафоры – ошибочен или порочен. Наш тезис таков: сначала метафора, а потом уже поиск отношений сходства, а не наоборот. Поэтому нет никакого сходства, которое могло бы мыслиться или предполагаться (пусть даже неявно) в качестве основания для сочетания значений слов «человек» и «волк», «любовь» и «роза» и т.д. А нет никакого сходства, как ни парадоксально, потому, что цель создания метафоры следует искать в ней самой. Иначе говоря, следует утверждать, что необычное сочетание изначально создается просто для того, чтобы произвести необычное сочетание. И не более того.

Конечно, атака на истолкование метафоры как подмечания сходства не нова. Вопрос в том, как избежать столь неизбежного скатывания в эту плоскость. Поэтому тезис о самоценности метафоры нуждается в прояснении. Мысль о том, что цель создания метафоры лежит в ней самой, означает, что ее «прямая» или «непосредственная» цель состоит в том, чтобы поразить воображение необычностью сочетания, а не произвести новое значение. Вот почему здесь нечего перефразировать в буквальном смысле слова, потому что первоначально никакого смысла, кроме эстетического, здесь просто нет и нет нужды его искать. Грубо говоря, сочетание «человек-волк» создано потому, что звучит красиво, а не потому, что есть какое-то сходство между волком и человеком. Поэтому на этой стадии рассуждений можно утверждать, что самоценность необычности сочетания является содержанием, а использование буквальных значений – формой.

Точнее будет сказать, что мы должны так проинтерпретировать операцию создания метафоры, чтобы ликвидировать любую возможность сохранения ее толкования как иносказания. Дело в том, что пока мы сохраняем представление о производстве новых значений как «прямой» цели создания метафоры, будет сохраняться и основание считать ее иносказанием. Но если полагать, что цель метафоры в ней самой, то с неизбежностью приходится считать, что так сказано именно потому, что иначе и нельзя сказать, а иначе сказать нельзя, потому что не будет звучать красиво и поражать воображение.

Этот тезис позволяет прояснить и проинтерпретировать рассуждения Рикера о роли воображения, изображения, образности в метафорическом процессе. Вполне справедливо утверждение французского философа, что роль метафоры состоит не только в столкновении значений, «но и в новом

предикативном значении, которое возникает из руин буквального значения, то есть значения, возникающего при опоре только на обыденные или распространенные лексические значения наших слов. Метафора не загадка, а решение загадки»¹. Именно на этапе введения семантической инновации возникает необходимость обратиться к анализу роли воображения, функция которого заключается в том, чтобы обеспечить создание новых конфигураций, сопровождая их с этой целью потоком образов. По Рикеру, это предполагает включение в семантику метафоры психологии воображения². Происходящий процесс, тем самым, может быть обозначен, в соответствии с идеями Романа Jakobson, на которые в данном случае опирается Рикер, как переключение с референциальной функции языка на поэтическую.

Этот тезис должен подчеркнуть, что данное переключение призвано изменить наше видение, но не с одних объектов на другие, а с одной функции языка на другую. Как отмечал Jakobson: «Поэтическое присутствует, когда слово ощущается как слово, а не только как представление называемого им объекта или как выброс эмоции, когда слова и их композиция, их значение, их внешняя и внутренняя форма приобретают вес и ценность сами по себе вместо того, чтобы безразлично относиться к реальности»³.

Но это означает следующее. В противовес взглядам Рикера нам кажется, что не только нет надобности применять идею сходства для интерпретации сути метафоры, но и нет нужды использовать для этих целей идею образности. Что бы там не говорилось, функция метафоры состоит отнюдь не в том, чтобы породить образы. Вернее, в этом нет необходимости. В противном случае нам не избежать нежелательных ассоциаций метафоры с наглядным образным представлением, призванным просто дополнить и облегчить понимание или толкование той или иной идеи. Как бы образы не трактовались, их наличие следует считать лишь чисто субъективной психологической особенностью деятельности либо творца, либо интерпретатора. Иначе говоря, сочетание «человек-волк» может сопровождаться потоком образов, а может и не сопровождаться. Для описания самого механизма действия метафоры в их использовании нет никакой необходимости. Забегая несколько вперед, можно утверждать, что если что

¹ Рикер П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение. // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990. С. 420-421.

² Там же. С. 429.

³ Jakobson P. Язык и бессознательное. М.: Гнозис, 1996. С. 30.

и должна провоцировать метафора, так это поток идей в процессе ее интерпретации.

Рискнем быть парадоксальными. В акте создания метафоры важно звучание, а не смысл. А для этой цели в процессе метафоризации используются чисто семиотические ресурсы. Грубо говоря, это могут быть просто любые сочетания любых знаков вне всякой необходимости в том, чтобы иметь какой-либо смысл или подразумевать его. Поэтому вполне справедливо, что нет нужды у поэта спрашивать, что означают его слова. Он – специалист по другим операциям. Что он хотел сказать, то и сказал. Как отметил Умберто Эко: «Автор не должен интерпретировать свое произведение. Либо он не должен писать роман, который по определению – машина-генератор интерпретаций»¹. По той же причине понятна последующая возможность практически бесконечного числа интерпретаций поэтической продукции. И не потому, что все они там потенциально заложены. А потому, во-первых, что изначальная функция метафоры, а любое произведение можно рассматривать как расширенную метафору, просто состояла в том, чтобы поразить воображение. Во-вторых, по этой же причине из созданного сочетания можно извлечь все что угодно. С какими из аспектов розы (шипами, цветом, формой стебля, листьев и цветка и т.д.) интерпретатор свяжет любовь, будет зависеть от различных контекстов восприятия метафоры. В-третьих, наращивание значений слова «любовь» и слова «роза» в процессе интерпретаций и производства новых метафор будет только способствовать появлению новых интерпретаций.

Такая трактовка природы метафорического процесса подводит нас к финальному аспекту наших рассуждений. В работах того же Рикера звучит мысль о необходимости дополнить семантическую теорию метафоры психологической теорией воображения. Позволим утверждать, что речь должна идти о несколько иной процедуре. Действительно метафоризация предполагает изменение правил по ходу игры, но суть этого изменения скорее в том, что в семантический процесс приходится включать или учитывать совершенно инородные процедуры, имеющие отношение более к прагматике или семиотике. Что толкает творца метафоры производить те, а не иные конфигурации, какие образы при этом будут вспыхивать в его воображении, остается тайной творческого процесса. Но последовательность процедур, описывающих задачи и механизм работы метафоры, видимо, должна принять следующий характер. Вернее, мы должны помыс-

¹ Эко У. Имя Розы. М.: Книжная палата, 1989. С. 428.

лить их следующим образом, если желаем придать этой операции статус необходимости.

На этом этапе, как нам представляется, стоит согласиться с Рикером в том, что «метафору следует считать скорее актом предикации, чем названия»¹. Но это означает, что метафора не устанавливает сходства и на этапе интерпретации, поскольку суть дела состоит не только в том, до метафоры не существовало никакого сходства между главным субъектом и модификатором и даже не в том, что между ними посредством метафоры устанавливается или обнаруживается сходство, а в том, что посредством данной операции те или иные признаки модификатора приписываются главному субъекту. Но происходит это отнюдь не потому, что между ними изначально существовало некое сходство, которое лишь стоило задним числом актуализировать актом метафоры. Логично предположить, что причину следует искать в расширении и обогащении опыта человеческого существования. Иначе говоря, не потому «любовь есть роза», что в них есть и всегда было (потенциальное) сходство, а потому что до этой операции такой опыт просто не имел места или никто даже и не предполагал, что любовь можно увидеть в таком свете. В противном случае нам не избежать регресса к истолкованию метафоры как вторичной процедуры.

Если говорить о финальном шаге в характеристике эвристического потенциала метафоры, его надлежит связать с процедурой интерпретации. Суть такой интерпретации заключается в поиске новых значений, которые производятся актом метафоры. Причем стоит подчеркнуть, что следует говорить именно о производстве, а не открытии таких значений. Эта операция также является серьезной и самостоятельной процедурой, которая вполне может быть разделена по времени с операцией создания метафоры. Понятно, что раз создание метафоры заключается лишь в необычном столкновении обычного, то, что (какие именно значения) будет извлечено из этого акта, априори утверждать нельзя.

Естественно, что здесь есть различие между художественным и научным творчеством. Будем брать их с известной долей условности как некоторые полюсы новаторской деятельности. Противопоставить их можно следующим образом. То, что для одного является целью, для другого остается лишь средством. Иначе говоря, если в первом виде новаторства производство метафор самоценно, а их интерпретация или производство значений часто становится непреднамеренным следствием художествен-

¹ Рикер П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение. С. 433.

ной деятельности, то во втором виде метафорический процесс сам является средством для получения новых значений, которые являются целью научной деятельности. Но, тем не менее, и в том, и в другом случае, логично предположить один и тот же набор и последовательность операций. Не будем снова воспроизводить весь строй рассуждений, связанных с определением статуса метафоры как операции, а не вида значений (метафорического в противовес буквальному), а также как операции, посредством которой происходит заимствование значений у модификатора для приращения значений у главного субъекта. Не будем останавливаться на самом по себе любопытном моменте, связанном с предварительным расшатыванием устоявшихся значений (особенно в плане научного творчества), что облегчает процесс производства и восприятия метафор.

Отметим и повторим еще раз одно. В процессе производства нового значения (или новой идеи) с необходимостью следует предположить наличие операции, которая сама по себе к такому производству никакого отношения не имеет. При этом не важно, будет она осознаваться или нет, затягиваться во времени или быть мимолетной. Важно то, что она будет представлять собой необычное сочетание привычных компонентов, суть и назначение которого состоит просто в том, что оно поражает воображение. И не более того. Но это не просто нарушение правил, поскольку эффект метафоры предполагает нарушение одних правил при строгом соблюдении других. Рорти справедливо заметил, что язык, состоящий из одних метафор, был бы просто журчанием¹. Это такое нарушение, которое призвано произвести эффект потрясения, возбуждения, желания снова и снова повторять созданные сочетания, чтобы продлить удовольствие. Возбуждение от необычного сочетания следует в данном случае рассматривать не только как субъективный психологический момент творчества, а как единственно возможный индикатор, фиксирующий как сам факт необычного сочетания или метафоры, так и его эффективность или удачность метафоры. Иначе говоря, только по наличию метафор автор сможет определить, создал он нечто новое или нет. Как следствие, будет иметь место психологическая (а может и не только) потребность постоянно повторять поражающее сочетание.

Здесь следует прояснить еще один аспект. Дело в том, что процесс создания метафор зачастую трактуют как процесс коммуникации адресата и адресанта. При таком подходе метафора, конечно, предстает созданием оригинальных идей, но всего лишь для читателя, а не для автора. Тогда

¹ Рорти Р. Случайность, ирония, солидарность. С. 68.

она остается загадкой, созданной автором и посланной читателю для дешифровки. Тогда все вышеприведенные контраргументы в конечном счете сохраняют свое значение. Поэтому если в трактовке метафоры и можно оперировать дискурсом коммуникации, то стоит говорить скорее об автокоммуникации, когда автор отправляет сообщение сам себе и посылает его с целью определить и убедиться, создал ли он нечто новое или произвел банальность. Это не означает отрицания факта, что интерпретатором метафор может быть читатель. Это означает, что не следует трактовать метафору как загадку, намеренно созданную автором и заранее знающим ее разгадку.

Поэтому, повторим еще раз, сама по себе эта операция за пределами вызванного ей эмоционального состояния никакого смысла не имеет и не несет. Результат являет собой то, что потом будет называться «безумной идеей», но, по сути, представляет собой сочетание, которое осуществлено просто потому, что поразило воображение. Тем самым мы должны предполагать, что приращение значений или семантический сдвиг является процедурой, которая осуществляется на следующей стадии, задним числом и действительно представляет собой процесс интерпретации произведенного сочетания. Это означает также, что мы должны допускать в структуре производства нового значения или в семантическом процессе наличие или вторжение инородной операции, более связанной с прагматикой (если под этим понимать сочетание знаков, призванное производить не смысл, а эмоциональное состояние у творца или интерпретатора) и представляющей собой такую комбинацию элементов, которая создана сама ради себя. Образно говоря, для создания нового смысла необходимо включение в структуру его производства элемента бессмыслицы. Это конечно не означает, что творец совершенно не ведает, что творит. Но интерпретации, им предложенные, не следует считать обладающими привилегированным статусом. Это всего лишь одни из возможных интерпретаций (возможно не самых удачных). В противном случае мы не сможем помыслить ни эффект новизны, ни необходимость применения метафоры.

Что касается характеристики последней стадии в этом процессе, а именно стадии интерпретации, то она сама нуждается в интерпретации. Раз был высказан тезис, что метафора сама по себе призвана произвести чисто эстетический эффект, то необходимость интерпретации становится понятной. Но здесь снова становится вполне правомерным актуализация вопроса, не ведет ли потребность истолкования к возрождению взгляда на метафору как на иносказание. Представляется, что ответ должен носить следующий характер. Во-первых, именно в силу чисто эстетического эф-

фекта самой метафоры возможно множество самых разнообразных интерпретаций. Что будет использовано в модификаторе для приращения значений в главном субъекте, априори сказать нельзя. Косвенным подтверждением может служить неоднократно имевший место в истории мысли факт несовпадения и даже противоположности трактовок учениками идей своего учителя. Поэтому заменить метафору нельзя ничем. Во-вторых, если метафора есть воплощение новизны, то, как бы не строилось сочетание значений, раз оно притязает на новизну, значит будет сохранять метафоричность. Повторим еще раз. Скажем ли мы, что «человек – волк» или что «человек – свирепое и вероломное животное», главное состоит в том, произведем мы некое новое представление о человеке или произнесем тривиальность. Но если и то, и другое выражение притязают на новизну, то в равной мере нуждаются в истолковании. Потому интерпретация предполагает не иносказание, а процедуру, которую можно назвать разворачиванием метафоры. Необходима она как раз с целью открытия новых интересных значений. С этой позиции трактовать метафору как аналогию или иносказание значило бы ставить телегу вперед лошади или подгонять процесс под полученный результат.

В заключение можно утверждать, что если это так, то использование метафор в духе рекомендаций Аристотеля как раз можно считать вторичной процедурой. Как справедливо указывал великий мыслитель, предполагая намеренность употребления метафор, «следует так или иначе смешивать одно с другим: с одной стороны, слова редкие, переносные, украшательные и иные вышеперечисленные сделают речь не обыденной и не низкой; с другой стороны, слова общеупотребительные [придадут ей] ясность»¹. Но стоит указать, что, скорее всего, и здесь вторичность метафоры только кажущаяся. Ведь производство значений или новых значений не является ни единственной, ни основной целью языка. А если это так, то правомерно утверждать следующее. Раз для целей популяризации тех или иных идей следует использовать яркие образы, их надлежит использовать. Иначе не будет достигнута искомый эффект. Но тогда применение образов вторично только по отношению к цели создания новых идей. Если же целью является их популяризация, то наличие ярких образов просто необходимо. То же можно сказать и по поводу функций метафоры. Если желаемый эффект достигается посредством метафоры, значит она необходима и необходима именно она.

¹ *Аристотель. Поэтика. С. 671.*

Таковы возможные выводы. Каковы же следствия? С одной стороны, мы можем говорить об универсальности применения операции метафоры и связывать ее не только с производством новых значений, но и с любым порождением нового и не только в сфере языка (или дискурса), но и в любой знаковой системе. Если руководствоваться мыслью Жака Деррида, что нет ничего внешнего тексту, то мы можем использовать идею метафоры для описания новаций в любой сфере человеческого бытия. Ведь человеческое действие также можно уподобить знаковой системе и представить его как комбинацию некоторого набора элементов посредством парадигматических и синтагматических отношений. Но тогда оригинальное сочетание этих элементов вполне может приобрести статус метафоры.

С другой стороны, резонно спросить: «Не ведет ли такая универсализация к растворению всех комбинаторных процессов в метафоре?» Действительно отмечено, что современная мысль все языковые тропы свела к метафоре и метонимии. Согласно идеям Якобсона можно говорить о двух определяющих направлениях языковых действий. «Дискурс, – как подчеркивал Якобсон, – может развиваться в соответствии с двумя семантическими линиями: одна тема может вести к другой либо через сходство, либо через смежность»¹. Если же принять идеи современного отечественного литературоведа и лингвиста Бориса Гаспарова, что первичной единицей владения языком является т.н. коммуникативный фрагмент или отрезок речи неопределенной длины, который хранится и фиксируется в памяти говорящего, и что речь осуществляется посредством столь же произвольного сочетания кусков подручного языкового материала, то метафоричность в той или иной степени становится не отклонением от нормы, а способом построения речи как таковой. Кроме того, действительно, попытка строить теорию метафоры в контексте производства новаций ведет к отождествлению этих двух процедур.

Возможно, что это цена, которую неизбежно приходится платить за придание метафоре эвристического потенциала. Конечно, не всякое сочетание элементов метафорично и, возможно, не все новое связано с производством именно метафор и не всякое необычное сочетание метафорично. Те или иные сочетания вполне могут быть интерпретированы как бессмыслица, хотя тоже лишь в определенном контексте. Рассуждения, представленные в данной статье, более выполняют задачу определения пути, по которому стоит двигаться, чтобы придать метафоре статус необходи-

¹ Якобсон Р. Язык и бессознательное. С. 46.

мости. Вот здесь правомерно настаивать, что предложенное направление видится единственной или определяющей альтернативой.

Что касается локализации метафоры как особой операции, то возможны следующие варианты решения данной задачи. Признавая ее универсальность как общий контекст любых современных рассуждений о характере языковой деятельности, правомерно представить (что уже имеет место) те или иные операции (языковые тропы, в частности) как типы метафоры. Столь же возможно ограничить сферу ее применения локализацией ее функций. Допустимо по аналогии с различением литературы и литературности, нарратива и нарративности разводить метафору и метафоричность по степени наличия или отсутствия соответствующих признаков. Столь же допустимо по аналогии с различением глубинных и поверхностных структур разработка операций, позволяющих, с одной стороны, усматривать в тех или иных сочетаниях скрытые метафоры, а с другой стороны, наоборот, обнаруживать в сочетаниях, кажущихся на поверхности метафорами, проявление и присутствие совершенно иных процедур.

В любом случае по поводу метафоры видимо можно говорить то же, что по аналогичному поводу сказано о месте нарратива. «Нарративы подобно «великим» или «мета» концептам, таким как язык или разум, перестают светить отраженным светом специфических дисциплинарных, институциональных или методологических сфер и сами становятся источником всеозаряющего воздействия. Рассказ – это уже не вещь в свете прожектора, а лампа, благодаря которой видятся вещи»¹. Перефразируя последнюю мысль, правомерно предполагать, что теперь и метафора приобретает статус такой же лампы, в свете которой открываются вещи как таковые.

4. Обоснование культурно-семиотического подхода к истории в философии Эрнста Кассирера (И. В. Дёмин)

Эрнст Кассирер является одним из родоначальников семиотического подхода к пониманию истории. В работах «Философия символических форм» и «Опыт о человеке» он раскрывает знаково-символическую природу исторического источника и по-новому решает некоторые ключевые вопросы философии и методологии истории (о специфике исторического

¹ *Kreiwirth M.* Tell Me a story. The narrativist turn in the Human Sciences // *Constructive criticism. The Human Sciences in the Age of Theory* / ed. by M. Kreiwirth and T. Carmichael. Univ. of Toronto press, 1995. P. 62.

познания, об исторической объективности и исторической истине и т.д.). Однако этим значение его работ для постметафизической философии истории не исчерпывается. Кассирер переносит вопрос об истории из области спекулятивной философии в сферу семиотически ориентированной философии культуры, во многом предвосхищая исследования Р. Дж. Коллингвуда, Г.-Г. Гадамера, Х. Уайта, А. Данто, Ф. Анкерсмита. С именем Эрнста Кассирера связан окончательный переход от классической (метафизической) философии истории – к постметафизической.

Кассирер принимает исходные установки и антиметафизическую направленность кантовского и неокантианского критицизма. Дуализм бытия и становления, неизменного и изменчивого в контексте кантовской критической философии, как известно, приобретает *логический*, а не онтологический (метафизический) смысл: «Мы уже не говорим более о двух мирах – абсолютно изменчивом и абсолютно неизменном. Субстанция и изменение рассматриваются не как различные *области* бытия, а как категории – условия и предпосылки нашего эмпирического знания»¹ (курсив Кассирера – И. Д.). При этом подчёркивается, что неправомерно отождествлять мир природы с неизменным «бытием», а мир истории рассматривать исключительно как область «становления». Историческая реальность не может быть истолкована в терминах одних лишь изменений, но всегда предполагает также неизменный, «субстанциальный» элемент. В этой связи известное высказывание Ортеги-и-Гассета (*Человек не имеет природы, все, что он имеет – это история*²) перефразируется Кассирером так: «Человек имеет историю как раз потому, что имеет природу»³. И действительно, история (историописание) невозможна без допущений относительно сущности человека, государства, искусства и т.д. Кассирер дистанцируется не только от субстанциализма классической философии, но и от антисубстанциализма, последовательно отстаивая установку кантовского критицизма, суть которой сводится к воздержанию от высказываний о реальности «самой по себе».

Разделяя исходные презумпции кантовского критицизма, Кассирер переносит акцент с критики разума на критику культуры: «Задача критики познания расширяется <...> до задачи критики культуры»⁴. Философия,

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 644.

² Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь Мир, 1997. С. 467.

³ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 644-645.

⁴ Свасьян К. А. Философия символических форм Э. Кассирера. Ереван: АН АрмССР, 1989. С. 72.

согласно Кассиреру, возможна лишь как философия (критика) культуры, а последняя предстаёт в качестве «философии символических форм»: «Если культура выражается в творении идеальных образных миров, определенных символических форм, то цель философии заключается не в возвращении к тому, что было до них, а в том, чтобы понять и осмыслить их фундаментальный формообразующий принцип»¹. Под «символической формой» Кассирер понимает «всякую энергию духа, через которую некое духовное смысловое содержание связывается с конкретным чувственным знаком и внутренне присваивается этому знаку»². Философия культуры как философия символических форм фактически приобретает статус «первой философии»³.

Попытку выйти за пределы культуры и философии культуры, постичь действительность «саму по себе», вне её символических форм, Кассирер квалифицирует как «мистицизм». Вопрос о том, есть ли реальность сама по себе (вне символического универсума культуры) и какова эта реальность, не может быть поставлен в контексте критической философии: «Для философии, свершающей себя лишь в понятийной строгости и ясности дискурсивной мысли, доступ в рай мистицизма, в рай чистой непосредственности закрыт»⁴.

Наиболее фундаментальной философской предпосылкой рассуждений Кассирера об истории, историческом познании и историческом факте выступает принцип тождества исторического бытия и исторического сознания. Данный принцип в той или иной интерпретации разделяли такие философы, как Гегель, Дильтей, Кроче, Карсавин, Коллингвуд, Гадамер. Во всех случаях в качестве исходного принимается тезис о том, что история (исторический процесс) не есть нечто самодостаточное по отношению к историческому сознанию субъекта, но является одним из проявлений актуальной жизни духа/человеческой культуры. Следуя такому пониманию истории, Кассирер подчёркивает, что «историческое мышление – это не воспроизведение, а, напротив, сам действительный исторический про-

¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 47.

² Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 394.

³ Кун Х. Философия культуры Эрнста Кассирера // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 616.

⁴ Цит. по: Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1980. С. 66.

цесс»¹. Обращение к истории проистекает не из праздного любопытства, но представляет собой одно из существенных проявлений жизни человека и культуры.

Трактовка исторического факта и историописания у Кассирера определяется критическим дистанцированием от двух методологических установок, которые были характерны для исторической науки и философии истории второй половины XIX – начала XX вв. Речь идёт о *натурализме* и *психологизме*. В качестве примеров натурализма и психологизма в историческом познании Кассирер приводит концепции Ипполита Тэна и Карла Лампрехта. При этом психологизм (сведение истории к психологии) можно рассматривать как одну из версий натурализма, понятого в широком смысле слова. В этом вопросе Кассирер продолжает линию Риккерта, который стремился обосновать автономию исторического познания, его несводимость к познанию естественнонаучному². Однако, разделяя исходную установку Риккерта, Кассирер предлагает иной вариант решения проблемы специфики исторического познания³.

Наряду с критикой натурализма, одним из определяющих мотивов философско-исторических изысканий Кассирера становится стремление отмежеваться от философии истории спекулятивного типа. Теория истории, согласно Кассиреру, должна разрабатываться в контексте философии культуры как «философии символических форм». Семиотически ориентированная философия истории не нуждается в рассмотрении традиционных вопросов спекулятивной философии истории (о смысле и цели истории, о факторах и «движущих силах» исторического развития и т.д.), она ставит перед собой гораздо более простую и скромную задачу: «пытается определить место исторического знания в организме человеческой цивилизации»⁴. В этой связи на первый план выходят вопросы о специфике исторического факта, основаниях отбора фактов и способах их интерпретации.

История (историописание), наряду с искусством, рассматривается Кассирером в качестве мощного инструмента исследования человеческой

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 657.

² См.: Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.

³ Подробнее о месте Кассирера в истории неокантианского движения см.: Лосев А. Ф. Теория мифического мышления у Э. Кассирера // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 730-760; Вейнмейстер А. В. Эрнст Кассирер – неокантианец? // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 4 (30). Ч. III. С. 32-35.

⁴ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 682.

природы, «органа нашего самопознания», и «необходимого инструмента построения нашей человеческой Вселенной»¹. Тезис о том, что историческое познание по своей сути есть самопознание, является едва ли не общепринятым в литературе по философии и методологии истории², однако, у Кассирера данная мысль получает новое, не вполне привычное звучание. Речь идёт не о том, что историческое знание позволяет нам глубже проникнуть в некую изначально данную «природу» человека (безотносительно к тому, как мы её понимаем), но о том, что человек живёт не в физической, но в символической вселенной и сам является «символическим животным»³. Иными словами, «сущность» человека усматривается не в той или иной его характеристике (разумность, социальность и т.д.), но в его способности создавать, понимать и интерпретировать символы культуры. Историописание – это одна из тех областей, где символическая природа человеческого существа проявляется с наибольшей отчётливостью.

Важное место в культурно-семиотической концепции Кассирера занимает переосмысление понятия исторического факта. Специфику исторического познания по сравнению с естествознанием традиционно усматривали либо в онтологическом статусе его объекта (Дильтей), либо в особой логике образования понятий и индивидуализирующем, идеографическом методе, в способах объяснения и описания исторических событий (Риккерт, Виндельбанд). Кассирер одним из первых обратил внимание на фундаментальное различие между историческим и естественнонаучным фактом, выявил семиотическую природу исторического источника.

История (историописание), как и естествознание, начинается с фактов, и в этом смысле факты – «не только начало, но и цель, альфа и омега

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 683.

² См.: Дёмин И. В. Обоснование методологии исторического познания в метафизике всеединства Л. П. Карсавина // Аспирантский вестник Поволжья. 2015. № 3-4. С. 87-94; Дёмин И. В. Трактовка соотношения прошлого и настоящего в историософии Карсавина и в экзистенциальной аналитике Хайдеггера // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 4. С. 56-66.

³ Подробнее о трактовке человека в философии Кассирера см.: Малинкин А. Н. Эрнст Кассирер // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 724-729; Вейнмейстер А. В. Концепции символической интерпретации культуры (Э. Кассирер, А. Ф. Лосев). СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет сервиса и экономики, 2012; Демидова М. В. Человек как «Animal Symbolicum» в философии культуры Э. Кассирера: историко-философский анализ. Дисс. ... канд. филос. наук. Саратов, 2007.

всего исторического знания»¹. Однако процедуры установления фактов в истории и естествознании фундаментально различны. Естественнонаучный факт устанавливается посредством наблюдений и экспериментов. «Если физик сомневается в результатах эксперимента, он может повторить и уточнить его. Его объекты присутствуют в каждый данный момент в готовности к ответам на его вопросы»². Историк же такой возможности лишён, так как его факты принадлежат прошлому, а «прошлое ушло безвозвратно, его нельзя восстановить, нельзя побудить к новой жизни в простом физическом, объективном смысле»³. Отправная точка исторического познания – не эмпирическое наблюдение, а «идеальное воссоздание», реконструкция⁴. Историк *реконструирует* прошлое (тот или иной его фрагмент) на основании «следов» (источников), которые наличествуют в настоящем. Сам по себе этот тезис не является чем-то принципиально новым для философии истории и теории историописания. Новизна концепции Кассирера заключается в том, как именно трактуется историческая реконструкция.

Историк, в отличие от естествоиспытателя, не имеет непосредственного доступа к реальности прошлого, его задача – «вспомнить» прошлое, дать ему новое, идеальное существование. Всякий факт (как исторический, так и естественнонаучный) является ответом на поставленный исследователем вопрос. Однако предмет исторического познания, в отличие от познания естественнонаучного, недоступен непосредственному наблюдению, историк «не может стать лицом к лицу с самими событиями, не может проникнуть в формы прежней жизни»⁵.

Непосредственными объектами исторического познания выступают не вещи и события, а документы и артефакты, то есть *исторические источники*. Исторический источник не является физическим объектом в привычном смысле этого слова. Исторический источник – это *знак* или символ. «Только через посредство и вмешательство этих символических данных можно понять реальные исторические данные – события и людей прошлого»⁶. Первоочередная задача историка состоит в том, чтобы научиться понимать эти символы. Реконструкция событий прошлого осуществляется историком не иначе, как посредством понимания и интерпрета-

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 646.

² Там же. С. 647.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 647-648.

ции исторических источников – текстов и материальных артефактов. «В истории интерпретация символов предшествует собиранию фактов, а без такой интерпретации приблизиться к исторической истине нельзя»¹. Историк, таким образом, имеет дело не с миром физических объектов, а с семиотическим универсумом культуры – миром символов.

Полемизируя с Генрихом Риккертом, Кассирер подчёркивает, что главное отличие исторического познания от естественнонаучного заключается не в логике (то есть способе образования понятий), а в самой природе исторического факта. Задача раскрытия специфики исторического познания не решается посредством построения новой «логики истории», она достигается путём раскрытия знаково-символической природы исторического источника и исторического факта. «Историческая и естественнонаучная мысль, – отмечает Кассирер, – различимы не по их логической форме, а по их целям и содержанию. При описании этого различия недостаточно сказать, что ученый имеет дело с объектами настоящего, а историк – с объектами прошлого: такое различие будет ошибочным»². Не всякое познание прошлого можно считать *историческим* познанием³. Так, историческая геология или палеонтология – это науки о прошлом, но это не *исторические* науки. Хотя предметом геологии и палеонтологии выступает прошлое (в том числе и *единичные* события прошлого), эти науки относятся к области *естествознания*, а так называемая естественная история не является историей в собственном смысле слова.

Возражая Риккерт, Кассирер пишет: «Геолог, описывающий разные состояния земли в различные геологические периоды, также сообщает о конкретных и уникальных событиях. Эти события неповторимы, их нельзя наблюдать в том же виде в другое время. В этом отношении описание геолога не отличается от исторического описания»⁴. Несмотря на это, никто не станет сомневаться в принципиальном отличии истории от геологии и других естественных наук.

Специфика исторического исследования, согласно Кассиреру, не в том, что его объектом является прошлое, и даже не в том, что оно нацелено на реконструкцию индивидуального (уникальных и неповторимых событий), а в том, что оно имеет дело с символическим универсумом человеческой культуры. Геолог и палеонтолог также реконструируют прошлое, однако, историческое познание – это не только эмпирическая, но

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 670.

² Там же. С. 649.

³ Стоит отметить, что с этим тезисом Кассирера согласился бы и Риккерт.

⁴ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 661.

также *символическая* реконструкция. Для решения этой задачи историк может использовать естественнонаучные методы, однако, историописание никогда не сводится к процедуре установления и объяснения фактов на основе методов естествознания. «Нет ни одного объекта, свободного от законов природы. В этом смысле исторические объекты не представляют собой особой отдельной и самодостаточной реальности: они воплощены в виде физических объектов. Но несмотря на такую воплощенность, они принадлежат, так сказать, более высоким сферам»¹. То, что сообщает вещам и событиям специфически *исторический* смысл, неуловимо с помощью методов естествознания. Историческое значение источника не лежит на поверхности, оно должно быть раскрыто в процессе интерпретации. Раскрыть историческое значение того или иного текста/артефакта – значит поместить его в контекст символического универсума культуры, что предполагает использование специфической методологии и терминологического аппарата семиотики и семиотически ориентированной философии культуры.

Историк, в отличие от геолога или палеонтолога, «должен научиться читать и интерпретировать документы и памятники не только как мертвые остатки прошлого, но как его живые послания – послания, адресованные нам, но написанные на своем собственном языке»². Это сближает деятельность историка с деятельностью лингвиста, филолога и литературоведа. Кассирер усматривает принципиальное сходство в работе историка и филолога в том, что оба они – в ходе интерпретации – делают понятными тексты, написанные на ином, неизвестном (полностью или частично) нам языке. Историк, согласно Кассиреру, «гораздо более лингвист, чем естествоиспытатель»³, поскольку главная его задача заключается в расшифровке семиотического кода источника.

Исторический источник в контексте культурно-семиотической концепции Кассирера рассматривается в качестве послания/сообщения, адресованного нам, но написанного на неизвестном нам языке. Задача историка – расшифровка, декодирование этого сообщения, перевод текста с языка прошлого на язык настоящего. Историк выступает в роли *переводчика* с языка прошлого на язык настоящего. Такое понимание историописания предполагает, что историк делает всё то же, что и естествоиспытатель, изучающий прошлое, но историк делает также и нечто *сверх этого*.

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 649.

² Там же. С. 650.

³ Там же.

Здесь становится отчётливо видно расхождение Кассирера с философско-исторической концепцией Риккерта. Если Риккерт полагал, что историк и естествоиспытатель имеют разные *познавательные цели* и руководствуются разными *методами* (точнее, разными логическими схемами), то Кассирер исходит из того, что историописание *включает* в себя естественнонаучную реконструкцию прошлого, но не исчерпывается ею. Культура (культурно-исторический мир) в концепции Кассирера – не особая область действительности, реально существующая наряду с миром природы, но это и не просто специфический предмет познания, конструируемый с помощью индивидуализирующего метода и отнесения к ценностям. Культура – это знаково-символический универсум, который не противостоит миру природы, изучаемому естествознанием, но в определённом смысле *включает* его в себя.

Рассмотрев вопрос о специфике исторического познания, Кассирер обращается к другой значимой методологической проблеме. Речь идёт об основаниях отбора исторических фактов. Как осуществляется отбор исторических фактов, иными словами, какие факты прошлого заслуживают внимания историка, а какие – нет?

Кассирер рассматривает два распространённых ответа на этот вопрос. Один из них был предложен Генрихом Риккертом, другой – Эдуардом Мейером. Риккерт полагал, что историк должен руководствоваться определенной системой формальных ценностей и использовать её в процессе отбора фактов. Согласно Мейеру, факт становится исторически значимым, если он имеет существенные последствия для настоящего. Оба ответа представляются Кассиреру неполными и недостаточными. Дело в том, что исторический универсум – это универсум символический, в историческом познании «физически и практически малозначительное может иметь огромное семантическое значение»¹. Кассирер подчёркивает, что исторические факты – это характерные факты, поскольку «в истории – и в истории народов, и в истории индивидов – мы вовсе не исследуем поступки и действия сами по себе: в этих поступках усматривается выражение характера»². Тот или иной факт биографии исторического деятеля может представляться незначительным с «объективистской» точки зрения, но он может оказаться весьма значимым для понимания личности этого деятеля, духа эпохи и т.д. Бесполезно поэтому спрашивать о том, какие «объективные», реальные последствия имело то или иное историческое событие, по-

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 671.

² Там же.

скольку в мире истории всякое событие понимается и интерпретируется его современниками и потомками и только в силу этого оно может иметь какое-либо значение и оказывать влияние на последующий ход событий. Способы и характер интерпретации событий и текстов, в свою очередь, зависят от типа культуры, господствующих культурных кодов.

Кассирер, вслед за Шлегелем, рассматривает историописание в качестве «пророчества, обращённого в прошлое». Пророчество о прошлом означает «разоблачение его тайной, скрытой жизни»¹. Историческое знание – это знание о прошлом, которое нельзя экстраполировать в будущее, однако, как подчёркивает Кассирер, новое понимание прошлого открывает новую перспективу будущего, что в свою очередь, становится стимулом интеллектуальной и социальной жизни.

В культурно-семиотической концепции Кассирера подчёркивается неразрывная связь исторического познания с контекстом/контекстами настоящего. Историческое знание представляет собой ответы на определённые вопросы, но сами вопросы порождены и продиктованы настоящим, современным культурным, интеллектуальным, мировоззренческим, социально-политическим контекстом.

Рассматривая вопрос о соотношении прошлого и настоящего и о месте исторического знания в контексте культуры и социального бытия, Кассирер обращается к концепциям Б. Кроче и Ф. Ницше, которые противоположным образом решали указанную проблему. Бенедетто Кроче отождествлял реальность как таковую с *исторической реальностью* и рассматривал всякое знание в качестве модификации исторического знания. В то же время всякая история рассматривалась Кроче как актуальная (современная) история. Такая позиция («абсолютный историзм») связана с утверждением приоритета «исторической» точки зрения и экспансией исторического метода на область естествознания. Фридрих Ницше, напротив, ставил вопрос о «пользе и вреде истории для жизни», о границах исторического метода и необходимости забвения и «неисторической» точки зрения².

Не принимая позицию абсолютного историзма Кроче, Кассирер в то же время выступает против искусственного разграничения «жизни действия» и «жизни мысли», которое негласно предполагается в философии

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 651.

² См.: Дёмин И. В. Ф. Ницше и постметафизическая философия истории // Клио. 2014. № 6 (60). С. 3-7.

Ницше¹. Осознание прошлого «должно дать более свободный взгляд на настоящее и усилить нашу ответственность перед будущим»². Необходимость исторического знания Кассирер связывает с тем, что «человек не может сформировать будущее, не зная условий настоящего и своей ограниченности прошлым»³. Ограниченность прошлым в данном случае – не досадная помеха, которую следует преодолеть, но горизонт нашего видения и понимания.

Специфика исторического познания и историописания демонстрируется Кассирером на материале истории философии. С одной стороны, невозможно написать историю философии без чёткого представления о том, что такое философия (без понимания её «сущности»), с другой стороны, само понятие философии меняется и пересматривается, а «факты философского прошлого учений и систем великих мыслителей не имеют никакого значения без их интерпретации»⁴. Это означает, что всякая история вообще и история философии в частности с неизбежностью переписывается в свете нового понимания настоящего и новых перспектив будущего, которые, в свою очередь, открываются благодаря новым интерпретациям прошлого.

Человек обладает историей и является носителем исторического сознания лишь потому, что ему присущ проективный способ существования, а будущее является открытым горизонтом возможностей. «“Историей”, – пишет Кассирер, – обладает только желающее и действующее, выходящее в будущее и определяющее его своей волей существо, познающее историю только потому, что постоянно ее производит»⁵. Процесс переинтерпретации (переписывания) истории никогда не останавливается: «Как только в познании возникает новое видение, новый взгляд на вещи, так мы должны пересматривать наши суждения»⁶. Важно подчеркнуть, что данный тезис относится не только к «истории идей», но к любой истории. Не только история философии или искусства переписывается и переинтерпретируется в свете нового понимания философии и искусства, но и история политических (и каких-либо иных) событий зависит от нашей

¹ Подробнее об этом см.: *Соболева М. Е.* Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001.

² *Кассирер Э.* Опыт о человеке. С. 652.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 653.

⁵ *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 144.

⁶ *Кассирер Э.* Опыт о человеке. С. 653.

концепции людей, которые в них вовлечены¹. «Как только мы увидим индивидов в новом свете, мы должны изменить и наше понимание событий»².

Предложенная Кассирером трактовка историописания имеет много общего с философской герменевтикой Гадамера, в которой также отвергается идеал «объективной», единственно верной интерпретации истории. Множественность исторических интерпретаций одних и тех же исторических текстов и событий не является свидетельством ущербности исторического знания по сравнению с естественнонаучным, эта множественность имеет позитивное значение, является способом самопознания и самоосмысления человека и культуры.

Решающее значение для понимания специфики исторического познания имеет тот факт, что «сознание историка относится к своему объекту иначе, чем сознание физика или натуралиста»³. Исторический объект (будь то исторический текст или артефакт) не является чем-то самотождественным и неизменным, его нельзя мыслить по аналогии с физическим объектом, который сохраняется и существует благодаря силе инерции. Физическая вещь «сохраняет свою природу, пока не изменяется или не разрушается действием внешних сил»⁴, совсем иначе обстоит дело с артефактами культуры. «Их реальное бытие не физическое, а символическое; такая реальность постоянно требует истолкования и переистолкования»⁵. Историческое как историческое не сохраняется в силу инерции, чтобы сохраниться, оно должно постоянно возобновляться и восстанавливаться, реконструироваться. Это достигается в процессе интерпретации/переинтерпретации исторических источников, текстов и артефактов прошлого.

Физические объекты сохраняют своё существование независимо от деятельности учёного, исторические же объекты существуют лишь в актах интерпретации/переинтерпретации, они существуют лишь до тех пор, пока о них помнят, причём «акт припоминания должен быть непрерывным и продолжающимся»⁶. Историк, в отличие от естествоиспытателя, не может просто наблюдать свои объекты, он должен их сохранять, удерживать в памяти и в бытии, всякий раз «оживлять» их в процессе интерпретации.

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 653.

² Там же. С. 655.

³ Там же. С. 658.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

«Чтобы овладеть миром культуры, нужно постоянно восстанавливать его в исторической памяти. Но удержание в памяти – не простой акт воспроизведения. Это новый интеллектуальный синтез – конструктивный акт»¹. Быть для исторического объекта – значит быть удерживаемым в памяти. В этом смысле историописание неотделимо от постоянного усилия удержания в памяти и возобновления в бытии того, чему всякий раз угрожает опасность забвения и исчезновения (не только физического, но в первую очередь символического).

Такая трактовка исторического объекта как «удерживаемого в памяти» и нуждающегося в возобновлении, а истории – как всякий раз переписываемой и переинтерпретируемой позволяет Кассиреру по-новому поставить традиционный вопрос об объективности исторического знания. Та форма объективности, которая может быть присуща истории, не имеет ничего общего с идеалом классического естествознания, ориентированного на последовательное устранение «антропологических» элементов из результатов познания.

Идеал естественнонаучной объективности выражается формулой: «чтобы изучать природу, открывать и формулировать законы природы, мы должны забыть человека»². В отличие от естествознания, история по самой своей природе антропоморфна и «антропологична». История «может жить и дышать только в человеческом мире»³, она является формой самопознания человека, а не просто знанием внешних фактов или событий. Тезис о сущностной антропоморфности истории не означает, что приоритетное значение для историка имеет индивидуальное Я. Историческое сознание антропоморфно, но совсем не обязательно эгоцентрично. Суть исторического сознания Кассирер выражает с помощью парадоксальной формулы: история стремится к «объективному антропоморфизму»⁴.

Подведём итог. Своеобразие философско-исторической концепции Кассирера связано с новым ракурсом рассмотрения традиционных вопросов философии истории и методологии исторического познания. В центре внимания Кассирера – не вопрос о том, что представляет собой исторический процесс и даже не вопрос о том, как возможно (объективное) историческое познание, решающее значение в его концепции приобретает вопрос о специфике историописания как формы самопознания человека.

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 659.

² Там же. С. 665.

³ Там же.

⁴ Там же.

Кассирер обосновал тезис о знаково-символической природе исторического универсума, предвосхитив тем самым ключевые идеи постметафизической лингвистически ориентированной философии истории второй половины XX века.

Глава III. Семиотика и историческое сознание

1. Знаковые события в истории культуры (В. А. Конев)

Две модели исторического развития постоянно присутствуют с момента утверждения в историографии идеи историзма – цикличность и линейность.

Представление о цикличности исторического развития возникает как следствие естественного понимания повторяемости всякого жизненного пути. Цикл жизни от рождения до смерти, повторяющийся в жизни каждого индивида, что там индивида – в жизни каждого организма, настолько понятен и очевиден, что не мог не стать моделью понимания всякого развития. Точнее, не развития, а понимания порядка следования событий друг за другом. Замечу, и это важно, что для традиционных культур нет развития, нет историзма, но есть состояния появления, возникновения того, чего не было сейчас здесь, а стало. Но то, что стало здесь сейчас, вовсе не зародилось, а только объявилось. И тогда всё, что может появиться, должно существовать где-то вне этого здесь и сейчас. О таком существовании и говорила мифология первых культур. Мифология в древности – это «грамматика и словарь» возможных действий, состояний, событий данного сообщества, а реальное поведение индивидов – это «речь», оживляющая «язык» мифологии. Миф предстает как набор «знаковых», значащих для данного сообщества событий и ситуаций. Именно это, как известно, и фиксирует структурализм, типа К. Леви-Стросса.

Становление историографии, для которой появление событий в реальности человеческой жизни предстает как развитие существующих состояний, постепенно освобождалось от циклической модели. Но полностью избавиться от того, что у истории есть некий «язык», исторической науке не удалось. Он легко обнаруживается в эсхатологических концепциях развития общества, его можно вычислить и в прогрессистских теориях, которые основывают поступательность развития на постоянных, сохраняющихся основаниях (знание, структура производства и т.п.). И даже Леопольд фон Ранке, основатель научной историографии, который утвердил установку, что для историографии ее объект – история (прошлое) – так же самостоятелен и самодостаточен, как и объекты других наук, не смог историческое событие и действие полностью освободить от повторения. «Сама онтологическая структура истории, хотя и без телоса, – разъясняет Гадамер позицию Ранке, – является телеологической. Понятие подлинно всемирно-исторического Действия, которое употребляет Ранке,

дефинируется именно так. Действие является таковым, если оно делает историю, то есть если оно приносит результат, который придает ему длительную историческую значимость»¹.

Значимость! Без значимости нет истории. Но если таковая не вносится в историю откуда-то извне, тогда она должна быть произведена в ткани самой истории. Нужно было выявить основания значимости в связи самих событий? И Вильгельм Дильтей, первый кто обратился к критике научных оснований исторического познания (критике исторического сознания), показывает, что по своей природе историческое знание лишь глубже продумывает то, что уже мыслится в жизненном опыте. Идеальность значения того или иного факта человеческого существования не приурочена к трансцендентальному субъекту, а вырастает из реальности жизни. Сама жизнь развивается и формируется в *понятные* единства. Взаимосвязь жизни, ткань жизни, которую осознает индивид, создается значимостью определенных переживаний. Исходя из этих переживаний как организующей сердцевины, образуется единство процесса жизни².

Так было положено начало новому пониманию существования значимости в мире человеческого бытия. Если мифолого-религиозное понимание, выраженное высказыванием некоего Ричарда из св. Виктора: «Каждое видимое тело обнаруживает сходство с невидимым благом»³, выводило значимость из мира невидимого и сверхъестественного Блага, то новое миропонимание стало трактовать значимость тех или иных социальных образований как их имманентное свойство. Сама жизнь человека устроена, основана, базируется, фундируется на производстве значимости, на устройстве таких связей/отношений, когда вот этот предмет представляет не только и не столько себя, сколько другой предмет или ситуацию. Всё, что нас окружает, объявляет свою значимость и излучает знаки. «С того мига, как возникает общество, – утверждает Р. Барт, – всякое использование чего-либо становится знаком этого использования»⁴. Постигание этих знаков, согласно Ж. Делёзу, составляет «мирское обучение» человека⁵. Речь в этом случае идет не о знаках в привычном понимании, а о предметах, которые функционируют утилитарно, но смысл которых, т.е. событие

¹ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 231-232.

² См.: Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб.: Алетейя, 1999. С. 207-208.;

³ Eco U. Sztukai Piękno w Średniowieczu. Kraków: Znak, 1994. S. 105.

⁴ Цит. по: Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Петрополис, 1998. С. 205.

⁵ Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. С. 29.

их функционирования, указывает на какие-то стороны жизни человека или сообщества (пирожное Мадлен у Пруста, или штопор, как интерпретирует его «смысл» М. Мамардашвили).

Включение телоса и значимости в саму ткань социальности создавало новую ситуацию для объяснения связи происходящих событий друг с другом. Поскольку и цель, и значимость являются идеальными образованиями, то возникают два варианта объяснения исторической сцепки событий. Один искал объяснение появления цели и ценностных устремлений вне сознания – это вариант исторического материализма К. Маркса. Предметная, материальная, производственная деятельность человека формирует связи людей и порождает цели и ценности (самый яркий пример таковой – стоимость), что, в конечном счете, завершается исторически определенным формообразованием социума – общественно-экономической формацией.

Другой вариант объяснения исторической связи событий основывался на осмыслении поля существования целей и значимостей. Сначала таким полем выступила психология. Во взаимодействии каких операций осуществляется построение исторического мира, – задает вопрос Дильтей. И отвечает: «Не подверженное никакому сомнению разрешение этой задачи делает возможным описательно-расчленяющая психология и ее учение о структуре»¹. «Поскольку жизнь протекает во временных процессах, каждый из которых становится достоянием прошлого, – продолжает Дильтей, – то формообразование и развитие в ней возможно только потому, что обособленность каждого процесса преодолевается взаимосвязью, которая внутренне сопрягает то, что отделено друг от друга во времени, и поэтому сохраняет прошлое и фиксирует мимолетное в ходе продвижения ко все более устойчивым формам»². Затем полем существования целей и значимостей стала выступать культура. Именно этот вариант сопряжения событий в историю оказался наиболее продуктивным для исторической науки, достаточно вспомнить О. Шпенглера, А. Тойнби и исследования школы *l'histoire nouvelle* (школы «Анналов»).

Вместе с культурой в историческую науку снова вернулись мотивы циклического повторения. Сначала в варианте шпенглеровско-тойнбиевского учения о локальных цивилизациях, а затем в варианте учения о менталитете школы *l'histoire nouvelle*.

¹ Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе. М.: Три квадрата, 2004. С. 380.

² Там же. С. 381.

Концепция локальных культур/цивилизаций расшатывает утвердившееся в просвещенческой традиции историографии представление о единстве исторического процесса и его линейном развитии. Если сцепление событий в понятные единства укоренено в интересах и установках действующих индивидов, то выявление ценностных оснований этих единств, их значимостей и становится главной целью исторической науки. А ценности и значимости/смыслы не выводятся друг из друга, они результат творческого акта – воли к власти (сверхчеловек Ницше), *élan vital* (Бергсон), порыва души (Шпенглер), ответ-на-вызов / призыв творческого меньшинства (Тойнби), бросок кости (Делёз). В таком случае историческое познание направлено на поиск в недрах человеческих действий того, что Питирим Сорокин назвал логико-смысловой интеграцией разнообразных фактов общественной жизни¹, а результатом оказывается неизбежное распадение поля исторической жизни на локальные объединения событий. В таких объединениях с неизбежностью появляются знаковые события, которые концентрируют в себе смыслы и значимость действий индивида в данном объединении. О таких знаковых событиях культуры говорит Шпенглер, рассматривая проявление души культуры. «В числе, как *знаке совершенного ограничения*, лежит, – пишет он о выражении смыслового поля античной культуры, – *сущность* всего действительного, всего одновременно ставшего, познанного и ограниченного»² (курсив Шпенглера – В. К.). О знаковых событиях ухода-и-возврата, в результате которых творческое меньшинство вносит в жизнь новые идеи, говорит Тойнби³. П. Сорокин, позитивистски анализируя развитие европейского искусства, философии, науки, на статистическом уровне обнаруживает наличие знаковых событий (произведений, открытий, творцов) в различных областях культуры. Эти события становятся знаком эпохи, направления, движения. Подводя итог своим количественным подсчетам, П. Сорокин резюмирует: «Чем выше влияние мыслителя в данный период, тем бóльшая часть ученых является сторонниками того же течения мысли, и наоборот»⁴. Знаковыми событиями в развитии культур/цивилизаций, как их представляют Шпенглер и Тойнби, становятся действия, ситуации или фигуры, которые в различных культурах/цивилизациях выполняют аналогичную роль, указывая на сходные моменты истории этих культур или цивилизаций. Они знако-

¹ Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. М.: Астрель., 2006. С. 40.

² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993. С. 207.

³ Тойнби А. Постигание истории. М.: Прогресс, 1996. 214-217.

⁴ Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика. С. 294.

вы потому, что указывают на повторяющиеся моменты в истории разных обществ и дают возможность распознать возможную направленность развития общества. Шпенглер выдвигает задачу создания морфологии истории, а Тойнби – исследование умопостигаемого поля истории, и в том, и в другом случае речь идет о правомерности существования своеобразно языка истории (знаковых событий), который становится основой живой речи истории, свершающейся в определенном месте и времени.

О грамматике цивилизаций пишет один из лидеров школы «Анналов» Фернан Бродель¹. Изучая историю менталитета, представители французской школы *l'histoire nouvelle* показывают, как в эпохи уже не первобытных культур сохраняются механизмы продуцирования событий, подобные мифологическим. Вводя понятие *longuedurée* (длинное время), которое характеризуется практически неизменным существованием стабильных форм поддержания жизни общества, Ф. Бродель обращает внимание на наличие в культуре таких мыслительных инструментов, такого коллективного мышления, которое влияет на общественные процессы и является безусловным цивилизационным фактом². Эти факты коллективного мышления, направляющие действия людей, обозначающие для них смысл окружающей социальной и природной действительности, функционируют как знаки, хотя их знаковая природа может и не осознаваться, как не осознается говорящим человеком знаковая природа слов, которые он употребляет. основополагающие ценности, психологические структуры, структуры мышления изменяются крайне медленно. Они преобразуются, замечает Ф. Бродель, только «после долгих “инкубационных” периодов, также мало осознаваемых»³. Но тогда, когда происходит их изменение, наступает время «переломных моментов», олицетворением которых оказываются некоторые события или люди. «Например, – пишет Бродель, – весьма значительным событием (т.е. повлекшим за собой важные последствия) стало открытие Ньютоном закона всемирного тяготения (1687). Заметным событием стала постановка *Сиды* П. Корнеля (1637) или постановка пьесы В. Гюго *Эрнани* (1829)»⁴. А особыми, «избранными» людьми становятся те, с кем связывают несколько поколений: это Данте и конец латинского Средневековья, Гёте и завершение первого периода современной Европы, Ньютон и начало классической науки, это создатели великих учений – Сократ, Платон, Декарт, Карл Маркс, которые знамени-

¹ Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. М.: Весь мир, 2008.

² Там же. С. 52.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 56.

ют собой несколько веков. «Они, – считает Бродель, – основатели цивилизаций, быть может, только немного уступающие звездам первой величины, создателям мировых религий: Будде, Христу, Мухаммаду, которые и по сей день сохраняют свое непреходящее значение»¹. «Короче говоря, – продолжает французский историк, – мерой значимости событий и людей, выделяющихся из общей массы людей и событий, является то время, за которое они остаются на сцене мировой истории. <...> Так через привычную историю высвечиваются <...> тайные координаты длительного времени»².

Время не пустое дление, время не последовательность «теперь», обозначенных на хронологической шкале, время – это способность определенного состояния среды сохранять свое воздействие на человека. Именно этот смысл времени позволил Ф. Броделю выделить разные «регистры» времени – время природно-географическое, время социальное и время индивидуальное. Тотальная история – это «многоголосная песнь», и в действительности существуют не три, но дюжины временных ритмов³. И говоря о *longuedurée* (длинном времени), или «*l'histoire immobile*» (недвижимой истории), Бродель не просто указывает на разные по длительности периоды истории, он тем самым фиксирует сохранение тех ресурсов, которыми пользуются люди – ресурсов природных, ресурсов социальных или личностных. И тогда совершающиеся события оказываются знаками времени, точнее значащим временем – в них время воплощено, по ним мы судим об истории, о ее содержании, смысле и т.п. Они указывают на время, давая ему имена, означивая его. Тогда можно строить историю без хронологии, в этом случае, например, история «покорения пространства» предстанет в форме вещей-событий: сандали – подкова – колесница – повозка/карета – паровоз – автомобиль – пропеллер – реактивный двигатель. Эти события несут в себе указание на те ресурсы, которые может использовать человек, организуя свою жизнь. Это значащие события, знаки времени.

Событие как *знак времени* связано со временем двояко. С одной стороны, время себя означивает как событие, время предстает как событие, время конституирует себя как событие. Время приобретает облик события и показывает себя. В этом случае время не дление, не период, а сила, или сам процесс склеивания, сборки (Делёз) события, обстояние дела. С дру-

¹ Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. С. 57.

² Там же.

³ Там же. С. 138.

гой – событие указывает на время, на его способность иметь разные периоды. В этом случае событие открывает время как дление, в котором есть «до» и «после», так как событие – это всегда то, «что *уже* случилось или *вот-вот* случится», это то, что обнаруживает время как прошлое и будущее¹. Здесь событие указывает на такое время, понимание которого и живет в нашем сознании, когда ведется счет по векам, годам, минутам: событие произошло тогда-то, перед этим было то-то, а после то-то. Событие становится частью исторического процесса, которое характеризуется хронологической шкалой, а историки, как заметил Марк Блок, один из основателей школы *l'histoire nouvelle*, слишком охотно ведут счет по векам и аккуратно нумеруют их по порядку, начиная от исходной точки. Но «человеческое время всегда будет сопротивляться строгому единообразию и жесткому делению на отрезки, которые свойственны числам, – замечает М. Блок. – Для него нужны другие единицы измерения, согласующиеся с его собственным ритмом»². Их надо искать...

В заключение позволю себе некую иллюстрацию использования при решении научной задачи понятия «знаковые события истории».

Для современных исследований культуры одной из актуальных проблем является проблема направленности развития европейской культуры. Бурные дискуссии вокруг понятия постмодернизма в 70-80-е года прошлого столетия постоянно, так или иначе, сопоставляли то, что называли постмодерном с тем, что в европейской традиции утвердилось под названием модерн (*modernity*), Новое время. Для всех участников обсуждения проблемы отношения модерна и постмодерна было очевидно, что в современной культуре происходят качественные сдвиги. Искусство, наука, философия, моральные представления, производство, потребление, характер общения etc., – все стороны культуры революционно меняются. Происходят глобальные культурные изменения, сравнимые по масштабу и значению с культурными изменениями начала Нового времени. Но если это так, тогда нельзя ли сравнить историю становления культуры модерна и культурные процессы нашего времени.

Кардинальное, качественное преобразование культуры предполагает изменение культурной доминанты, той системы ценностей, которые придают смысл любым культурным действиям и произведениям. Шпенглер называл такие культурные доминанты душой культуры, которая продуци-

¹ Делёз Ж. Логика смысла. – Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 24, 221.

² Блок М. Апология истории или ремесло историка. М.: Наука, 1973. С. 101.

рует прафеномены культуры. Приход культуры Нового времени на смену культуры Средних веков означал рождение новой системы ценностей, которая заменяла ценности, выстроенные на религиозной и церковной основе, которая по-новому определяла поведение человека, отношение человека к миру и к самому себе.

Первый шаг в становлении культуры модерна – эпоха Ренессанса, это этап зарождения новой культурной доминанты, новой культурной Идеи, которая вместо корпоративного (сословного), католического (католического = всеобщего) интереса, который освящался церковью, провозглашала ценность частного интереса и ответственность самого человека за свою судьбу. Достаточно вспомнить, как излагает Пико делла Мирандола завет Бога: «Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь». Это совсем не то, что проповедовалось церковью! Другой гуманист Возрождения Лоренцо Валла в трактате «Об истинном и ложном благе» утверждает: «Никакой вещи не следует добиваться, кроме наслаждения <...>. Не к добродетели, но к наслаждению ради него самого подобает стремиться как тем, которые хотят радоваться в этой жизни, так и тем, которые желают радоваться в будущей»¹.

Однако для того, чтобы новая ценность смогла стать культурной доминантой, нужно было разрушить старую доминанту в культуре. Второй шаг утверждения культуры модерна – Реформация. Реформация модифицирует доминанту прежней культуры, кардинально изменяя ее содержание. Следует заметить, что ценности не могут быть опровергнуты усилиями внешними для той деятельности, в которой они возникли и действуют. Их модификация или крушение может происходить только благодаря энергии самой этой деятельности. Поэтому именно благодаря усилиям Мартина Лютера и его последователей внутри самой религиозной деятельности идея Бога и отношение человека и Бога претерпевают существенные изменения. Теперь Бог прямо и без посредников открыт и доступен человеку, он явлен ему не кем-то, а его, этого человека, собственными делами. Перевод Библии на национальные языки и книгопечатание создали условия для того, что глас Божий зазвучал в каждом доме. Так благодаря Реформации религиозная идея входит в частный интерес. Но Реформация не только подвергла ревизии доминантную идею старой культуры, по-иному истолковав отношение Бога и человека, она модифицировала возникшую в Ренессансе новую культурную идею – ценность частных ин-

¹ Валла Л. Об истинном и ложном благе. М.: Наука, 1989. С. 225.

тересов, придав ей определенную социальную направленность. Реформация, как выразился М. Вебер, породила «дух капитализма», ту культурную атмосферу общества, которая создала необходимые условия появления нового «исторического индивидуума».

Просвещение XVIII века – третий шаг – закрепляет доминантную идею культуры модерна, которую Иммануил Кант выразил словами: «*Sapere aude!*» – «Имей мужество думать собственным умом!». Наука, разум, знание, дающие возможность человеку достичь желаемых им результатов, – вот на что нацелена культура *modernity*. На это была направлена вся система просвещения – школа, университет, все институты культуры. «Учение – свет, а неучение – тьма!».

Ставшая в результате культурной революции Нового времени культура Просвещения – это культура рационалистическая и утилитаристская. В ней звучит один голос, голос разума, который знает истину (а истина всегда одна!) и который оказывает уважение только тому, «что может устоять перед его свободным и открытым испытанием» (И. Кант). А «полезность как основное понятие Просвещения» (Гегель) становится главной смысловой доминантой и ценностью буржуазного общества и индустриальной цивилизации. Так исторически утвердилась новоевропейская культура, ставшая основанием цивилизации дисциплинарного индустриального общества.

Итак, эпоха культурного преобразования, осуществленная Новым временем, культурная революция модерна включает три этапа – провозглашение новой ценностной идеи (Возрождение), модификация старой культурной доминанты (Реформация) и окончательное формулирование и утверждение новой ориентации культуры (Просвещение). Каждый этап *указывает* на логику культурного преобразования. События, реализовавшие историческое культурное преобразование, приобретают знаковый смысл, если мы захотим осмыслить происходящие в наше время культурные процессы.

Потревожим тень Освальда Шпенглера, чтобы увидеть в нынешних культурных изменениях аналог культурной революции Нового времени.

О том, что культура Просвещения переживает кризис, писали еще в книге 1947 года М. Хоркхаймер и Т. Адорно: «Мы несколько не сомневаемся в том <...>, что свобода в обществе неотделима от просвещающего мышления. И тем не менее мы полагаем, <...> что понятие именно этого мышления, ничуть не в меньшей степени чем конкретные исторические формы, институты общества, с которыми оно неразрывно сплетено, уже содержит в себе зародыш того регресса, который сегодня наблюдается по-

всюду»¹. Несвобода заняла место свободы, ибо Просвещение оказалось тоталитарным как ни одна из систем, утверждают авторы «Диалектики просвещения»². И если Просвещение, заключают они, «не вбирает рефлексию этого возвратного момента в себя (т. е. не осознаёт, что породившее его мышление – логика, наука, искусство – должно модифицироваться – В. К.), оно выносит самому себе приговор»³.

Культура Просвещения, выросшая на ценностях Возрождения, которые провозглашали свободу человека, подчинила эту свободу необходимости и долгу. Поэтому противостоянием регрессу Просвещения от свободы к несвободе становится провозглашение свободы, независимой от необходимости. Эту идею выдвигает и отстаивает Фр. Ницше – сверхчеловек в его философии символизирует такую модель поведения, когда человек ставит себя выше любых условий и любых требований извне, оставляя только за собой право принимать решение и принимать на себя ответственность за все последствия этого решения. Ницше, *возрождая мотивы эпохи Ренессанса*, так же, как гуманисты той эпохи, обращается к античности, но только не к Аполлоновской традиции, а к традиции Дионисийской. В этом смысле философия Ницше становится своеобразным возвращением к истокам культуры модерна и переосмыслением ее исходных идей. Идея Ницше о сверхчеловеке, стоящем по ту сторону утвердившейся в бюргерском обществе морали, служила, по словам Томаса Манна, перестройке в корне всего человеческого сознания, призывала «прийти к новому, более глубокому пониманию гуманизма, чуждому самодовольной ограниченности, отличающей гуманизм буржуазной эпохи»⁴. Этот призыв Ницше и критика им бюргерской морали рассматривается Томасом Манном «как *последняя трансформация Просвещения*»⁵ (курсив мой – В. К.). Эта трансформация Просвещения может быть представлена как утверждение таких ценностей, которые претендуют быть основаниями *культуры нового модерна*. Философия Ницше может быть рассмотрена как первый шаг в культурной революции, которая направлена на преобразование культуры Просвещения, шаг разработки новой культурной доминанты.

¹ Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. С. 10-11.

² Там же. С. 40.

³ Там же. С. 11.

⁴ Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта // Манн Т. Собр. соч. в 10-ти тт. Т. 10. М.: Художественная литература», 1961. С. 389.

⁵ Там же. С. 390.

Философские лозунги Ницше («Переоценка ценностей», «Бог умер», «Ты должен стать тем, кто ты есть», «Сверхчеловек – смысл земли» и пр.) совпали с новой волной (а может быть, вызвали её) творческого подъема в искусстве и литературе конца XIX – начала XX в. Пафос творчества и изобретательства захватил европейское сообщество. Но это же творчество и изобретательство вызвало и волну протеста против нового искусства и нового изобретательства – достаточно вспомнить, как был воспринят импрессионизм и последующие направления авангардистского искусства, как отнеслись к постройке Эйфелевой башни и т. п. Все эти новшества не вписывались в традиционные смыслы культуры Просвещения, которая исходит из признания единой истины и свободы, действующей в пределах долга.

Выход из возникшей в культуре антиномии – ничем нескованное творчество или однозначность истины и долга – был один: либо оставить подчинение творчества истине и долгу, либо истину и долг поставить в зависимость от творчества. Последнее *требовало ревизии* доминантных идей Просвещения, требовало по-новому увидеть истину и долг. Такая ревизия и происходит в самом центре культуры Просвещения – в сфере науки. Создание теории относительности А. Эйнштейном, разработка квантовой механики привели к рождению новой науки, которая много позже получила название неклассической. Неклассическая наука – это *этап реформации* в новой культурной революции, благодаря которому в культуре утверждается идея неоднозначности истины, плюрализм картин мира, зависимость познания от позиции наблюдателя и т.п. Принцип дополненности Н. Бора и принцип неопределенности В. Гейзенберга сыграли в развитии науки и культуры ту же роль и что и знаменитые 95 тезисов Лютера, прибитые на двери Замковой церкви 31 октября 1517 года. Как тезисы Лютера поколебали уверенность в непогрешимости самой церкви, так принципы новой науки поколебали уверенность разума в существовании абсолютного знания и показали возможность существования различных логик работы разума.

Неклассическая наука – один из вариантов реформации просвещенческой культуры, который происходит в сфере знания. Другой вариант ревизии просвещенческих идей разворачивается в сфере морали. Уже Бергсон своей последней книгой «Два источника морали и религии» показывает, что существуют не просто различные моральные нормы, но разные типы морали, основанием которых выступают либо общественные, либо личностные интересы. А экзистенциальная философия и ориентированные на нее литература, театр, кино, искусство, наконец, различные молодеж-

ные, феминистские движения, всё, что получило название «сексуальной революции», подвергли кардинальной ревизии бюргерские представления о долге и границах свободы. *Новая Реформация* – неклассическая (и постнеклассическая) наука и сексуальная революция – расчистила культурное поле для утверждения новой культурной доминанты, несущей в себе идею ценности абсолютной свободы действия и свободы желаний. Наступает время *третьего этапа современной культурной революции*, который делает новую доминантную ценность очевидной культурной интуицией.

Кто и как этот этап культурных преобразований будет осуществлять – вопрос открытый. Как осуществится миссия нового Просвещения? Лозунг классического Просвещения «*Sapere aude!*» – «Имей мужество пользоваться собственным умом!» получил, благодаря Канту и его последователям, четкий алгоритм реализации. Трансцендентальная логика кёнигсбергского мыслителя и наука логики Гегеля проторили дорогу для самостоятельного, не зависящего от религиозных догм мышления, а образовательные (и не только) институции буржуазного общества четко отфильтровывали то культурное содержание, которое работало в рамках идеологии утилитаризма. В условиях современности, когда, несмотря на рост цивилизационной стандартизации, экономической и информационной глобализации, все больше утверждается приоритет случая, игры, ситуативности и индивидуализации, просвещенческое «*Sapere aude!*» начинает звучать как «*Стремись понимать!*». Ибо в нашу эпоху мыслить самостоятельно – значит видеть и понимать разнообразие, понимать *смысл* истины, который у одной и той же истины может быть различным. Логика смысла начинает управлять сферой личностного применения разума. Но эта логика делает только первые шаги, а система образования, хотя и стремится к формированию способностей (компетенций), на деле руководствуется еще логикой классно-урочной системы. Еще сложнее с культурной легитимацией свободы. Классическое «Человек *должен* быть свободен» имплицитно увязывает свободу и долг, а постклассическое «Человек *обречён* на свободу» открывает свободу как тайну жизни. Но тайна – это вызов. Вызов свободы – «Бери от жизни всё!» – слышит современный человек. Как ответить на этот вызов, не разрушив ни себя, ни окружающий порядок? В этих условиях свобода открывается как опыт предела, как напряжение трансгрессии, способность видеть предел, к которому устремлены и которым заряжены твои действия. Но как это может получить культурное или социальное закрепление?

Знаковое событие классического Просвещения указывает, что такое институциональное (или квазиинституциональное) закрепление новой

культурной доминанты должно быть. И только тогда культура нового модерна (а не пост...) утвердится.

Конечно, история не повторяется и не идет по кругу, но, действуя, люди опираются на жизненный опыт, который они приобрели сами, и на тот опыт, который накоплен предыдущими поколениями. Знаковые события истории – это аккумуляция опыта предшествующих поколений.

2. Мифологические источники в исследованиях исторического сознания (М. Н. Чистанов)

Хорошо известно, что миф, будучи дорефлексивной формой сознания, категориально не структурирован и поэтому проявления мифологического сознания могут интерпретироваться в достаточно широких пределах. Подобная гибкость по отношению к интерпретации содержания позволяет мифологическому сознанию объединять воедино, казалось бы, совершенно несовместимые черты и свойства.

Так, например, рассмотрение мифа как нарративного повествования, то есть длящегося во времени процесса, равно как и рассмотрение ритуального обрядового действия как временной последовательности конкретного действия – явление принципиально не объясняемое в рамках синхронического описания мифа. Развернутость во времени обряда и мифологического повествования – это ниша для потенциально возможного вторжения исторического измерения в мифологическое пространство. Любое мифологическое повествование фактически являет собой рассказ, нарратив и тем самым – последовательное изложение событий. Будь возможной непосредственная передача мироощущения от одного человека к другому, проблема возникновения историзма как рациональной манифестации внутренней историчности сознания вообще не могла бы быть поставлена в явной форме. Однако на практике речевой характер передачи информации предполагает дискретность нашего восприятия. Это обозначает, что любое изложение мифологического характера вольно или невольно все равно выступает как временная последовательность. В результате мифологическая практика, будь это устный рассказ или культовое действие, оказывается имманентно содержащей диахронический пласт. Особенно это заметно при соотнесении момента конкретного мифологического рассказа, обращенного именно этим нарратором к вполне конкретным слушателям, с моментом совершения самого образцового действия, о котором повествуется. У нас фактически образуются два временных пласта: время самого

повествования (конкретное, профанное) и время, о котором повествуется (мифическое, сакральное).

Именно через эту черту мифологической реальности может быть введена в структуру повествования категория исторического времени или длительности. Нужно сказать, что реальной проблемой при анализе строения мифологического сознания становится даже не статус самого времени, к которому относятся события, изложенные в мифологическом нарративе, а соотношение времени рассказчика (нарратора) со временем архетипа, действия, совершаемого легендарным первопредком. Совершенно очевидно, что оба эти времени имеют разную природу и содержание. Если первое носит конкретный, чувственно переживаемый характер, то второе мы относим к категории сакрального, мистического времени. Впрочем, даже в этом случае проблема их соотношения должна быть как-то разрешена внутри самого повествования. Наиболее простым способом решения этой проблемы представляется установление очевидной системы взаимного перехода из одного выделенного временного пласта в другой. В момент отправления ритуала или пересказывания мифа человек перестает существовать в обычном, профанном временном измерении: он становится непосредственным участником мифологического действия: «Проживание мифа предполагает наличие истинно “религиозного” опыта, поскольку он отличается от обычного опыта, от опыта каждодневной жизни <...>. Мы покидаем мир обыденности и проникаем в мир преображенный, заново возникший, пронизанный невидимым присутствием сверхъестественных существ. Речь идет не о коллективном воссоздании в памяти мифических событий, но об их воспроизведении. Мы ощущаем личное присутствие персонажей мифа и становимся их современниками. Это предполагает существование не в хронологическом времени, а в первоначальной эпохе, когда события произошли впервые»¹. Данная первоначальная эпоха отделена от нас не обычным промежутком времени, а скорее представляется параллельной структурой, связь с которой осуществляется через *ритуал*. Функцией ритуала становится создание мира, аналогичного мифологическому миру, пространственно осмысленного и доступного для человеческой практики. Так рождается пресловутый мифологический цикл, «вечное возвращение», о котором написано огромное количество научных и художественных трудов. Ритуал не просто дублирует архетип, но актуализирует его до момента следующего повторения. Необходимость повторения творения, ре-креации мира, по-видимому, совершенно очевидна для

¹ Элиаде М. Аспекты мифа. Ульяновск: Инвест – ППП, 1996. С. 29.

человека, живущего в непосредственной связи с природой и ее циклическими процессами. Периодическое угасание и возрождение природы становится для мифологического сознания источником интуиции вечного возвращения.

Нужно отметить, что в некоторых исследованиях мифа, прежде всего в работах представителей так называемой ритуалистической школы (Дж. Дж. Фрэзер, Б. Малиновский, В. Я. Пропп, в какой-то степени М. Элиаде), при рациональной реконструкции мифа ритуал рассматривается в качестве главной конституирующей категории мифологического мировосприятия. Сами образы и метафоры мифа интерпретируются этими исследователями исключительно через призму ритуального действия, будь то ритуалы охотничьи, земледельческие, или ритуалы, связанные с комплексом обрядов инициации и другие. По-видимому, распространение подобных взглядов связано с господствовавшим в девятнадцатом веке представлением об автономном статусе хозяйственной деятельности. Представляется, что подобный подход верен лишь отчасти. Дело в том, что хозяйственная и вообще любая практическая деятельность в архаических обществах, как и вообще в любых социальных группах, не есть нечто самодовлеющее, живущее по своим внутренним законам, не зависящим от господствующего в обществе типа сознания. Поэтому первоначальное возникновение ритуала, а позднее, на его базе, описывающего данный ритуал мифа – ситуация довольно сомнительная. Скорее всего, ритуал составляет, с одной стороны, неотъемлемую часть самого мифа и мифологического сознания, а с другой, коль скоро опосредует временную связь между нарратором и субъектом повествования, является симптомом нарождающегося историзма. Таким образом, ритуализация деятельности – одна из внутренних трансформаций мифа, ведущих его к историзации.

Циклическая концепция времени в мифе является попыткой сгладить противоречие между двумя временными слоями мифологического повествования, спасти его пространственную, синхроническую структуру. На самом деле, при периодическом повторении процедуры первого творения через процедуру ритуала само это творение не может быть нами локализовано ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем, оно всегда «где-то рядом», то есть определяется в геометрическом, квазивременном пространстве. Однако даже подобного рода уловкой полностью ликвидировать проблему времени в повествовании нам все равно не удастся. Разместив профанный и сакральный пласты повествования в разных измерениях, мы, тем не менее, оказываемся бессильными преодолеть временной характер самого мифологического изложения, такова уж наша физиология.

В силу этого в процессе устного рассказа события вольно или невольно располагаются в направлении от прошлого – к будущему, а сам рассказчик и слушатели располагаются в конечной точке повествования. Такая естественная хронология повествования придает самой компоновке мифа характер исторической ретроспективы. В начале мифологического повествования идет речь о наиболее удаленных по времени событиях, затем о событиях позднейших в порядке хронологии. Наиболее характерна в этом отношении структурная композиция больших эпических произведений: в большинстве случаев зачином становится информация о процедуре первоначального творения мира, в последующем за этим повествовании излагаются более поздние события вплоть до конкретных человеческих судеб. Мирча Элиаде приводит пример из священной истории тибетских племен: «Из материи пяти первоначальных стихий произошло великое яйцо. Из желтка этого яйца происходит восемнадцать новых яиц. Одно из них, находящееся посередине, в раковине, отделяется от остальных. У этого яйца появляются руки и ноги... Его назвали королем Есмоном»¹. Далее повествуется об истории основных тибетских племен и царских династий. Сходным является зачин хакасской эпической поэмы «Алтын-Арыг»: «Когда земля создавалась, тогда же и звезды рождались, говорят, на всем белом свете народ начинал жить»². Нужно отметить, что само время первого творения в мифе четко не локализуется, оставаясь весьма туманным и неопределенным. Тем не менее следует отметить, что мифическое первотворение всегда однозначно ассоциируется именно с прошлым. Таким образом, в поле нашего зрения появляется вслед за длительностью еще одна историческая категория, категория прошлого. Как уже говорилось, само мифологическое повествование по законам нарративного строения обязательно приобретает ретроспективный характер.

Понятно, что мифологическое прошлое – понятие весьма расплывчатое, границы его весьма подвижны, поэтому и говорится о нем достаточно неопределенно: давным-давно, в стародавние времена, давно это было, когда твой дедушка еще не родился и так далее. Тем не менее, проникновение прошлого в структуру мифа – факт сам за себя говорящий. Вводя категорию мифологического прошлого, рассказчик дистанцирует себя и своих слушателей от событий, о которых ведется повествование. Связь человека с мифом все еще остается достаточно прочной, но прямого отождествления себя с событиями мифа в обычных условиях уже не проис-

¹ Элиаде М. Аспекты мифа. С. 32.

² Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. М.: Наука, 1988. С. 250.

ходит. Точнее такое отождествление все-таки имеет место, но лишь в достаточно редкие моменты, когда связь времен оказывается разрушенной. Такого рода феномен «разрыва времен» в исследованиях по мифологическому мировоззрению увязывается с периодами так называемых оргиастических праздников по типу праздников начала календарного года. Блестящее описание подобного рода явлений дает М. М. Бахтин в своей классической монографии «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса»¹. Нам остается лишь добавить, что сам праздник становится одновременно и отказом от всякого рода правил, запретов и табу; и в то же время, строго ритуализированным действием, воспроизводящим архетип первоначального творения. Фактически в празднике соприкасается и сосуществует бессмыслица докреативного хаоса и структурированность мифологического космоса.

Однако после праздника наступают суровые будни, и близость к священному смыслу сменяется рутинной повседневности. Эпоха первого творения уходит в прошлое. Для мифологического сознания это является серьезным ударом, поскольку вносит ущербную незаконченность в общую картину мира. Поэтому творение должно периодически повторяться. Как мы уже отмечали выше, естественным кореллятом для подобной ритуальной процедуры выступает ежегодное возрождение и умирание природы. Мифологические образы египетского Осириса, финикийского Таммуза, греческой Керы и сотен, если не тысяч других умирающих и воскресающих богов, безусловно, связаны с этим чрезвычайно простым и наглядным чувственным переживанием. Идея непрерывного, перманентного творения, которая могла бы разрешить подобного рода трудность, не прибегая к пышным ритуальным мероприятиям массового характера, для мифологического мышления не характерна, видимо, в силу слишком большой ее абстрактности. Напомним, что и в рациональной традиции подобная идея возникает достаточно поздно: в средневековой христианской теологии. Для оперирующего конкретными, чувственными понятиями субъекта мифологического сознания креативный акт может мыслиться лишь как конечное, пусть и достаточно сложное действие. В этой связи вполне естественным выглядит рассуждение авторов Ветхого Завета о творении за семь дней: сотворение мира, конечно, сложная операция, но должна же она была когда-то закончиться.

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965.

Наличие временного зазора между периодически повторяющимися процедурами творения порождает потребность в каком-либо внутреннем структурировании мифологического пространства, то есть приобщении к сфере смысла промежутков между точками восстановления космического порядка. Восстановление, ре-креация мира в начале цикла делает этот мир осмысленным и тем самым пригодным для жизни человека. В этом случае творение может рассматриваться как начало мира, то есть его причина. Годичный цикл имеет своей причиной начало года, так же как появление зеленой травы и листьев – увеличение светового дня и среднесуточных температур. Не лишено, кстати, смысла то, что в большинстве традиционных культур нашего полушария праздник начала года приходился на начало весны: для скотоводов и собирателей зима – на самом деле период небытия, просто ожидания жизни. В земледельческих культурах начало годового цикла по вполне понятным причинам переместилось на осень, пору уборки урожая: собранный урожай определяет жизнь общества на весь последующий годовой период. Характерно также и то, что структурированным зачастую становился не весь годовой период, но лишь тот, который связан с конкретной хозяйственной деятельностью, то есть ритуализирован. В подтверждение сказанного сошлемся на античный материал: у римлян в первоначальном календаре всего пять месяцев, которые регламентируют основные сельскохозяйственные работы. Остальная часть года оказывается вне времени, а соответственно и вне смыслового поля.

Рассмотрение проблемы мифологической причинности сильно затруднено привязанностью мифологического объяснения к архетипическим образцам. Если в классической логике следствие, порождаемое причиной, в свою очередь может выступать в качестве причины для последующих событий, тем самым, создавая возможность построения транзитивных причинно-следственных цепочек; то в мифологическом сознании такую цепочку построить совершенно невозможно. Дело в том, что причиной в подлинном смысле может быть только первоначальный образец, архетип, а любое явление обыденной действительности является прямым его следствием. Поэтому любой вопрос о причине в рамках мифологического сознания неизбежно перерастает в вопрос о первоначале. С этой точки зрения вполне объяснима и естественна проблематика ранней античной философии. Сознание греческих «физиологов» еще полно мифологических черт, поэтому «первоначала» у Фалеса, Демокрита, Анаксагора по сути дела те же архетипы мифологического повествования. Однако если для натурфилософии подобного рода причинность еще каким-то образом приемлема, то историю причины такого рода явно не устраивают.

Прежде всего, в таком повествовании отсутствует субъект, человек отнюдь не является смысловым центром мифа. Так, по выражению Р. Дж. Коллингвуда: «Миф <...> вообще не касается действий людей. Он полностью очищен от человеческого элемента, и персонажами рассказа в нем выступают только боги. И действия божеств, описываемые в нем, – не события, случившиеся некогда; конечно, они мыслятся как имевшие место в прошлом, но в прошлом неопределенном, таком отдаленном, что никто даже не помнит, когда оно было. Оно вне всей нашей системы отсчета времени и называется “началом вещей”»¹. Соответственно, смежность во времени событий повествования в мифе вовсе не означает причинно-следственной связи, поскольку причинность в рамках мифологического мышления – вневременная связь первоначала и явления: «Миф, рассказывая о событиях как следующих одно за другим в определенном порядке, облекается в некоторую на первый взгляд временную форму. Но эта форма является, строго говоря, не временной, а квазивременной: рассказчик пользуется здесь языком временной последовательности как метафорой для выражения отношений, которые не мыслятся им как временные в подлинном смысле слова»². Иными словами, каждый элемент мифологического текста отсылает нас не к предшествующему по времени событию, а к исходному первоначалу. Таким образом, речь на самом деле идет о вечном возвращении, миф всегда является теогонией.

Появление человека в мифе, по мнению Коллингвуда, возможно лишь при отождествлении теогонии как истории богов с этногонией, то есть происхождением народов, прежде всего в ветхозаветной традиции. По нашему мнению, это не совсем так, просто любая причинно-следственная связь, а для мифа, напомним, это связь первоначала с конкретным явлением, архаическим сознанием мыслится, прежде всего, как связь генетическая, порождающая. Природа этой особенности достаточно очевидна, поскольку лежит в области человеческой физиологии, так мать, а позднее и отец для окружающих – непосредственно наблюдаемая причина появления ребенка. Генетическая связь необходимо предполагает тождество причины и следствия в каком-то отношении. Связь поколений людей фактически сводится к их смене, то есть последующее поколение занимает место предыдущего. Точно так же следствие в мифологическом сознании воспроизводит первопричину, становясь этой первопричиной. Поэтому причинность в мифе – причинность генетическая, порождающая,

¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 17.

² Там же. С. 18.

а применительно к человеку – *генеалогия*. Поэтому этногония в мифе возможна лишь как генеалогия.

Генеалогия – это, вообще говоря, наиболее простая и очевидная форма наглядного проявления историзма в мифе. Будучи, с одной стороны, воплощением принципа «вечного возвращения», воспроизведением архетипа, образа первопредка в конкретном человеке; генеалогия, с другой стороны, превращает квазивременную последовательность мифологического повествования в реальную причинно-следственную цепь событий. Генеалогическое повествование – предшественник этнической, политической, социальной и всех последующих типов истории, поскольку только в нем причинность впервые приобретает традиционный логический смысл. Ветхозаветная история, по крайней мере, в ее древнейшей части, не есть, собственно говоря, история еврейского народа, но история конкретной семьи, рода, то есть генеалогия.

Применение генетической концепции причинности и введение генеалогии в структуру мифологического нарратива позволяет объяснить возникновение еще одной исторической категории – индивидуальности. Индивидуальность может быть истолкована в двух возможных, взаимосвязанных друг с другом, смыслах: как неповторимость самих исторических событий и как индивидуальность, уникальность восприятия и интерпретации этих событий субъектом исторического сознания. Нам представляется, что наиболее близка мифологическому сознанию именно последняя формулировка. Коль скоро речь идет о построении внутри мифологического повествования генеалогического ряда от героев к рассказчику и слушателям, то для каждого конкретного рассказчика таковой будет своим. Речь в данном случае идет даже не о том, что каждый человек имеет свою конкретную индивидуальную генеалогию и тем самым отличается от других. Герой мифологического повествования – безусловно, не реальная историческая личность, что бы там по этому поводу не утверждали представители исторической школы в мифологии. *Культурный герой* – выразитель коллективного, прежде всего родового Я, и этим объясняется значимость его действий и поступков для общества. Поступки культурного героя в этом случае не могут носить случайный или субъективный характер. Как показывает практика, коллективная память рода редко сохраняет достоверную информацию о событиях более чем двухсотлетней давности. Генеалогические повествования, уходящие в прошлое больше чем на пять – семь поколений, чаще всего носят исключительно легендарный характер и содержат информацию, характерную именно для эпического

источника: рассказ о стандартном наборе подвигов и иных образцовых действий.

Как раз в феномене избирательности человеческой памяти и гнездится категория исторической индивидуальности. Сохраняя одни переживания, преобразуя до неузнаваемости другие и предавая забвению третьи, мифологическая традиция создает нечто уникальное, неповторимое. Такого рода особенность связана, прежде всего, с преимущественно устным характером бытования мифа, особенностями его трансляции: «Однако если при этом предполагается, что текст передается неизменным или сама передача происходит таким образом, что А рассказывает В о некотором событии, а В рассказывает о нем С и так далее, со всеми естественными ошибками памяти, преувеличениями и неточностями, – мы не получим полного представления о том, что такое устное распространение или передача устного эпоса. В устной поэзии мы сталкиваемся с очень своеобразным, ни на что не похожим процессом, при котором устное усвоение, устное сложение и устное распространение – это почти одно и то же; они, видимо, представляют собой различные аспекты одного процесса»¹. Пока что остается просто констатировать факт: мифологический текст, в отличие от мифологического же архетипа, никогда не остается абсолютно неизменным и неизбежно несет на себе отпечаток индивидуальности нарратора.

Что же касается другого смысла исторической индивидуальности, то его применение нам представляется весьма сомнительным. Идея неповторимости и уникальности исторического события для мифологического сознания, по-видимому, не характерна. Впрочем, точно так же она не присуща и античной истории, ведь использование последней в целях дидактики как минимум предполагает признание потенциальной повторяемости истории. Не случайно М. Элиаде связывает появление идеи объективной истории лишь с повсеместным распространением христианской схемы Творения – Искупления – Страшного суда. Однако какие-то предпосылки подобной метаморфозы мифа можно найти в идеях «утраченного рая» и «золотого века». По всей видимости, некоторая разочарованность в окружающей действительности в мифологическом сознании всегда присутствует, отсюда и оппозиция сакрального и профанного как должного и имеющегося, отсюда же трагедийное мировидение греков и так далее. Однако придавать этой разочарованности статус общего мироощущения нам

¹ Лорд А. Б. Сказитель. М.: Наука, 1994. С. 16.

представляется нецелесообразным, ведь даже у Гесиода пессимизм утраты Золотого века компенсируется надеждой на его возвращение.

Мифологическая генеалогия позволяет решить еще одну проблему: проблему соотношения рассказчика, транслятора мифов с самой мифологической традицией. Как нами уже говорилось, компоновка повествования фактически включает нарратора в структуру мифа, делая его логическим завершением рассказа. Конечно, далеко не всегда и не везде на это указывается прямым текстом, как, например, в русских народных сказках: «И я там был, мед-пиво пил, по усам текло, а в рот не попало». Чаще всего включенность в мифологическое повествование, указание на дистанцию наблюдения осуществляется через выражение личной позиции нарратора: одобрения или неодобрения, страха, волнения, восхищения и так далее. В результате такого позиционирования образуется неразрывное единство, включающее в себя акт первого творения как всеобщее первоначало, образец; совокупность событий, связанных с этим первоначалом генетически и образующих цепь взаимно порождающих друг друга явлений: наконец, самого рассказчика, повествующего обо всем вышеизложенном. Тем самым возникает пресловутая историческая тотальность, единство объекта и субъекта дискурса.

Тотальность и индивидуальность исторического сознания по существу неотделимы друг от друга. Это, кстати, очевидно и при сравнении их генезиса: по сути обе категории являются разными аспектами анализа деятельности нарратора, транслятора мифологической традиции. Интересно также отметить, что тотальность исторического сознания, вообще говоря, могла быть выведена и напрямую из законченного характера самого мифологического нарратива. В этом случае ход нашего категориального синтеза мог быть и прямо противоположным. Иными словами, логика возникновения исторического сознания, приведенная нами, не является единственно возможной. В любом случае, наше предположение о том, что предпосылки исторического сознания уже содержатся в мифологическом сознании, представляется достаточно верным.

Наличие этих и подобных им признаков в структуре мифологического повествования позволяют предположить, что мы имеем дело не только с деятельностью мифологического сознания, но с начальной формой историзма. Впрочем, верным, скорее всего, будет и обратное предположение. Если в современном нам обществе возникает потребность в массовых ритуальных действиях, в установлении преемственности любого рода, в поиске коллективной самоидентификации в любой форме: через поиск «национальной идеи», «братства» по классу или по оружию, корпоратив-

ной солидарности и тому подобных общностей, – все это может свидетельствовать лишь о том, что в обществе идет процесс создания новой мифологии.

3. Моральная составляющая исторической рефлексии (Е. В. Беляева)

Тема «история и мораль» обширна, давно и широко обсуждаема. О ее актуальности и злободневности свидетельствует множество современных публикаций¹. Главная антиномия в соотношении морали и истории строится в соответствии с выражением «казнить нельзя помиловать»: с одной стороны, в историческом исследовании нельзя руководствоваться нравственными критериями, это искажает объективность и научность исторического знания; с другой стороны, поскольку историю делают и пишут люди, то нравственность является неотъемлемой составляющей как самого исторического процесса, так и его рефлексии. Как моральная ангажированность, так и моральное равнодушие историка делают его занятие бессмысленным, «принцип ценностного отношения необходим для поддержания историей своего социального статуса и выполнения ею функций социальной памяти и воспитательной»². Соответственно, осмысление и осмысливание моральной составляющей исторической рефлексии является чрезвычайно важным и перманентным процессом. Как отмечает Б. Г. Могильницкий в терминологическом словаре 2014 г.: «Методология истории обязательно включает в круг своих оснований морально-нравственную компоненту: профессионализм историка неотделим от его нравственности, они взаимодополняемы»³. Между тем характер этой дополнительности остается предметом полемики, в которой выявляется структура проблемы соотношения истории и морали.

¹ Гобозов А. И. История и мораль // *Философия и общество*. 2010. № 1. С. 5-19; Медведева С. М. История и мораль. XII Шишкинские чтения // *Вестник МГИМО университета*. 2016. № 4 (49). С. 286-294; Силантьева М. В. Ценностный вектор интерпретации исторического знания: за и против // *Философия и методология истории: сб. науч. ст. VII Всероссийской науч. конф., Коломна, 27–28 апреля 2017 г.* / отв. ред. С. Г. Калашников. Коломна, 2017. С. 201-206; Юсим М. А. История и мораль. Ценности и время. Субъективный фактор в истории. М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 2014.

² Рамазанов С. П. Принципы исторического познания в XIX-XX вв.: тенденция к оптимизации // *Вестник Томского гос. ун-та*. 2009. № 2 (6). С. 48.

³ Могильницкий Б. Г. Методология истории // *Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь*. М., 2014. С. 274.

Определенную трудность при постановке и решении данной методологической проблемы представляет определение ее дисциплинарной принадлежности. Историки обсуждают ее как внутреннюю для исторического знания. В то же время любая трактовка соотношения истории и морали как феноменов опирается на одну из концепций философии истории. И, наконец, этика, которая считает анализ морали своей прерогативой, переформулирует проблему «история и мораль» в проблему «мораль и история». Обладая собственным понятийно-категориальным аппаратом, этика ставит вопрос о том, имеет ли взаимодействие морали и истории специфику по сравнению с другими аксиологическими аспектами исторического процесса.

Следующее, что требует уточнения, это значение термина «историческая рефлексия», который определенным образом трактует природу исторического познания. Рефлексия предполагает прояснение научным исследованием своих (часто неявных) предпосылок, и современное историческое знание с его повышенным вниманием к методологическим проблемам, безусловно, рефлексивно. А. В. Лубский, анализируя различные модели исторического исследования, пишет: «синтезируя различные подходы к пониманию рефлексии, можно утверждать, что в историческом познании она направлена, с одной стороны, на осмысление историком своих собственных исследовательских действий (внутренняя рефлексия), с другой – на осмысление исследовательских действий самого историка, представляя собой как бы рефлексии над рефлексией (внешняя рефлексия)¹. Оба вида рефлексии имеют моральную составляющую, роль которой необходимо выявлять.

Применительно к «внутренней» рефлексии моральная составляющая – это те ценностные конструктивные установки, которые историк реализует в конкретном исследовании, ставя и решая научные задачи. Л. П. Репина считает, что «в целом можно определить три группы факторов, имеющих социально-культурную обусловленность и определяющих отношение историка к прошлому: научные концепции социального развития, которыми исследователь руководствуется при отборе, анализе и истолковании исторических фактов; политические и идеологические принципы устройства общества, которые исследователь воспринимает как точку отсчета в своем восприятии прошлого; личные мировоззренческие и

¹ Лубский А. В. Альтернативные модели исторического исследования. М.: Социально-гуманитарные знания, 2005. С. 31.

идеологические убеждения исследователя»¹. Все эти группы факторов имеют моральную составляющую. Во-первых, научные концепции социального развития (например, концепция общественно-экономических формаций или концепция модернизации) содержат представления о роли нравственности в социальных процессах и таким образом задают критерии, на основе которых историк вычленяет исторические факты. Во-вторых, на восприятие прошлого влияют не только политические и идеологические принципы общества, к которому принадлежит историк, но и тип нравственности данного общества, особенности его нормативно-ценностной системы. В-третьих, в число личных мировоззренческих убеждений исследователя с необходимостью входят его нравственные убеждения.

Рефлексия или неотрефлексированность моральной составляющей исходных предпосылок сказывается не только в повседневном историческом дискурсе, но и в профессиональной литературе. Даже сам предмет исследования выделяется на основе нравственной позиции исследователя или моральных ориентаций общества. Законная гордость сообщества за свои достижения придает историческое значение событиям, которые в общемировом контексте могут казаться незначительными. Или, наоборот, исторические факты отбираются на основании нравственного негодования из-за расхождения исторического сущего с тем должным, которое содержится в моральных убеждениях сообщества. В результате предметом внимания становятся негативно окрашенные исторические события, исследования концентрируются вокруг исторических обид, задавая способы интерпретации материала. Происходит специфическая «моральная фальсификация истории»: придание ей моралистического смысла, приписывание добрых и дурных намерений людям прошлого, убеждение, что исторические события происходят именно на основе моральных или аморальных намерений. (Так, победа в войне трактуется как результат морального превосходства победивших. Так, голодомор, охвативший ряд регионов СССР в результате проводимой сельскохозяйственной политики, рассматривается украинскими историками как злонамеренное деяние именно по отношению к украинскому народу. Так, искренний верующий интерпретирует любые притеснения своей церкви как мотивированные безнравственностью гонителей, а не борьбой интересов различных социальных сил).

¹ Репина Л. П., Зверева В. В., Парамонова М. Ю. История исторического знания. М.: Дрофа, 2004. С. 25.

Неудивительно, что для внешнего, не вовлеченного в конфликт наблюдателя, такой подход выглядит неприемлемым, формируется убеждение, что «к прошлой истории человечества нельзя подходить с позиции морали»¹. Как пишет И. А. Гобозов, «историю надо излагать объективно и беспристрастно, любой факт следует рассматривать в контексте эпохи, а не в контексте современности. Нельзя осовременивать историю. Нельзя к ней подходить с позиций современности, с позиций моральных ценностей»². Между тем в этих вопросах каждый «видит соринку в чужом глазу», не замечая собственной небеспристрастной позиции. Якобы объективное рассмотрение поступков исторических субъектов с позиции «социальных интересов» на деле приводит к косвенному оправданию их действий и даже к обоснованию критериев нравственности на основе этих интересов.

Между тем исторические деятели являются целостными личностями и в своих поступках руководствуются как интересами, так и ценностями, как прагматикой, так и своими моральными убеждениями. Сведение истории к политической истории давно себя изжило, и поворот от социальной истории к истории социокультурной стал все более явным³. Поэтому историческое исследование должно включать в себя и исследование истории нравственности. Знание исторической природы моральных ценностей препятствует их абсолютизации и суду над историей с современных моральных позиций. В то же время историческое исследование сопоставляет нравственные представления прошлого и настоящего, препятствуя современному моральному сознанию замыкаться в собственном превосходстве, позволяет мыслить «общечеловеческие ценности» не как монологически составленный список, а как полифоническую композицию морального опыта человечества. История нравственности должна рассматриваться как составляющая рефлексии историка по отношению к любому материалу. Более того, поскольку исторический деятель и моральный субъект – это один и тот же человек, а исторические события – результат не автоматических, а сознательно избираемых поступков, можно рассматривать мораль как условие истории. «История, – пишет М. А. Юсим, – предполагает наличие субъектов (индивидов и коллективов), яв-

¹ Гобозов А. И. История и мораль // Философия и общество. 2010. № 1. С. 5.

² Там же. С. 11.

³ Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX-XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. М.: Кругъ, 2011. С. 54-63.

ляющихся носителями ценностей или осознающих свою ценность»¹. «С точки зрения ценностного подхода процесс истории представляет собой множество выборов, обусловленных способностью субъектов [морально] оценивать действующие на них факторы»².

К «внутренней» рефлексии исторического исследования следует отнести и фундаментальный вопрос о смысле истории. Данный аксиологический конструкт, который создается философией истории, предпосылается конкретному исследованию и определяет выводы из него, задает ценностную легитимацию исторического процесса и придает ему целостность. В классической философии смысл истории часто мыслился именно как нравственный смысл. Для Гегеля история характеризовалась «прогрессом в сознании свободы», для В. С. Соловьева – представляла собой процесс нравственного совершенствования.

В современной философии истории смысл истории не сводится к чисто моральному, а связан с собственной фундаментальной ценностью исторического процесса. Такой ценностью выступает «связь времен», непрерывность развития человеческих сообществ в прошлом, порождающая аксиологическую установку на продолжение их существования в будущем. Ее противоположностью является «распад связи времен» или вовсе «конец времен», т. е. кризис и гибель социального, выраженные в терминах темпоральности. Смысл истории проявляет свою аксиологическую власть, придавая значимость исторически сложившимся нравственным ценностям, и сам становится самой главной ценностью проективной деятельности социального субъекта. Таким образом, понятие смысла истории имеет свою нравственную составляющую. Раскрытие смысла истории и борьба за его реализацию выступает как ценностное отношение, определяющее деятельность исторического субъекта. Для того чтобы история продолжалась, смысл *должен* быть. Соответственно, формулировка в терминах долженствования делает высказывание моральным: само наличие в истории смысла есть моральное обязательство, как для сообществ, так и историка, который о них пишет. В современной философии, отмечал А. С. Панарин, «смысл истории перемещается из онтологической области, где зрели мифы гарантированной истории, связанной с законами мироздания, в аксиологическую, связанную с тестированием нашей способности

¹ Юсим М. А. История и мораль. Ценности и время. Субъективный фактор в истории. М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 2014. С. 111.

² Там же. С. 106.

преобразовать утвердившуюся в обществе систему ценностей»¹. Смысл истории предстает как практическая нравственная задача действующих исторических субъектов.

«Внешняя» рефлексия в историческом исследовании обращена не к объектам прошлого, а к самому историческому знанию. Она касается «специализированной концептуальной деятельности по изучению исторического познания с позиций определенного идеала научно-исследовательской деятельности, принятого в научном сообществе»².

Поскольку главной этической ценностью любого научного исследования является установка на поиск истины, то в этой точке научная и моральная составляющая совпадают. Однако это совпадение не происходит автоматически. Искреннее желание выяснить историческую истину может содержать скрытый, неотрефлексированный моральный пафос и приводить к искажениям той самой истины, которую стремились обрести. Поэтому высокоморальное стремление к научной объективности предполагает столь же высокий профессионализм, квалифицированный подбор научного инструментария и методологическую четкость оснований научного исследования. В этом плане рефлексивность может рассматриваться как обязательная моральная составляющая современного исторического познания, одновременно защищающая его объективность.

Что касается идеалов исследовательской деятельности, принятых в историческом научном сообществе, то они претерпели существенные перемены. «Лингвистический поворот», «постмодернистский поворот», формирование «новой исторической культуры» и самых новых стратегий исторического познания постоянно побуждают к обсуждению методологических проблем. При этом сам переход к новым исследовательским стратегиям вызывает в сообществе историков моральные сомнения, так как радикальные инновации разрушают преемственность исторического знания, которая является его фундаментальной нравственной ценностью. Таким образом, «внешняя» рефлексия подразумевает и этическую экспертизу исторического знания. В данном случае речь идет не о моральной оценке исторического процесса, а о выдвижении критериев и требований к историческому знанию, которые разрабатываются этикой.

Между тем этика и сама испытала всевозможные методологические «повороты». В своих неклассических вариантах она реализует и постмо-

¹ Панарин А. С. Смысл истории // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / под ред. В. С. Стёпина. Т. III. М.: Мысль, 2010. С. 578-579.

² Лубский А. В. Альтернативные модели исторического исследования. М.: Социально-гуманитарные знания, 2005. С. 32.

дернистскую парадигму плюралистического видения нравственного мира, и дискурсный подход к морали. Поэтому, выявляя моральную составляющую исторической рефлексии, которая строится в рамках определенной методологии, надо мыслить эту составляющую в терминах соответствующего подхода в этике. В противном случае классически фундированная моральная составляющая и неклассическая историческая методология придут в конфликт.

С точки зрения дискурсного подхода, историческая рефлексия имеет не только когнитивную, но и коммуникативную функцию. Производство исторического знания и развитие исторической науки осуществляются субъектом для своих партнеров по коммуникации, в качестве которых выступают не только коллеги по профессии, но и различные общественные группы. В определенном смысле любое историческое повествование – это форма самосознания социального субъекта, поэтому оно воспринимается этим субъектом как обращенное к самому себе. Поэтому смысл исторического исследования воспринимается внутри референтной группы иначе, чем за ее пределами. Например, повествование о великих победах, функционирующее внутри сообщества, укрепляет в нем чувство нравственной правоты. Однако при коммуникации с другими сообществами то же изложение событий будет восприниматься как угроза и свидетельство потенциальной склонности к насилию, т. е. как аморальная установка. Результатом оказывается противостояние и обмен моральными обвинениями, столь характерными при освещении одних и тех же событий разными историческими субъектами. Для преодоления конфликта и повышения взаимопонимания исторический дискурс и его моральная составляющая должны изменить не когнитивные характеристики (отречься от своей правды, исказить факты в угоду «толерантности»), но претерпеть коммуникативные изменения. Это подразумевает создание таких дискурсивных практик, структура которых предусматривала бы не монологическую проповедь своих нормативно-ценностных представлений, предъявление нравственных обвинений, обличение преступлений, а просьбу получить дополнительную информацию о событии, выражение сожаления о несправедливости, ознакомление партнера с собственным историческим и моральным опытом. При этом такая форма морального дискурса, как покаяние, сопровождающее негативную моральную оценку собственного прошлого и признание исторической вины, осуществляется только самим сообществом, но не может быть требованием пострадавшей стороны. При

дискурсивном подходе «внешняя» историческая рефлексия побуждает к правильной организации морального дискурса.

В заключение следует отметить, что наряду с профессиональной рефлексией, историческая культура включает в себя и рефлексивность обыденного исторического сознания. Оно понимает прошлое, соотнося его с настоящим, и настоящее – в контексте прошлого, выполняя функцию самоосмысления социального времени. Моральная составляющая исторического сознания общества очень сильно влияет на характер его рефлексии, однако не является самопрозрачной, ее прояснение является задачей научного сообщества.

Таким образом, методологическая проблема, касающаяся выявления роли моральной составляющей исторической рефлексии, имеет определенную структуру. Нравственные установки реализуются на всех этапах исторического исследования: при выборе предмета исследования, отборе материала, его интерпретации и объяснении общего смысла истории. Моральная составляющая исторического исследования проявляется как во внутренней рефлексии историка над материалом, так и во внешней рефлексии над собственными методами исследования. При этом сама моральная составляющая также становится предметом исторического анализа. Моральные нормативно-ценностные установки являются имманентной составляющей как профессиональной, так и обыденной исторической рефлексии.

4. Контрфактическое моделирование прошлого как тип неклассической философии истории (В. А. Нехамкин)

Рассуждения на тему «что было бы, если?» – неизменный спутник познания прошлого как в науке, так и за ее пределами. На уровне обыденного изучения действительности человеку всегда хочется мысленно переиграть как свою личную судьбу (символом этого в русских народных сказках служит «горюч-камень», где герой-богатырь, поехав по одной дороге, постоянно возвращается к оставшимся «неиспользованными»), так и варианты развития социума. Отсюда – постоянный интерес общественности как к фильмам на альтернативную историческую тематику («Фатерланд», «Убить дрозда», «Мы из будущего», «Туман» и т.п.), так и к раскрывающим содержание отдельных альтернатив прошлого антологиям: «Альтернативная история. Что если?» под ред. Р. Коули (рус. пер. 2002 г.); «Упущенные возможности Гитлера» (ред. – К. Макси, рус. пер. 2001 г.); «Победа Восходящего Солнца» (ред. – П. Цурас, рус. пер. 2004 г.); «Побе-

ды Третьего Рейха: альтернативная история Второй мировой войны» (ред. – П. Цурас, рус. пер. 2005 г.); «Пламя «холодной войны». Победы, которых не было» (ред. – П. Цурас, рус. пер. 2004 г.). Сюда можно добавить постоянно растущий в РФ и за ее пределами поток художественной литературы (романов, повестей, эссе) относительно того, что могло случиться в прошлом (достаточно вспомнить работу известного английского историка А. Дж. Тойнби «Если бы Александр не умер тогда...», посвященную мысленному эксперименту по продлению жизни Александру Македонскому и многие иные сочинения на указанную тему). Происходят и вовсе курьезные случаи, говорящие об интересе к контрфактическому моделированию прошлого даже у педагогов общеобразовательных школ. В середине 1990-х гг. преподавательница ОБЖ (основ безопасности жизнедеятельности, т.е. дисциплины, далекой от истории) задала учащимся сочинение на тему: «Что было бы сейчас со страной (Россией), если бы в XX в. не было двух мировых войн?» В итоге она «получила» целую серию «оригинальных» сценариев от своих учеников: от создания памятника императору Александру II скульптором З. Церетели до прихода к власти императора Петра IV, портрет которого работы художника А. Шилова украшает Третьяковскую галерею¹. В происходящем нет ничего удивительного. Вместо сложного процесса моделирования потенциального прошлого (предполагающего процесс отделения возможного в данной ситуации и принципиально невозможного), обыденное познание склонно реконструировать его презентистски: по образу и подобию настоящего, беря как бы на «прокат» известные фигуры и наделяя деятелей минувшего знакомыми чертами.

Однако, когда раскрытие содержания потенциального прошлого переходит из рассуждений и свободного творчества деятелей литературы, искусства, журналистов, некоторых ученых в сферу научного познания, то ситуация радикально меняется. От безграничной свободы приходится переходить к известным ограничениям. И главный вопрос, который тут возникает: в какой познавательной сфере проводить реконструкцию потенциального прошлого? С одной стороны, такую задачу может решать по отдельности каждая гуманитарная наука: кроме собственно истории, социология, политология, философия (в целом), филология (лингвистика), экономика, культурология, семиотика и много кто еще².

¹ Харитонович Д. Э. Методология и нравственный смысл Альтернативной истории // Одиссей. Человек в истории. 2000. М.: Наука, 2000. С. 50.

² Кстати, подобной темой может заинтересоваться и естествознание. Вопрос «что было бы, если бы у Земли в процессе эволюции сформировались не один (Лу-

С другой стороны, в гуманитаристике в настоящее время назрело выделение какой-либо главной дисциплины, «официально», целенаправленно (а не от случая к случаю) изучающей потенциальное прошлое, его варианты. На первый взгляд, очевидно, что подобное право надо «торжественно» передать исторической науке. Это выглядит логично. Она изучает реальное прошлое, а потому может исследовать и потенциальное. Тем более что многие историки (от Тита Ливия до Н. Я. Эйдельмана, Кира Булычева – И. В. Можейко, А. Дж. Тойнби и др.) реконструировали некоторые варианты не реализовавшегося прошлого. Вместе с тем то, что делают отдельные специалисты, не может быть (без фундаментальных противоречий методологического характера) осуществлено на уровне науки в целом. Ее предмет – реализовавшееся на практике прошлое. Оно, по четкому определению М. Блока, «есть некая данность, которую ничто не властно изменить»¹. Отсюда возникает фундаментальная проблема: поскольку контрфактическое моделирование минувшего противоречит предмету исторической науки, постольку его здесь и нельзя проводить. Границы указанной дисциплины не позволяют решать подобной задачи. В этом плане можно понять историков, «гордо» заявляющих: «в истории нет сослагательного наклонения», т.е. спешащих зафиксировать методологическую специфику своей науки, не допустить утраты ее предметом своих рамок (повторяющих подобную очистительную «мантру» даже если потом начинают рассуждать на тему «что было бы, если?»).

Однако где же осуществлять контрфактическое моделирование исторического процесса, если в исторической науке такую операцию делать нельзя? Ответ напрашивается сам собой: в философии. Почему? Потому что: 1) там нет запрета на изменение реального прошлого; 2) существуют концепции, позволяющие обосновать подобный шаг с онтологических, гносеологических и мировоззренческих позиций (через категории соотношения возможности и действительности или иным способом); 3) есть специфическая дисциплина, где проводится анализ исторического процесса с теоретической стороны – философия истории.

Некоторым ученым (кстати, имеющим базовое историческое образование) показалось, что выход найден². Остается только корректно добавить к концепции соотношения возможности и действительности аппарат

на), а два или три естественных спутника?» будет интересен как астрономам, так и биологам и др. специалистам.

¹ Блок М. Апология истории или ремесло историка. М.: Наука, 1973. С. 35.

² Бестужев-Лада И. В. Ретроальтернативистика в философии истории // Вопросы философии. 1997. № 8.

футурологии и дело, как говорится, будет «в шляпе». Если наука о будущем изучает грядущие альтернативы, то «почему бы не быть ее *зеркальному отражению* (курсив мой – В. Н.) в прошлое – ретроальтернативистике»?¹. Короче говоря, можно без проблем моделировать потенциальное прошлое в философии истории (наподобие того, как это делается в отношении будущего).

Впрочем, «гладкость» подобного решения на «бумаге» встретила неожиданные «овраги». Если вести отчет философии истории даже формально (с введением данного термина Вольтером в 1768 г.) с XVIII столетия (хотя генезис историософии прослеживается и в более ранние эпохи: в Европе, как минимум, с «Истории» Фукидида, т. е. V в. до н. э.), то у нее сформировался классический набор тесно связанных друг с другом проблем: поиск смысла (цели, направленности) исторического процесса; доказательство существования (отсутствия) законов истории; выявление движущих сил исторического развития; определение роли какой-либо «великой» личности в истории; поиск методологических оснований анализа исторического процесса; определение места какой-либо страны в истории. Конечно, можно вслед за И. В. Бестужевым-Ладой², Н. С. Розовым³, А. С. Панариным просто заявить: философия истории «открывает имеющиеся в истории альтернативы»⁴. В итоге получится чисто механическое «добавление» к существующему классическому варианту предмета историософии еще одной темы. Требуется же другое: логически корректно включить альтернативное моделирование прошлого как неклассическое направление исторического познания в проблематику историософии, показать ее связь с иными, обсуждаемыми здесь вопросами. Этого пока не наблюдается у отечественных и зарубежных ученых. И хотя, на мой взгляд, лучшим выходом из создавшегося положения было бы считать контрфактическое моделирование прошлого междисциплинарным направлением научного познания (как и произошло в случае системного подхода и синергетики)⁵, целесообразно оценить пути и перспективы ка-

¹ Бестужев-Лада И. В. Ретроальтернативистика в философии истории. С. 113.

² Там же. С. 112-113.

³ Розов Н. С. Философия и теория истории. Кн. 1. Прологомены. М.: Логос, 2002. С. 15.

⁴ Философия истории: учеб. пособие / под ред. А. С. Панарина. М.: Гардарики, 2001. С. 9.

⁵ Нехамкин В. А. Контрфактические исторические исследования в системе научного познания // Общественные науки и современность. 2007. № 5. С. 131-140.

чественной «привязки» данной проблемы к иным ключевым вопросам философии истории.

Начнем с наличия у контрфактического моделирования выделенных автором работы средств выдвижения гипотез, касающихся альтернатив прошлого¹. Данные методы выдвигаются относительно как исторических личностей, так и событий, факторов. Их можно обобщить в таблице.

Таблица 1. Уровни и способы контрфактического моделирования прошлого

Уровни	Способы анализа
Персоналистский	продление бытия реально существовавшей исторической личности
	пространственно-временное перемещение личности
	приписывание реальной личности иных, ирреальных действий
	удаление (физическое) реальной личности
Событийный	удаление события
	изменение составляющих событие элементов (субсобытий)
	изменение итога реального события
	продление существования события во времени
	введение в исторический процесс нового события
Факторный (факторальный)	введение в исторический процесс нового фактора
	изменение содержания
	удаление фактора

Указанные методы могут использоваться для решения практически любой проблемы, существующей в историософии. Способы познания на персоналистском уровне контрфактического моделирования в полном объеме применимы для выяснения дополнительной информации о роли в историческом процессе той или иной личности. Например, целесообразно мысленное продление жизни Наполеона на 10 лет; изучение последствий его побега из ссылки на острове св. Елены на Африканский континент и основание там новой империи (пока реализованное лишь в художественном произведении – романе М. К. Первухина «Вторая жизнь Наполеона»);

¹ См.: *Нехамкин В. А.* Контрфактические исторические исследования // Историческая психология и социология истории. 2011. Т. 4. № 1. С. 102-120; *Нехамкин В. А.* Становление контрфактической истории: философско-методологический аспект. М.: МАКС Пресс, 2010.

выбор Наполеоном иной тактики в ходе похода в Россию в 1812 г. (поэтапная оккупация страны); смерть данной личности в разные периоды истории Франции конца XVIII–XIX вв. (в Египетской экспедиции 1798–1799 г., в ходе попытки добраться до Франции в 1799 г., в кампаниях 1812 г., 1813 или 1815 гг. и т. п.). Тем самым (особенно при использовании последнего из перечисленных методов – удаления личности) в философии истории создается простор для получения исторических уроков о прошлом, о которых так «мечтал» И. В. Бестужев-Лада, писавший: «если дикие злодеяния Грозного или Сталина, дикий волюнтаризм Петра III, Павла I или Хрущева не имели никаких реальных альтернатив, – то какие отсюда можно вывести уроки, кроме тех, что если появятся новые Сталин или Хрущев, то новых злодеяний или волюнтаризма все равно не избежать?»¹.

Проблема поиска смысла истории тоже предполагает использование контрфактического моделирования прошлого на уровне факторов. В каждую эпоху выделялся собственный доминирующий идеальный тип социума, который предполагалось построить при решении указанной проблемы. Например, сюда можно отнести «идеальное» государство Платона, «Утопию» Т. Мора, «Город-Солнце» (Т. Кампанелла), «Новую Атлантиду» (Ф. Бэкон), коммунистическую общественную формацию (К. Маркс и Ф. Энгельс). Здесь можно использовать сценирование как метод контрфактического моделирования и представить, что могло произойти, если бы подобные проекты были претворены в жизнь на практике в эпоху, когда они предлагались. Такой подход будет для философии истории (и социальной философии) полезен как в чисто познавательных (гносеологических) целях, так и в воспитательных (педагогических)².

При решении историософской проблемы поиска законов истории тоже может использоваться контрфактическое моделирование прошлого. Каким образом? К настоящему времени по данному вопросу возникли следующие концепции. Для одних мыслителей (О. Конт, А. Кетле, Л. Гумплович, В. Зомбарт) в истории действуют универсальные законы, подобные существующим в физическом мире. Для других (К. Гемпфель) – не универсальные, а «охватывающие» законы. Например, Цезарь, получивший во время покушения на него более 20 ножевых ранений, неизбежно должен был умереть и т.д. В итоге высказывание о социальном собы-

¹ *Бестужев-Лада И. В.* Ретроальтернативистика в философии истории. С. 113.

² *Нехамкин В. А.* О методике преподавания истории: контрфактическое моделирование // Высшее образование в России. 2005. № 6. С. 101-104.

тии логически выводится из высказываний о предшествующих или сопутствующих обстоятельствах и из некоторых эмпирически проверяемых общих законов (теорий). Альтернативная позиция, представленная в историософии неокантианцев (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), гласит: историческая наука (и историософия) не может открывать никаких законов, ибо ее предмет (прошлое) индивидуален, неповторим, уникален.

Контрфактическое моделирование позволяет делать сценарии исторической реальности как в случае допущения присутствия, так и отсутствия какого-либо конкретного закона. Подобный подход можно использовать и при решении проблемы поиска движущих сил исторического процесса. Здесь тоже целесообразно создавать теоретические конструкции, исходящие из отсутствия (преувеличенного влияния) «географической среды», «разума», «материального производства», «массы» («толпы»), «великой исторической личности», «техники» как факторов исторического процесса.

Мысленные эксперименты по удалению страны – реального лидера исторического процесса в данный момент времени и помещению на ее место иного государства полезны для решения проблемы определения места какой-либо страны в истории. Особенно это будет нужно, на наш взгляд, сторонникам мир-системного подхода в историософии. Для них (в лице, скажем, Ж. Аттали) история капитализма с 1200 г. до XXI в. видится следующей: «До наших дней рыночный строй прошел через девять форм, которые формировались вокруг девяти центров – «сердец»: Брюгге, Венеция, Антверпен, Генуя, Амстердам, Лондон, Бостон, Нью-Йорк и, наконец, Лос-Анджелес. Кажется, будущее навечно решило отдать пальму первенства Америке (США – В. Н.). Тем не менее, нельзя забывать уроки прошлого. Девятая рыночная форма тоже придет в упадок <...>, появятся десятый уклад с новым центром и новыми побежденными»¹. Здесь тоже целесообразно поставить вопрос и создать модель, исходя из следующей предпосылки: а что случилось бы, если бы с 1200 по 1350 гг. доминирующим городом в мир-системе стал бы не Брюгге, а другой? Неизбежен ли был переход «главного города» от Брюгге именно к Венеции? Такой подход позволит в историософии уйти от фатализма, диктуемого циклизмом общей закономерности («любая форма рыночного уклада неизбежно придет в упадок, как и ее предшественники»), понять причины, приведшие к господству конкретного города (и символизируемой им страны) в данный период.

¹ *Аттали Ж.* Краткая история будущего. СПб: Питер, 2014. С. 113.

Представленный в полном цикле (выдвижение альтернативных гипотез о прошлом – создание на указанной основе сценария – его проверка средствами науки) процесс контрфактического моделирования дает важное методологическое основание теоретического анализа исторического прошлого, которое можно без серьезных противоречий (как в случае исторической науки) применять и в философии истории.

Таким образом, в работе представлен некий эскиз не механического, а органического включения контрфактического моделирования прошлого в систему философско-исторического познания, ее проблематики. Подобная деятельность должна быть обязательно продолжена специалистами разных гуманитарных дисциплин (но прежде всего, конечно, философами). Тогда контрфактическое моделирование прошлого перейдет из разряда вопросов (проблем) неклассической историософии к ее классическим образцам, правомочно войдет в сформировавшееся за столетия методологическое «ядро» проблем философии истории.

5. Ипостаси исторического времени. Жиль Делёз о Хроносе и Эоне (В. А. Конев)

Проблема времени, начиная с философии Анри Бергсона и благодаря авторитету Мартина Хайдеггера, в философии, гуманитарной науке XX и начавшегося XXI века стала весьма актуальной. Особенно значима она для исторической науки, так как кажется совершенно очевидным, что она непосредственно имеет дело со временем, ибо она описывает прошлое. А что такое прошлое как не время? Однако то, что этот вопрос не так прост, достаточно обратиться хотя бы к работам Франклина Анкерсмита, в которых с разных сторон обсуждается, как в историописании предстает эффект реальности. Разрабатывая логику нарратива, Анкерсмит приходит к выводу, что историк создает «эффект реальности», сокращает дистанцию между прошлым и настоящим, дает такое понимание прошлого, которое отнюдь не сводится к тому, что конкретно о нем говорится. «Поэтому прошлое является продуктом сознания и не имеет никакого основания в “объективной” реальности»¹. Нарративная логика Анкерсмита стремится раскрыть смысл исторического описания, которое открывает нам доступ к историческому времени, но сама нарративная логика не обсуждает проблему времени.

¹ Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. С. 489.

А логика смысла Жюль Делёза, которая также связана с нарративом, так как смысл существует как сторона выражения обязательная для всякого предложения, непосредственно обращается к проблематике времени. Обращение к тематике времени в логике смысла, которую разрабатывает Делёз, с одной стороны, вполне естественно, поскольку она – логика *смысла*, а смысл всегда конкретен и событийен, но, с другой, необычно, поскольку она – *логика* смысла. А предметом логики является устойчивое, постоянное и необходимое в мышлении, а не временное и ситуативное. Уже Аристотель указывал, что логика своим предметом имеет исследование доказательств и умозаключений, в которых через положенное (нечто конкретное и преходящее) с необходимостью высказывается нечто отличное от положенного (то есть постоянное), что и интересует логику. Для необходимого следования время никак не влияет на суть самого логического следования. Гегель, в отличие от Аристотелевской логики, как известно, обращается уже к логике развития самих понятий, рассматривает движение самого содержания, выясняет, как появляется новое понятие, понятие более высокое и более богатое, чем предыдущее. Но и здесь для логики не существует времени, так как «человек должен подняться в своем образе мыслей до такой абстрактной всеобщности, при которой ему в самом деле будет безразлично, существуют ли или не существуют» какие-то конкретности, «как ему будет столь же безразлично, существует ли он или нет, т.е. существует ли он или нет в конечной жизни»¹.

Логика же, которую стремится выявить Делёз, не может отнестись ко времени как к чему-то внешнему для мыслительной деятельности, что указывает только на последовательность ее процедур, но никак не влияет на сами эти процедуры. Логика смысла должна включить время в сам процесс конституирования смысла, поэтому время перестает быть мерой дления и характеристикой последовательности состояний, а становится инструментом (средством) утверждения смысла. Но тогда время должно быть понято в его качественном, а не количественном аспекте. Такими качественными состояниями времени и выступают в рассмотрении Делёза две ипостаси времени – Хронос (др. греч. – *время*) и Эон (др. греч. – *век, эпоха, поколение*).

Обращаясь ко времени как Хроносу, Делёз отмечает три его характеристики.

Во-первых, «согласно Хроносу, – утверждает Делёз, – только настоящее существует во времени. Прошлое, настоящее и будущее – не три

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 108, 148

измерения одного времени. Только настоящее наполняет время, тогда как прошлое и будущее – два измерения, относительные к настоящему»¹.

Сразу следует отметить две, на мой взгляд, неточности в формулировке выдвинутого тезиса, одна из которых идет от самого Делёза, а вторая – от перевода. Фраза: «Согласно Хроносу, только настоящее существует во времени», – разводит настоящее и время («существует *во* времени»), да еще как бы приписывает это утверждение некоему Хроносу. Однако всё дальнейшее рассуждение Делёза показывает, что все-таки утверждение «настоящее существует *во* времени» не означает, что время и настоящее разводятся, что есть якобы некое время, куда входит настоящее, что «настоящее *наполняет* время». Я. И. Свирский переводит предложение: «*Seul le présent remplit le temps*»² (курсив мой – В. К.) как «Только настоящее *наполняет* время», но *remplit le temps* – значит не только «наполняет время», но имеет также смысл «*исполняет / осуществляет* время». Тогда Хронос оказывается временем, в котором актуально только настоящее. Хронос – это такое прочтение времени, которое говорит, «что только настоящее существует, что оно впитывает в себя прошлое и будущее, сжимает их в себе и, двигаясь от сжатия к сжатию, со все большей глубиной достигает пределов всего Универсума, становясь живым космическим настоящим»³. Хронос – время причин и следствий, время, измеряющее действие тел как причин и состояние их связей на основе глубинных законов природы, это время вечных законов природы, которые всегда есть, а не были или будут.

Делёз пишет: «Всякое будущее и прошлое таковы лишь в отношении к определенному настоящему (определенному протяжению и длительности), но при этом сами принадлежат более обширному настоящему, с большей протяженностью и длительностью. Всегда есть более обширное настоящее, вбирающее в себя прошлое и будущее <...> Хронос – это вместилище, моток (В. К.: возможно лучше: клубок = *un enroulement* = свёртывание, намотка⁴) относительных настоящих, предельным циклом или внешней оболочкой которого является Бог»⁵. То же, практически, отмечал Бергсон, когда писал о времени вещей: «Что же остается от длительности вне нас? Одно лишь настоящее, или, если угодно, одновременность.

¹ Делёз Ж. Логика смысла. – Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 216.

² Deleuze G. *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. P. 190.

³ Делёз Ж. Логика смысла. С. 91.

⁴ Deleuze G. *Logique du sens*. P. 190.

⁵ Делёз Ж. Логика смысла. С. 216.

Внешние вещи, конечно, изменяются, но их моменты следуют (в обычном смысле слова) друг за другом только для сознания, вспоминающего их»¹.

Вторая характеристика времени Хроноса – в Хроносе настоящее не-которым образом телесно. Настоящее – это актуальные отношения. Делёз, следуя за стоиками, говорит, что «это сами процессы смешивания. Размешать, наделять темпоральностью – значит смешивать <...>. Величайшее настоящее, божественное настоящее – это великая смесь, всеединство телесных причин»². Это очень интересно: настоящее как время «некоторым образом телесно»! То есть здесь время предстает не только как способ *рассмотрения* сочетания вещей, но и как то, что связывает (смешивает) вещи, время как настоящеест *само связывание* вещей воедино. Все вещи составляют данное единство сейчас. Время действительно, оно активно вмешивается, *вмещается* в телесность, тем самым *создавая состояние вещей*. Хронос в этом своем облики – это само состояние космоса. Такая интерпретация Хроноса относит время к состоянию природы, описывает физическое время, описывая время как способность вещей вступить «в смеси».

Но «телесность» настоящего можно обнаружить и в мире человеческого существования, где космосом жизни становится само обстояние дела, в котором оказывается человек. Это эпоха, или цивилизация, то *состояние* деяний как актуального, действенного и действующего (действительного!) настоящего, то, что есть и с чем необходимо считаться и сочетаться. Здесь время Хронос оказывается своеобразным «материалом», это некая связность, клей, скрепляющий вещи, действия, людей, институты в единый космос социума. Так понятое время останавливает историю, позволяет выделять ее состояния, этапы, типы обществ, культур, цивилизаций. «Оно может быть цикличным – в том смысле, что включая в себя все настоящие, возобновляет и отмеряет новый космический (исторический – В. К.) период, пришедший на смену предыдущему и тождественный ему»³.

Третья характеристика Хроноса заключается в том, что время организует «регулируемое движение обширных и глубоких настоящих»⁴. Возникает вопрос: что позволяет времени регулировать те состояния, которые получают статус настоящего (быть данной эпохой, данным периодом и т.п.)? Откуда оно (время / Хронос) черпает свою меру, основание

¹ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 149.

² Делёз Ж. Логика смысла. С. 216-217.

³ Там же. С. 217.

⁴ Там же.

регулирования? «Обладают ли заполняющие Хронос тела, – спрашивает Делёз, – достаточным единством, и вполне ли справедливы и совершенны их смеси, чтобы настоящее обрело принцип внутренней меры?»¹. То есть вопрос о том, что делает настоящее единым? Вот сейчас я набираю текст в определенном редакторе на компьютере, поэтому актуально существует в этом настоящем некая компьютерная программа, а также и сам компьютер. Передо мною актуально наличествует книга, изданная издательством в Екатеринбурге в 1998 году, в которой напечатан текст «Логика смысла» Делёза, написанный еще в 1967 году. Есть еще множество вещей, которые входят в ту смесь, которая организована хроновременем и которая представляет для меня настоящее. Что объединяет эти разные вещи в актуальность моего настоящего? Эта смесь создана моей деятельностью, которая имеет определенную цель и пока эта цель не будет реализована (скажем, закончен данный текст), она будет актуальна, будет длиться это настоящее – осмысление книги Делёза и подготовка докладов на семинаре. То есть мерой настоящего будет моя определенная деятельность. Здесь каждая вещь и каждое отношение имеет свою меру и ей подчиняется. Таковую организованную смесь, согласно Делёзу, стоики называли белой и хорошей². Но за пределами меры, задаваемой определенной деятельностью, находится «умопомешательство глубины» – «плохой Хронос, противоположный *живому настоящему* хорошего Хроноса»³ (курсив мой – В. К.). Чистое и безмерное становление качеств изнутри вещей (из их сущности) угрожает порядку качественно-определенных тел (то, как они используются здесь и сейчас). Вещи существуют за границами моей деятельности и они могут обладать такими качествами, которые совсем не совместимы с целями моей деятельности. Эти качества могут «вырваться» наружу, т.е. в моё настоящее, разрушив его – ломается компьютер, отказывает программа, теряется эта книга и т.п. «Тела, утратившие меру, становятся ничем иным, как симулякрами», – утверждает Делёз⁴. Они симулякры, так как существуют сами по себе, а не как привязанные к определенной идее. Тогда в мое настоящее врывается прошлое и будущее, которые выплескиваются из той бездны вещей самих по себе, которая угрожает настоящему действию. «Так Хронос проявляет свою волю к смерти. Итак, именно ужасное, безмерное настоящее отклоняет и низвергает иное, хорошее, на-

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 217.

² Там же. С. 218.

³ Там же.

⁴ Там же.

стоящее», – отмечает Делёз¹. Так появляется способ иного прочтения времени.

Хронос – время существования, которое указывает, что *есть* только то, что есть *сейчас*. В Хроносе *ens et récent convertuntur* (бытие и настоящее совпадают)². Поэтому законы бытия всегда говорят об актуальном состоянии бытия, они действуют только в настоящем, они и открывают настоящее. Таков Хронос космоса, таков и Хронос исторического состояния. Но если для времени космоса изменение состояния настоящего есть просто его исчезновение (воля Хроноса к смерти), то для Хроноса исторического состояния, это изменение настоящего открывает новые измерения времени. Так как Хронос человеческого бытия отличается от Хроноса космоса. Это время человеческой деятельности, актуальность экзистирования человека. Обратим внимание на язык: слово «актуальность» указывает на временную характеристику ситуации и одновременно «актуальность» несет в себе отсылку к действия, к акту. Язык прямо связывает природу времени человеческого существования с действием человека. Деятельность человека, как и космос, актуализирует время как настоящее. Но в отличие от Хроноса космоса в жизни человека не только обнаруживается возможность нарушения связей и разрушение стояния настоящего, но и появление отношения настоящего с разрушенным состоянием. Космос не знает прошлого и будущего, а человеческая деятельность не только обнаруживает эти ипостаси времени, но и порождает их. Тогда время открывает свою иную природу. Время становится временем Эона.

Эон – это время, в котором существует только прошлое и будущее, точнее, это время которое открывается как прошлое и будущее и в котором настоящее постоянно дробится на прошлое и будущее – в обоих смыслах-направлениях сразу, утверждает Делёз³. Значит, должно быть нечто такое, что уничтожает настоящее, и открывает прошлое и будущее. Этим нечто оказывается момент *вдруг*, который разрушает настоящее, сразу обращая внимание на то, что уже ушло, и на то, что теперь наступает.

Здесь проявляется очень важный момент. Настоящее, как мы видели, разрушалось и во времени Хроноса, когда некие «элементы глубины», т.е. некая *мера* порядка (законы), *настоящее действительности* (космоса ис-

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 218.

² Современный польский философ Юзеф Банька выстраивает философию рецентивизма, развивая тезис совпадения бытия и настоящего (См.: *Bañka J. An Open Ontology. Prolegomena to a Recetivist Ontology. Katowice, Uniwersytet Śląski, 1980*).

³ Делёз Ж. Логика смысла. С. 219.

тории = общественная ситуация), вмешивалась в дела человека, в его *актуальное* дело, превращая *это* актуальное в уже *не актуальное*, в прошлое. В этом случае прошлое, а вместе с ним и будущее, появлялось само по себе, без вмешательства человека, хотя фиксировалось именно человеком. Во времени Эона ситуация иная, здесь всё действие, как говорит Делёз, происходит «на поверхности», т.е. в поле обозрения человека, даже в какой-то мере в сфере его контроля, или, во всяком случае, в доступной для него области. Это сфера действия человека. «Эон – это уже не время Зевса или Сатурна, это – время Геркулеса», – говорит Делёз¹, т.е. время, организуемое событиями человеческой деятельности. *Вдруг* – это то, что может свершиться только в мире человека. Нет *вдруг* в природе или космосе, даже в исторической эпохе.

Сравнивая Хронос и Эон, Делёз указывает на их различия.

Хронос выражает действие тел и созидание телесных качеств, он неотделим от тел, которые полностью заполняют его в качестве причин и материи, а Эон – это место бестелесных событий и атрибутов, отличающихся от качеств, он населен эффектами, которые мелькают по нему, никогда его не заполняя. Таким образом, если Хронос время тел и причин, время как характеристика состояния физических тел, природное время, то Эон – время человеческой жизни, время событий и свершений человека (время Геркулеса, время истории).

Хронос ограничен и бесконечен, Эон – безграничен как будущее и прошлое, но конечен как мгновение. Почему физическое время ограничено, но бесконечно, а историческое безгранично, но конечно? Потому, что первое циклично, а циклы ускорений и стопорений, или взрывов и застываний конечны, но могут бесконечно продолжаться, исторические же события простираются по прямой линии в обоих смыслах-направлениях безгранично, но они всегда конечны, так как или уже прошли, или вот-вот наступят.

Делёз заключает: «Эон – это вечная истина времени: *чистая пустая форма времени*, освободившаяся от телесного содержания настоящего, развернувшая свой цикл в прямую линию и простершаяся вдоль нее»² (курсив Делёза – В. К.). Я бы не совсем согласился здесь с автором «Логики смысла». Конечно, представление о времени как «чистой пустой форме», освободившейся от телесного содержания настоящего, возникает в ситуации расчленения настоящего неким событием *вдруг*. Но само-то

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 220.

² Там же.

время, которое Делёз называет Эон – это не прямая линия, по которой пробегают мгновение настоящего, а это то, что создает возможность самого события. Время как Эон, время как история (прошлое / будущее) – это не строй событий, хотя и строй тоже, а прежде всего то, что создает саму историю как наличие событий – время войны, время битвы, время прогулки, время обеда.

Обратим внимание на эти выражения, типа «время обеда». Что в этом определении времени по деятельности первично, т.е. что стоит в подлежащем суждения, а что в его предикате. Обед определяется временем, или время определяется обедом? Обед есть время, или время есть обед? Когда вы подходите к дверям магазина, а на дверях висит табличка «Обед с 12 до 13 часов». Что это? А то: Обед с 12 до 13 часов означает, что отрезок времени с 12 до 13 часов есть обед. *Это* время есть обед. Время преобразилось в обед, в действие. И так всегда для человека. Нет для человека просто дления секунд-моментов, а есть всегда исполняемые секунды-моменты, *используемые* секунды-моменты. То есть время – не место, куда помещается действие, а то, что *используется* действием для своего свершения. И сам Делёз говорит, что Эон – это *место* бестелесных событий и атрибутов (см. пункт 1 при характеристике Эона)¹, т.е. он заполнен событиями, а потому вряд ли может трактоваться как «*чисто пустая форма времени*». Если только не понимать Эон как форму темпоральности, или длительности как ее трактовал Бергсон в интерпретации самого Делёза. А Делёз показал, что для Бергсона длительность не просто чисто внутренняя последовательность или что-то неделимое, хотя, замечает Делёз, ради удобства Бергсон выражается именно так, но длительность – это нечто виртуальное, она виртуальна постольку, поскольку актуализируется, пребывает в процессе актуализации, она неотделима от движения собственной актуализации². Длительность, как ее трактует Делёз, определяет виртуальное многообразие и включает в себе качественные различия, различия по природе в себе и для себя³. Длительность несет в себе возможность различия, многообразия, а вот какое оно будет – это определяется конкретной ситуацией, тем событием, которое актуализирует темпоральность.

Содержательность формы времени Эон еще более раскрывается, когда Делёз начинает рассматривать, в чем проявляет себя время Эон. В

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 220.

² Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2000. С. 118, 121.

³ Делёз Ж. Логика смысла. С. 163, 169, 170.

пункте 2, продолжая характеристику времени Эон как мира событий, он пишет: что «именно этот новый мир бестелесных эффектов, или эффектов поверхности, делает возможным язык <...>, чистые события становятся основанием языка»¹. То есть Эон – это конституирование смысла, это сама возможность смысла. Интенция событийности (Эон как мир чистых событий) становится основание языка. В этом заключена главная характеристики времени Эон – оно конституируется событиями, которые существуют только как то, что вот-вот произойдет или уже произошло. Если случилось событие (вдруг), тогда уже ничего не поправишь, надо жить в новых условиях, надо это понять и принять (или бороться с этим). Поэтому «красота и величие события и есть смысл, – говорит Делёз. – Событие – не то, что происходит (происшествие). Скорее, оно подает нам знаки и ожидает нас»². Именно поэтому чистое событие, событийность как таковая есть основание языка, Событие/смысл требует своего выражения. «В самом общем виде, – говорит Делёз, – действие смысла таково: именно смысл дает существование тому, что его выражает и при этом – как чистая присущность³ – сам обретает существование в своем выражении. Значит, он принадлежит Эону как тысяча поверхностных эффектов или событий»⁴. Рассматривая отношение языка и событий / смысла Делёз указывает, что «Событие не предшествует выражению, а *пред-содержится* в нем, задавая, таким образом, основание и условие последнему»⁵ (курсив мой – В. К.). Что значит – пред-содержится? Событие не предшествует, т.е. нет такой ситуации, что вот произошло событие, а *потом* появилось выражение его в языке. Но оно и не совпадает полностью с высказыванием. Оно пред-содержится. В оригинале Делёз употребил здесь глагол *insister* = настаивать на чем-то, упорно добиваться чего-либо: «Il ne lui préexistait pas, mais lui pré-insiste»⁶. Тогда суть этого утверждения заключается в том, что «событие не существует до языка, но оно настаивает, требует языка», требует своего осмысления. Если происшествие событие, то оно должно быть осмыслено как момент исторического времени, где организуется связь

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 221.

² Там же. С. 199. О тождестве события и смысла подробнее см.: Конев В. А. Две концепции логики смысла: Жиль Делёз и Андрей Смирнов (Часть первая) // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 37-47.

³ Здесь переводчик допускает неточность. В оригинале стоит «*pure insistance*» – «чистое упорство, настойчивость».

⁴ Делёз Ж. Логика смысла. С. 221.

⁵ Там же. С. 240.

⁶ Deleuze G. Logique du sens. Paris: LesÉditions de Minuit, 1969. P. 212.

прошлого и будущего через это событие. Время Эон по своей природе насыщено смыслами/событиями и есть только там, где есть язык. Это время порождения смыслов.

Если чистые события конституируют время Эон, то событийность и есть время, а событие – это свернутое время. И в таком понимании Эона открывается особая значимость времени для человека.

Во-первых, как уже сказано, время создает пространство смысла, так как событийность, без которой нет времени-Эона и которая его объективирует, порождает язык, говорит Делёз. События требуют выражения. Выражаемое дает основание языку. Таким образом, смысл (а это и есть выражаемое) дает существование тому, что его выражает, и при этом он сам обретает существование в своем выражении, благодаря этому он очерчивает границу между вещами и любыми знаковыми формами.

Во-вторых, Эон как время организуется человеческим деянием и обретает свои качественные состояния в деятельности и благодаря деятельности человека. Именно *вдруг* становится в этом случае конструктором времени человека, оно членит время, разделяя прошлое, настоящее и будущее. *Вдруг* указывает на границу во времени, которая отделяет времена друг от друга. Во *вдруг* с особенной отчетливостью видно, что время для человека, во-первых, не просто длительность, во-вторых, не просто поток пустых мгновений, а есть условие создания, или преобразования своего окружения. То есть время – это энергия, обращенная в человеческое деяние. Мысль (произведение, дело, поступок) оказывается воплощенным временем.

Энергичную силу *вдруг* для жизни человека демонстрируют, например, судьбы героев романа Ф. М. Достоевского «Идиот». В тексте романа слово *вдруг* встречается, по моим подсчетам, 589 раз. А если учесть, что сам роман в 8 томе 30-ти томного ПСС Достоевского занимает только 505 страниц, то видно, как часто это слово появляется в романе. И частота появления *вдруг* напрямую связана с тем напряжением, которое пронизывает роман, его сюжетную линию, отношение героев. *Вдруг* ввергает героев романа в водоворот событий, определяя их судьбу. Судьба князя Мышкина напрямую связывается Достоевским с неожиданными (*вдруг*) поворотами жизни – более трети всех употреблений слова *вдруг* в романе (167 раз) связано с главным героем. *Вдруг* он слышит имя Настасьи Филипповны в вагоне поезда, *вдруг* видит ее портрет, *вдруг* она является в квартиру Ганечки, *вдруг* он оказывается на ее именинах, *вдруг* оказывается наследником миллионного состояния и т.д. *Вдруг* предстает не просто одним из очередных моментов темпорального потока, а особым временем, которое

извергает свою силу, предоставляя возможность человеку воспользоваться ею. *Вдруг* – это времяизвержение (М. Эпштейн¹) в жизнь человека. Результатом этого извержения и оказывается Эон.

Поэтому можно согласиться с тем, когда Делёз называет *вдруг* парадоксальной инстанцией или случайной точкой, квази-причиной, которая делит каждое настоящее на прошлое-будущее линии Эона, но вряд ли он прав, когда это же *вдруг* он трактует как точку непрерывно скользящую вдоль линии Эона². Мне кажется, что все-таки в этом случае над Делёзом довлеет обычное представление о времени как некоем непрерывном потоке, а между тем Эон – это не поток и даже не линия, а именно отрезки времени, его состояния. И сам Делёз указывает на то, что благодаря *вдруг* из занимающих настоящее индивидуальностей и личностей выделяются сингулярные точки и формируются основополагающие элементы чистого события подобно тому, как семенная коробочка разбрасывает свои споры³. Происходит монтаж событий как сочетание элементов из различных причинно-следственных связей.

Вдруг времени, которое показывает неоднородность времени, *идейность* времени (от «идея» = вид, как это значило в самом начале у греков), открывает во времени возможность свободы, т.е. открывает такое измерение времени как история и жизнь личности. «Основой свободы в универсуме является, – пишет А. Уайтхед, – каузальная независимость *одновременных* событий. Новшества, появляющиеся в *одновременном* мире, объясняются изоляцией *одновременных* событий. В *одновременности* существует полная свобода»⁴ (курсив мой – В. К.). Уайтхед ищет то, что в физической природе вещей отвечает за реализацию свободы, и с необходимостью «натывается» на время. Говоря об одновременности событий, Уайтхед время понимает математически, но в то же время, указывая на каузальную изолированность событий, он тем самым фактически констатирует, что каждый ряд событий живет в своем течении времени. И поскольку в мире могут существовать независимые события, события «взаимно безразличные» друг другу, постольку возможна случайность, когда один ряд событий вторгнется в другой ряд. Именно эта дискретность времени, ибо одновременные относительно формальной шкалы времени со-

¹ Эпштейн М. Проективный словарь русского языка. Неология времени // Семиотика и авангард: Антология. М.: Академический Проект; Культура, 2006. С. 1031-1077.

² Делёз Ж. Логика смысла. С. 221.

³ Там же. С. 222.

⁴ Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. С. 600.

бытия существуют каждое в своем времени, в своих сменах состояний, создает возможность свободы человеческого действия. Действующий человек может соединять (монтировать) не находящееся в единении, соединять то, что не связано по природе, т.е. действовать свободно. Свобода не сет в себе, если вспомнить Гамлета, следы разрыва времени, распада времен, она – крик и боль вывихнутого из суставов времени, она ставит человека перед необходимостью восстановления порядка. А *по-ряд-ок* = *ряд* состояний, организованное время жизни человека. И здесь снова встает вопрос о времени.

В-третьих, на что обращает внимание Делёз, характеризуя Эон, это особое настоящее Эона. Хронос нес в себе два настоящего – *безмерное* и нелокальное настоящее как время глубины и разрушения (время космоса), и изменчивое и обладающее *мерой* настоящее как время осуществления (время действия от постановки цели до получения результата). Настоящее Эона – другое. То мгновение *вдруг*, которое раскалывает время на прошлое и будущее (создает прошлое/будущее) и оказывается квази-причиной новых состояний и событий, само еще должно быть представлено, считает Делёз. Это представление *вдруг* охватывает тот смысл, который выражается свершившимся событием, хотя само событие иной природы. *Вдруг* представляется, но не как вот-это-случившееся. А как? Оно представляется, говорит Делёз, как представление актера, танцора или мима, как контр-осуществление¹. Контр-осуществление – это способность уловить событие в одном пункте, в одной детали, в капле увидеть море, в чашечке цветка – мир, что и делает актер, танцор, мим, художник. *Вдруг* схватывает и несет в себе некое целое. Его настоящее – не мгновение, а мгновенно данное чистое действие. «Это – настоящее чистого действия, а не телесного воплощения. Это настоящее не разрушения или осуществления – это настоящее контр-осуществления, которое не дает первому уничтожить второе, а второму раствориться в первом»². В этом случае *вдруг* подобен *вечности*. И хотя Делёз не упоминает здесь вечность, но, по сути, настоящее Эона и есть вечность. Но вечность не безмерное настоящее Хроноса.

Вечность задает меру значимости времени для человеческого бытия и получает свою репрезентацию в ценности как культурной форме, т.е. вценности как способе предъявления культурного содержания. В 715 фрагменте «Воли к власти» Ницше так трактует смысл ценности: «Точка

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 224.

² Там же.

зрения “ценности” – это точка зрения *условий сохранения*, условий *подъема* сложных образований с относительной продолжительностью жизни внутри процесса становления»¹ (курсив Ницше – В. К.). Есть сложная структура – общество или личность, эта структура находится в процессе постоянного становления, она конечна, и поэтому не может оказаться в состоянии полной реализации своих целей, но для *сохранения* себя как *определенной* структуры и для поддержания своих усилий, направленных на постоянный *подъемвнутри* процесса становления, который ориентирован на достижение полноты своего бытия, нужны определенные *условия* – это и есть ценность. В ценности объективировано время, которое становится реальностью, когда ценностный смысл реализуется в человеческих деяниях. Точнее даже, не объективировано, а воплощено, сгущено, сконцентрировано, законсервировано, упаковано, поэтому ценности *временосны* и *времяточивы* (М. Эпштейн). Они источают время, наделяют человека временем. Ценность – это устремленность, это перспектива, это *точка зрения* на себя с позиции *определенности*, т.е. вечности (*sub specie aeternitatis*), это преобразование относительности в абсолютное, относительного времени жизни в качественное состояние, в судьбу. *Вдруг* тогда становится моментом Эон, когда раскрывается как ценность, открывая *настоящую* ценность (смысл) этого свершения. *Вдруг* сродни вечности, оно представляет особую целостность времени, но только в некой оппозиции к вечности. Если *вечность* неподвижна и судит то, что есть, то *вдруг* подвижно и открывает бытие на новое. Если *вечность* – обитель необходимости, то *вдруг* – пристанище свободы.

Если с *вечностью* человек, увы, непосредственно дела не имеет, то с *вдруг* он встречается постоянно, и *настоящее вдруг* вводит человека в смыслы вечности. Время Эон и оказывается временем, порождающим смыслы. Чтобы «увидеть» смысл, надо уметь обращаться со временем.

Таким образом, если логика смысла должна показать, как обращаться со смыслом, т.е. видеть его, распознавать, правильно использовать, она не может не обратиться ко времени. Уже обыденное сознание видит связь смысла и времени, так как смысл как выраженное предложением (или каким-либо другим языком – искусства, поведения и т.п.) всегда зависит от конкретной ситуации. Делёз же создает теоретическую модель определенности смысла, которая (определенность смысла) оборачивается временем. Для этого он различает время Хронос и время Эон, первое время тел, при-

¹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. СПб.: Азбука-классики, 2006. С. 429.

чин и следствий, а второе – время событий. Эон определяет события и определяется ими. Эон – время свершений, время момента, время дискретности, разрыва, время связи различных состояний. Именно такое время и порождает смыслы. Почему? Потому что возникает разрыв между прошлым и будущим. Сама эта способность разделения, способность разграничения внутренне присущая времени несет потенциал определенности, потенциал выражения, потенциал языка. Эта способность и есть время, способность различать, именно она и создала возможность человеческого действия, а человек эту способность превратил в восприятие дления – внутреннюю форму созерцания, которая, по Канту обеспечивает синтез знания. Мы подходим к пониманию сущности времени – это не следование моментов «теперь», а установление различия.

Поэтому историческое время, время деяний человека – это не последовательность дат хронологической шкалы, а характер связи деяний / событий, который зависит от того, как люди используют имеющиеся в их распоряжении ресурсы. Именно эта способность превращать ресурсы в события жизни погружает человека во время. Жить – значит иметь чувство свершения, иметь понимание событийности жизни, это чувство и понимание и выражается в представлении времени. В строении события / смысла скрыта тайна исторического времени. События – знаки времени. То, что случилось, становится темой «вести», а то, что вот-вот случится – темой «воображение». В этом смысле события суть знаки¹.

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 93.

Глава IV. Семиотическая философия культуры: между структурализмом и постструктурализмом

1. Семиотика культуры Умберто Эко: *преодоление классического структурализма (И. В. Дёмин)*

Работу Умберто Эко «Отсутствующая структура» (1968) в современной исследовательской литературе принято рассматривать в контексте движения европейской философской мысли от структурализма к постструктурализму¹.

В этой работе подробно разбираются два вопроса: «что такое структурализм?» и «как следует мыслить структуру?». Эти вопросы являются взаимосвязанными. В зависимости от того, как мы понимаем и определяем структуру, структурализм предстаёт либо в качестве *онтологии*, либо в качестве *общей методологии* исследования культуры.

Оппозиция *философского* (онтологического) структурализма и структурализма *методологического* проходит красной нитью через всю ткань повествования «Отсутствующей структуры», составляя семантический стержень данной работы.

Что такое онтологический структурализм? Что представляет собой структурализм как онтология? В основании онтологического структурализма лежит представление о Структуре как о «наличном, уже имеющемся, последнем и неизменном основании всех природных и культурных явлений»². Так понимаемую структуру Эко в разных частях своей книги называет то «Структурой структур», то «Пра-Структурой», или «Пра-кодом», то «трансцендентальным означаемым».

Структура структур (Метакод) есть то, что позволяет соотнести, установить отношение эквивалентности между разными структурами или кодами, например, между лингвистическими кодами и кодами родства, между структурами языка и социальными структурами и т.д.³ Таков исходный замысел структурной антропологии К. Леви-Стросса, в которой

¹ См.: Косиков Г. К. «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М.: ИГ «Прогресс», 2000. С. 3-48; Зенкин С. Семиолог в отсутствие структур // Новое литературное обозрение. 2006. № 80. С. 323-332.

² Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Symposium, 2006. С. 36.

³ Там же. С. 82.

Эко усматривает наиболее последовательную реализацию онтологического структурализма.

Эко отмечает, что возникнув первоначально в качестве *метода* языкознания, литературоведения, фольклористики, этнографии, структурализм в 50-60-е годы, особенно во Франции, стал рассматриваться в качестве философии, философского видения мира. Работа «Отсутствующая структура» как раз и направлена против этой тенденции онтологизации структурализма. Интенция онтологизации структурного метода, с точки зрения Эко, наиболее ярко обнаруживается у Леви-Строса. Структурализм «гипостазирует в качестве философской истины то, что было всего лишь осторожной оперативной гипотезой, с которой все и начиналось: мыслительные операции воспроизводят реальные отношения, а законы мышления изоморфны законам природы»¹.

Эко рассматривает онтологический структурализм Леви-Строса в качестве одной из форм спекулятивной метафизики. Исходный постулат онтологического структурализма заключается в том, что структуры существуют «на самом деле», они «объективны». Структура понимается как нечто устойчивое, незыблемое, неизменно, причём чем более глубинной является структура, тем менее она подвержена трансформациям. В этой связи уместно привести слова Жиля Делёза о структурализме: «Структурализм неотделим от новой трансцендентальной философии, где места берут верх над тем, что их заполняет»².

Желая показать несостоятельность и самопротиворечивость онтологического структурализма, Эко обращается к философскому творчеству позднего Хайдеггера. Эко далёк от того, чтобы видеть в Хайдеггере представителя структурализма, однако, он полагает, что у Хайдеггера эксплицитно представлена та онтологическая модель, которая имплицитно содержится у Леви-Строса и других представителей так называемого онтологического структурализма.

Главная тема в творчестве позднего Хайдеггера – поэтическая речь как манифестация Бытия и смыслов бытия. Суть онтологического понимания языка у Хайдеггера сводится к тому, что язык – это не язык *человека*, но язык самого *Бытия*. Не я говорю на языке, но язык проговаривает сам себя. Не человек думает на каком-то языке, но язык мыслит себя в че-

¹ Эко У. Отсутствующая структура. С. 15.

² Делёз Ж. По каким критериям узнают структурализм? // Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. Статьи. СПб: Алетейя, 1999. С. 140-141.

ловеке и посредством человека. Язык как *язык Бытия* не находится в распоряжении человека, неподвластен ему¹.

Но о каком языке идёт здесь речь? Явно не о том языке, который изучается лингвистикой. Язык как язык Бытия ускользает от всякого позитивно-научного, то есть объективирующего, рассмотрения.

Поскольку человек «обитает в языке» и язык есть «глас бытия», поскольку всякое понимание бытия является изначально языковым, поскольку сам язык не может быть объяснён в рамках какой-либо позитивной науки. Поскольку язык говорит в нас и через нас, наша задача может состоять лишь в том, чтобы вслушиваться в это самопроговаривание языка. Привилегированной формой речи становится *поэтическое слово*. Поэтическое слово как слово Бытия позволяет понять трансформации европейской философии и науки, но само поэтическое слово остаётся необъяснённым и необъяснимым в рамках научной или философской методологии. То, что побуждает к разговору, к коммуникации, само не может быть предметом обсуждения. «К языку, как и к бытию, – отмечает Эко, – кода не подобрать и структуры их не вывести»². Структурный метод не работает там, где язык заранее уже осмыслен как «дом Бытия».

Язык – не то, что мы познаём, это *среда познания*. Язык – не то, что мы мыслим, но то, *в чём* совершается мысль. Эко отмечает, что такая онтология языка «умерщвляет всякую семиотику»³. Место семиотики занимает поэзия, а философия предстаёт в качестве «фундаментальной онтологии языка»⁴.

Язык как «дом Бытия» есть неструктурированная и неструктурируемая без-основность, которая может быть описана лишь *апофатически*. Вывод, который делает Эко из анализа хайдеггеровской трактовки языка и поэтической речи, заключается в том, что в основании всякой структуры, которая может быть выявлена в ходе структурного анализа, лежит не исходная Пра-Структура, но *бесструктурная безосновность*. В этом, кстати, смысл названия работы Эко – «Отсутствующая структура».

Онтологизация структурного (или структурно-семиотического) метода приводит к его аннигиляции. Онтологический структурализм не является и не может являться тем, чем он претендует быть. Структуралистский

¹ См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192-220.

² Эко У. Отсутствующая структура. С. 24.

³ Там же. С. 31.

⁴ См.: Херрманн Фр.-В. фон. Фундаментальная онтология языка. Мн.: ЕГУ; ЗАО «ПроPILEи», 2001.

проект, изначально движимый идеей научности, оборачивается новым мистицизмом, структурная методология оказывается вынужденной уступить место «поэтическому» и апофатическому мышлению¹.

Критика онтологического структурализма в работе Умберто Эко сводится к следующему аргументу: если Пра-Система (она же Пра-Структура, Код кодов, Трансцендентальное означаемое) существует, она *не может* быть системой или структурой. Соответственно, она не может быть выявлена с помощью структуралистской и семиотической методологии. «Если Последняя Структура существует, то она не может быть определена: не существует такого метаязыка, который мог бы ее охватить. А если она как-то выявляется, то она – не Последняя. Последняя Структура – это та, что, оставаясь скрытой, недостижимой и неструктурированной, порождает все новые свои ипостаси»².

«Последняя Структура» не может быть определена в структурных терминах, она может быть описана только в терминах *апофатического* мышления. Из этого следует, что структурализм как онтология и специфическое видение мира отрицает возможность структурной методологии и, соответственно, семиотики. «Если бы структура существовала и мы могли ее открыть – однажды и навсегда, – семиотика, вместо того чтобы быть исследованием, превратилась бы в свод основополагающих принципов, которые без промедления прилагаются к любому явлению, гарантируя пригодность объяснений, добытых вчера, для любого завтрашнего события»³.

Онтологический структурализм не может выступать в качестве основания семиотической методологии, напротив, он делает семиотику невозможной и ненужной. Онтологический структурализм, согласно Эко, воскрешает чуждое семиотике метафизическое различие феноменального и ноументального миров.

Хайдеггеровское понимание языка, которое Эко обнаруживает у представителей онтологического структурализма, превращает структурализм из методологии изучения культуры в философию (метафизику) природы.

¹ В более поздней работе «Кант и утконос» (*Eco U. Kant e l'ornitorinco. Milano: Bompiani, 1997*) проблема бытия и «смысла бытия» предстаёт уже не как фундаментально-онтологическая, но как *лингвистическая* и *семиотическая* проблема.

² Эко У. Отсутствующая структура. С. 32-33.

³ Там же. С. 37.

Эко предлагает рассматривать структуру не как «объективную реальность», которая может быть эксплицирована в ходе исследования, но как *теоретическую модель* и *конструкт*.

С этой точки зрения структура – это всегда упрощение и обеднение того, что есть в реальности. Структура (как результат упрощения и абстрагирования) – всегда продукт определённой точки зрения. Один и тот же эмпирический материал можно структурировать по-разному. Можно выделять разные структуры применительно к одним и тем же исследуемым объектам. Тем самым в работе Эко подчёркивается перспективистский и конструктивистский характер структуралистской и постструктуралистской методологии, что сближает его концепцию с нарративной философией истории, в частности, с исторической эпистемологией Поля Вена¹.

Выбор, а точнее *построение* структурной модели определяется точкой зрения, ракурсом рассмотрения, а не спецификой объекта. Этот тезис можно рассматривать в качестве программного манифеста философского постструктурализма и постмодернизма.

Эко даёт два определения структуры в рамках методологического (или семиологического) понимания структурализма:

1) Структура – это «модель, выстроенная с помощью некоторых упрощающих операций, которые позволяют рассматривать явление с одной-единственной точки зрения»²;

2) Структура – это «способ действия, разрабатываемый мною с тем, чтобы иметь возможность именовать сходным образом разные вещи»³.

В обоих определениях подчёркивается инструментальный характер структурных моделей. Назначение структурных моделей (или структурных гипотез) в том, что они позволяют свести несхожий опыт к однородному дискурсу.

Структурный метод – это метод *выстраивания* структур, а точнее, структурных моделей, а не их *обнаружения*. Структура, согласно Эко, скорее *изобретается*, нежели *обнаруживается*: «Структурный метод не столько обнаруживает структуру, сколько выстраивает ее, изобретает в качестве гипотезы и теоретической модели и утверждает, что все изучае-

¹ См.: Дёмин И. В. Проблема единства истории в контексте метафизической и постметафизической философии // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс. 2015. № 6 (28). Т. 2. С. 44-50.

² Эко У. Отсутствующая структура. С. 80.

³ Там же. С. 81.

мые явления должны подчиняться устанавливаемой структурной закономерности»¹.

Здесь можно провести параллель между структурной семиологией Эко и эпистемологией Карла Поппера. Выдвижение предположений в контексте философии науки Поппера – это процедура аналогичная построению структурных гипотез в концепции Эко. В обоих случаях подчёркивается, что научные гипотезы (или структурные модели) – всего лишь наши собственные построения, вытекающие из принятия определённой точки зрения, определённого способа видения².

Всякие структурные модели, согласно Эко, – не что иное, как чистые оперативные фикции, тогда как реальность «всегда богаче и противоречивее всего того, что о ней говорят структурные модели»³.

В борьбе с онтологическим структурализмом, Эко отстаивает тезис о культурно-исторической обусловленности тех структурных моделей, которые мы используем в процессе познания и объяснения⁴. Одна из задач семиотики и семиотически ориентированной культурологии, согласно Эко, как раз и заключается в том, чтобы *вскрывать историческую обусловленность структур*, что сближает его концепцию с герменевтическим историзмом Коллингвуда и Гадамера. Эко отрицает Структуру (с большой буквы) во имя утверждения структур, понимаемых как операциональные гипотезы.

Альтернатива, перед которой ставит нас Эко, такова: либо «фундаментальная онтология языка» (в духе Хайдеггера и фон Херрманна), либо семиотика как методологии изучения культуры и «оперативная техника». «Семиотика не может быть одновременно оперативной техникой и познанием Абсолюта. Если она представляет собой оперативную технику, то ей не следует предаваться фантазиям относительно того, *что* происходит в истоках коммуникации. Если же она – познание Абсолюта, то она не мо-

¹ Эко У. Отсутствующая структура. С. 83.

² См.: Поппер К. Р. Предположения и опровержения. Рост научного знания. М.: АСТ, 2008.

³ Эко У. Отсутствующая структура. С. 17.

⁴ Структуралистская онтология, согласно Эко, столь же антиисторична, как и средневековая схоластика, поскольку она отождествляет «структурно-упорядочивающую решетку с реальностью, на которую она проецируется» (Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Мн.: ПроPILEI, 2000. С. 37). Критика онтологического структурализма в семиологии Эко – это, помимо прочего, ещё и попытка найти новые основания исторического способа видения действительности и обосновать возможность историописания.

жет сказать ничего о том, *как* осуществляется коммуникативный процесс»¹.

Подведём итог. Структурализм в рамках семиотической концепции Умберто Эко – не онтология, но метод. Попытка превратить структурализм в онтологию, философскую концепцию, целостное видение мира приводит к реанимации метафизического, то есть спекулятивного, типа философии, к гипостазированию метафизических абстракций. Однако, отказавшись от онтологических и универсалистских притязаний, структурализм оказывается неотличимым от того, что впоследствии будет названо «постструктурализмом».

С точки зрения Эко, некорректно задавать вопрос об онтологических основаниях семиотики как «оперативной техники» и методологии познания культуры. Как это ни парадоксально, но попытка выявить онтологические основания семиотики делает семиотику невозможной.

Семиотика не нуждается ни в какой фундаментальной онтологии языка и не предполагает утверждений онтологического порядка, но она, как полагает Эко, должна очертить собственные границы с помощью «критики семиотического разума»².

Таким образом, в работе «Отсутствующая структура» Эко придерживается конструктивистского и перспективистского подхода и противопоставляет попыткам онтологизации структурных моделей.

2. К продуктивным возможностям концептуального анализа Делёза-Гваттари (С. И. Голенков)

Современное познание нацелено на поиск нового инструментария, адекватного тому его состоянию, которое обозначается как *неклассическая рациональность*. В качестве таковых рассматриваются экзистенциальная аналитика Мартина Хайдеггера и концептуальный анализ Жюльена Делёза и Феликса Гваттари³. Темой предлагаемого текста является критический разбор аналитики концепта Делёза-Гваттари в ее претензии на роль адекватного познавательного средства неклассической рациональности.

¹ Эко У. Отсутствующая структура. С. 33.

² Там же.

³ В тексте термины «концептуальный анализ» (как вариант «анализ концепта») и «шизоанализ» будут использоваться как синонимы. Объяснение такого их использования будет представлено ниже.

Прежде чем начать анализ концептуального метода французских исследователей, замечу, что «концептуализм» в истории познания имеет давнюю, почти тысячелетнюю традицию. Свое начало он берет в средневековой мысли Пьера Абеляра. Как отмечает С. С. Неретина, сам термин «концепт»¹ введен в философию Абеляром в связи с анализом проблемы универсалий, которая потребовала дифференцированного взгляда на высказывание, и привела к расщеплению языка и речи². В своей «Диалектике» Абеляр пишет, что понимание не возникает из звуковой последовательности высказывания, так как оно требует полноты смысла, каковая не присутствует в самом высказывании и возможна лишь в «схватывании» высказывания целиком. «Когда мы говорим, что произнесенная речь что-то обозначает, то мы не хотим, чтобы это было понято так, будто мы передаем тому, чего нет, некую форму, которую мы называем значением, но, скорее, понимание, основанное на произнесенной речи, мы воспринимаем как концепт (*conceptus*) в душе слушателя»³. Концепт и есть тот инструмент, который обеспечивает собранность, «схваченность» всех составляющих высказывания. Характеризуя «концепт» Абеляра как целостное единство значащей речи, Неретина пишет: «Концепт – это собрание (почти – собор) понятий, замкнутых в воспринимающей речь душе; это связывание высказываний в одну точку зрения на тот или иной предмет при определяющей роли ума, преобразующее высказывание в льнущую к Богу мысль»⁴.

В средневековой философии «концепт» разрабатывался Гильбертом Порретанским, который на идее концепта образует понятие конкретного целого и вводит идею сингулярности. У Фомы Аквинского концепт понимался как внутреннее постижение вещи в уме, выраженное через знак, через единство идеального и материально-феноменального. Иоанн Дунс Скот определял концепт как мыслимое сущее, которому присуща это-

¹ Латинское *concept* происходит от глагола *concipio* – собирать, захватывать, брать, в частности, – принимать в себя, вбирать в себя.

² См.: Неретина С. С. Концепт // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / под ред. В. С. Стёпина. Т. II. М.: Мысль, 2010. С. 306.

³ Абеляр П. Диалектика. Предикаменты. Книга о частях речи, которые мы называем высказываниями // Абеляр П. Тео-логические трактаты. М.: Прогресс, Гнозис, 1995. С. 121.

⁴ Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. М.: Гнозис, 1994. С. 141.

вость, понятая как внутренний принцип вещи¹. В процессе формирования классической рациональности в Новое время научное познание замещает концепт *понятием* как наиболее адекватным инструментом постижения истинности изучаемого предмета, который дан в своей фактической очевидности, не требующей обсуждения. Отмечая это состояние, Делёз и Гваттари в работе «Что такое философия?» пишут: «Философы до сих пор недостаточно занимались природой концепта как философской реальности. Они предпочитали рассматривать его как уже данное знание или представление, выводимое из способностей, позволяющих его формировать (абстракция или обобщение) или же им пользоваться (суждение)»². Делёз и Гваттари подчеркивают недостаточность *понятия* в аналитике становления и вскрывают моменты, где понятие перерастает само себя. Концепт же, по их мнению, наиболее подходит к описанию «вольной творческой деятельности», так как он сам не дается заранее, а твориться, не формируется, «а полагается сам в себе», «обладает аутопойетическим характером, по которому его и узнают»³.

В отечественной литературе оценка методологии анализа концепта (шизоанализа) Делёза-Гваттари неоднозначна. В своем подробном рассмотрении делёзовского «постструктурализма» И. П. Ильин пишет, что «говорить о “шизоанализе” как об “актуальном силовом поле”, активно воздействующем на сегодняшнюю теоретическую мысль, даже в рамках постструктуралистско-постмодернистского комплекса, довольно трудно»⁴. Исследователь считает, что шизоанализ в своем пафосе «глобального разрушительства» и «всеобщего разоблачительства» не выходил не только за рамки определенного исторического периода социальной нестабильности второй половины 70-х годов прошлого столетия, но и использовался лишь для анализа специфической группы тем и проблем, связанных с производством бессознательных желаний и его связью с деиндивидуализированными субъектами и безличностными медиумами⁵. Революционизированная и «явно возбужденная» (И. П. Ильин) критика буржуаз-

¹ См.: *Неретина С. С.* Средневековая западноевропейская философия // Новая философская энциклопедия: В 4 тт. / под ред. В. С. Стёпина. Т. III. М.: Мысль, 2010. С. 626-631.

² *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. С. 21.

³ Там же.

⁴ *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. С. 114.

⁵ Там же. С. 115.

ного общества и государства в моменте сделала шизоанализ в свое время влиятельной концепцией, однако сменившая ее консервативная тенденция переместила его на периферию интересов теоретиков постструктурализма¹.

В позитивном подходе критики оценивают в целом шизоанализ как региональный метод изучения бессознательного в психических и социальных процессах. Так, А. А. Грицанов и А. В. Вашкевич в статье «Шизоанализ», рассматривая содержательную сторону шизоанализа, пишут, что его установкой является преодоление фрейдистский «эдипизации бессознательного». «Согласно шизоанализу, понять истинную природу бессознательного можно, только отбросив Эдипов комплекс, ограниченный рамками семейных отношений и не способный объяснить сложные социальные структуры и процессы, а также очистив понятие бессознательного от каких-либо символических форм и попытавшись понять его как “производящее желание” или, что то же самое, – “желающее производство”»². Шизоанализ в интерпретации авторов выступает инструментом адекватного понимания бессознательного не как психического индивидуально-семейного феномена, но как феномена социального, группового. Авторы «Анти-Эдипа», с точки зрения белорусских философов, показывают, что «желание», как ядро бессознательного, по своему генезису не зависит от потребностей людей, от человеческих потребностей как таковых, оно есть результат производства «желающих машин», «желающего производства». «Желающее производство» согласно шизоанализу создает и природную, и социальную среду. Только посредством «желающего производства» конструируются естественные связи индивида как с внешним миром, так и с его собственным, субъективным³.

Несколько иной аспект шизоанализа выявляет М. К. Рыклин в одноименной статье в «Новой философской энциклопедии». Он еще более сужает эвристический потенциал шизоанализа, сводя его к «исследовательской методике», примененной Делёзом и Гваттари в работе «Капитализм и шизофрения». Он отмечает, что шизоанализ «прославляет» мир желаний, как мир абсолютных возможностей, который относится «к особому рода шизофреническому опыту, нетождественному клиническим формам

¹ Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. С. 115.

² Грицанов А. А., Вашкевич А. В. Шизоанализ // Новейший философский словарь. Постмодернизм. Мн.: Современный литератор, 2007. С. 748.

³ Там же. С. 750-755.

шизофрении»¹. Это опыт общественного производства желания, свойственный маргинальным группам, таким как философы и писатели. Важным отличительным признаком шизоанализа как методики является его фиксация на становлении феномена, а не на его сущности и существовании. «В рамках шизоанализа философия, как и шизофрения, это процесс, а не цель, производство, а не выражение»².

Вместе с тем сужение области применения шизоанализа до рамок производства бессознательного, производства желания и желающих машин, творящих природную и социальную среду, является неоправданной редукцией его потенциала. И хотя сами авторы предложенного метода дают повод для такой редукции – напомним, что они раскрыли содержание своего анализа в первой книге «Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип» в главе четвертой под названием «Введение в шизоанализ», в которой они показали, что психоанализ встроен в существующие технологии власти и выступает наряду с капитализмом компонентами «единого механизма культурных репрессий» (Грицанов-Вашкевич) – однако, уже во второй книге «Тысяча плато» этот метод был использован в анализе феноменов искусства, строительства и архитектуры, войны и государства, ботаники и зоологии и др., достаточно далеких от темы производства бессознательного.

Иную оценку воздействия методологии концептуального анализа Делёза-Гваттари на современную ситуацию в философии дают участники «круглого стола» «Инновационная сложность. Парадигма сложности в перспективе философской стратегии Жюль Делёза»³. Они единодушны в том, что современный мир – мир нарастающего многообразия и сложности, и что его рефлексия необходимо связана со становлением парадигмы сложности. Для понимания специфики этой парадигмы, считают участники «круглого стола», необходимо использовать ресурсы философской стратегии Жюль Делёза. Такое использование, по их мнению, может способствовать выработке концептуального аппарата, который позволит осмыслить процессы, происходящие в современном сверхсложном мире⁴. «Творчество Делёза, – приходят к выводу участники «круглого стола», –

¹ Рыклин М. К. Шизоанализ // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. IV. М.: Мысль, 2010. С. 387.

² Там же.

³ Инновационная сложность. Парадигма сложности в перспективе философской стратегии Жюль Делёза: Материалы «круглого стола» // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 2. С. 149-181.

⁴ Там же. С. 150-151.

ориентировано на конструктивное взаимодействие с самыми разными реалиями современного мира: наукой, искусством, психологией, политикой и т. д. И потому весьма важно осмыслить, в какой мере концептуальный аппарат французского философа позволяет увидеть современный мир во всей его сложности»¹. Более того, подчеркивают они, такая сложность имманентно включает в себя конвергенцию гуманитарного (в том числе, философского), научно-технического и естественно-научного знаний, а также ориентируется как на междисциплинарные, так и на трансдисциплинарные исследования, выходящие за рамки конкретных дисциплин с полным учетом границ между ними².

Не вступая в дискуссию относительно влияния методологии Делёза-Гваттари на современное концептуальное освоение реальности, хочу заметить, что предложенная ими стратегия анализа сложных, гетерогенных феноменов как феноменов *принципиально незавершенных*, постоянно находящихся в «потоках» (процессах становления, трансформации, пересечения, слияния, расщепления, разветвления, перехода, ускользания и т. д.), а также наработанный в процессе реализации этой стратегии аналитический аппарат, несомненно, обладает эвристическим потенциалом. Особенно ярко это проявляется в рефлексии феноменов человеческой жизнедеятельности, реально, на деле конституирующих жизнь индивидов как жизнь человеческую – язык, производство, война, литература, кино и т. д. Шизоанализ – это прагматика осмысления. «Прагматика (или шизоанализ)»³, – замечают Делёз и Гваттари в работе «Тысяча плато». Прагматика не в смысле практики мышления, а в смысле извлечения (или конституирования, что одно и то же) смысла разделением гетерогенной множественности. «Разделение» здесь одновременно и *πραγμα*⁴, и *σχίζω*⁵; и как состояние, и как процесс, и как смысл. Эта сторона шизоанализа как аналитики разделенного наиболее рельефно представлена на уровне концептов. Кроме этого есть еще одно соображение. Жан-Люк Нанси, давая оценку философии Делёза, в тексте под заголовком «Складка мысли Делёза», пишет, что его философия – это не философия бытия, что она не знает, что

¹ Инновационная сложность. С. 151.

² Там же. С. 150.

³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория, Астрель, 2010. С. 244.

⁴ Греческое *πραγμα* (прагма) – «то, что делается».

⁵ Греческое *σχίζω* (шизо) – «разделять».

такое бытие и не хочет знать¹. «Его философия говорит о беспрестанном творении, – поясняет свою мысль Нанси. – В каждое отдельное мгновение – комбинирование и перекомбинирование универсума, формирование и описание форм. И, следовательно, пересечение хаоса: не объяснение или интерпретация, а пересечение, из конца в конец, тем переходом, который задает планы, пейзажи, ориентиры, но оставляет позади себя хаос, смыкающийся, как море за кормой»². Делёз, пишет далее Нанси, не берется говорить о реальном как о внешнем референте (о вещи, человеке, истории, о том, что есть, то есть о сущем). Он производит философское реальное. Философская деятельность у Делёза это и есть то самое производство³.

Мир, произведенный таким образом, оказывается во всем подобным нашему, но все же совершенно другим. Наш мир – это мир, который мы называем «реальным», в смысле независимым от нашей мысли. Мир, которым занимается Делёз, это *мир произведенный мыслью*, который Нанси предпочитает называть «виртуальный концептуальный универсум»⁴. Нанси подчеркивает, что, то с чем имеет дело концептуальный анализ, – это не мир восприятия и смысла, и не мир истории и происхождения, но мир с ритмом и силой. Поэтому это скорее универсум, чем мир. Мысль Делёза, пишет французский философ, разыгрывается не в бытии-в-мире, но в производстве универсумов. Его философия не имеет дела с «реальным» как «объектом» (у нее и «объекта»-то нет, пишет Нанси). Философия Делёза есть иное производство «реального», предполагающее, что само реальное «в себе» – хаос, производительность без производства. Его философия состоит в комбинировании, варьировании «виртуальных» производств. В определенном смысле, эта мысль не имеет никакой связи с «реальным». И, наоборот, для противоположного течения философии, мысль это то, что занято реальным, погружено в него, затеряно в нем. Вот почему первая существует под знаком игры и утверждения, а вторая – под знаком заботы и ожидания⁵.

Производящая виртуальный универсум мысль Делёза течет противоположным предшествующей философии образом. Философия, занятая реальным (в смысле независимым существованием) идет от бытия к хаосу. Философия Делёза противонаправлена, ее интересуется течение мысли от

¹ См.: Нанси Ж.-Л. Складка мысли Делёза // Альманах молодых философов. *Vita cogitans*. Вып. 5. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 155.

² Там же.

³ Там же. С. 152.

⁴ Там же. С. 153.

⁵ Там же.

хаоса к бытию, точнее, к форме, от беспредельного к определенности. Как возможен мир форм? Как возможно становление определенности? Вот вопросы определяющие философию и, соответственно, методологию Делёза.

Мир виртуального универсума – это наш реальный мир. Наш, в смысле, человеческий, то есть мир понятный нам, или, если быть более точным, мир возможного понимания. Это не идеализм. Как показывают исследования в области нейродинамики мозга (в частности, в исследованиях Дэвида Иглмена, Святослава Медведева, Татьяны Черниговской) мир форм, в котором мы существуем, порожден нашим сознательным, разумным существованием. В этом смысле анализ творения концептов Делёза-Гваттари – это адекватный аналитический метод исследования производства виртуального универсума из хаоса, то есть из некоего абсолютно различного и абсолютно разделенного состояния, которое и может быть именовано греческим термином $\sigma\chi\iota\omega$ – «раскалывать», «разрезать», «разрывать»; в переносном – «разделять»¹.

Для такого анализа нужен особый познавательный инструмент. Здесь не может быть использован понятийно-категориальный аппарат традиционной эпистемологии. Категории и понятия – это инструменты понимания мира уже существующего сущего, его родов и видов в их определенности. Они не подходят для схватывания становления конкретной определенности того же сущего из хаоса. Невозможно здесь использовать и экзистенциалы Хайдеггера, так как они, хоть и позволяют работать с «материалом» на допонятийном и дорациональном уровне, имеют строго направленный взгляд на мир сущего. Это взгляд на сущее с позиции бытия, именованного *Dasein* или присутствие (если воспользоваться переводом *Dasein* В. В. Бибихиным). Как показал Ю. А. Разинов, экзистенциалы – это «отличительные способности *быть*, кристаллизации <...> бытийных способностей»² *Dasein*. Экзистенциалы, как способы бытия присутствия, используются для выявления структурных моментов *бытийного устройства* лишь *присутствиеразмерного сущего*³, и поэтому не подходят для анализа бытия становящегося.

В исследовании производства виртуальных универсумов Делёз и Гваттари используют в качестве инструмента *концепт*. Концепт, пишет

¹ Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. М.: Греко-латинской кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. С. 1219.

² Разинов Ю. А. Понятия категории и экзистенциала в философии М. Хайдеггера // Вестник Самарского государственного университета. Гуманитарный выпуск. 1999. № 1 (11). С. 65.

³ Там же. С. 64.

Нанси, отмечая его отличие от понятия и категории, не просто схваченный в выражении порядок становящегося, не означающее, а единство выражения и содержания самого становящегося¹. Рассматривая концепт в качестве аналитического средства феноменов становления прежде всего необходимо сказать, что концепт в отличие от понятий, категорий и экзистенциалов, не существует заранее, он *творится*. В своем творении он инициирован не существующим тем или иным положением вещей в реальном мире, а проблемой, которая не имеет в этом положении вещей решения. Создание концепта совершается в момент, когда происходит как бы «выход» за «некоторое поле опыта, взятое как реальный мир»², то есть когда совершается «выход» за пределы мира определенного и обращение к неопределенности. «Каждый концепт, – пишут французские аналитики, – отсылает к некоторой проблеме, к проблемам, без которых он не имел бы смысла и которые могут быть выделены или поняты лишь по мере их разрешения <...>. В философии концепты творятся лишь в зависимости от проблем»³. Иначе говоря, смысл концепта всякий раз определяется не положением вещей или парадоксальностью идеи, а возникшей проблемой.

Далее, на что следует обратить внимание, концепт не совпадает с телами и их смесями, так как лишен пространственно-временных координат, хотя и воплощается в телах⁴, так же как он не является абстракцией, хотя и идеален в своей нетелесности⁵. Эту его амбивалентность Делёз и Гваттари означают английским термином «*sensibilia*» («философские концепты тоже суть “*sensibilia*”»⁶), который одновременно относится к восприятию как чувственному, так и рациональному. Такое своеобразное чувственное понимание или понимающее чувство. Концепт – это то, что твориться из некой хаосмотической консистенции, в этом творении сам себя полагает как определенное (и через эту свою определенность себя понимает, «схватывает»!), как именованное конкретное.

Будучи самополагаем в своем творении, и не имея отношения ни к вещам, ни к сущностям он *событиен*. «Концепт – это событие, а не сущность и не вещь. Он есть некое чистое Событие, некая этось, некая целостность»⁷. Подчеркивая эту характеристику концепта, С. М. Малкина

¹ См.: Нанси Ж.-Л. Складка мысли Делёза. С. 153.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 27.

³ Там же. С. 26-27.

⁴ Там же. С. 32.

⁵ Там же. С. 33.

⁶ Там же. С. 14.

⁷ Там же. С. 32.

пишет, что «концепт <...> можно представить как смысловое сгущение, точку смысловой напряженности»¹ своих составляющих, которые являются ни общими или частными признаками концепта, а составляют его *единичность (сингулярность)*. «Концепт как собственно философское творение всегда есть нечто единичное»². Однако это такое единичное, которое Нанси определял как «бытие единичное множественное»³. В своей единичности, отмечает Нанси, концепт как «чистый, автономный универсум» есть «*ordo*⁴ и *connexio*⁵, не подражающие иному, не представляющие и не обозначающие его, но производящие по собственным меркам»⁶. К тому же необходимо помнить, что составляющими концепта, согласно Делёзу и Гваттари, сами могут быть концептами⁷.

Концепт как целое хоть и тотализует свои составляющие, однако, является *фрагментарным целым*⁸, так как упорядочивает составляющие лишь по зонам соседства. Иного вида упорядочивания составляющих у концепта быть не может, так как составляющие гетерогенны друг по отношению к другу. «Концепт – это гетерогенезис, то есть упорядочение составляющих по зонам соседства»⁹. Например, концепт птицы собран из таких составляющих как ареал обитания, цвет оперения, особенности пения, предметов пищи, формы гнезда¹⁰ и т. д. Гетерогенность концепта его важнейшее отличие как от понятий и категорий, так и от экзистенциалов, так как последние гомогенны в своих элементах. Упорядочивание составляющих концепта происходит за счет конфигурирования, придания определенного, конкретного контура концепту в качестве фрагментарного целого.

Множественность – еще одна характерная черта концепта. «Концепт – это множественность»¹¹, – не устают повторять Делёз и Гваттари,

¹ Малкина С. М. Постметафизические стратегии философии Жюль Делёза: Топология философских пределов // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Сер. «Философские науки. Религиоведение». 2012. № 17 (97). С. 39.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 16.

³ См.: Нанси Ж.-Л. Бытие единственное множественное. Мн.: Логвинов, 2004.

⁴ Латинское *ordo* (ордо) – порядок.

⁵ Латинское *connexio* (коннексио) – связанность.

⁶ Нанси Ж.-Л. Складка мысли Делёза. С. 153.

⁷ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 30.

⁸ Там же. С. 26.

⁹ Там же. С. 31-32.

¹⁰ Там же. С. 31.

¹¹ Там же. С. 25.

хотя и оговариваются, что не всякая множественность концептуальна. Множественность концепта состоит в том, что не существует концепта без составляющих, хотя бы двух. Но не существует также и концепта, который имел бы сразу все составляющие, в таком случае был бы хаос¹. Однако, множественность концепту обеспечивают не только число составляющих, но и их вариации, так как составляющие по своей природе процессуальны и модулярны. Концепт – *интенционал*, пробегающий бездистантно все составляющие, то есть он соприсутствует своим составляющим и их вариациям, «находясь по отношению к ним в состоянии *парящего полета*»². Концепт – это то, что «оживляет» составляющие в их собранности сти смыслом. Собранные концептом составляющие в своей конфигурации *становятся* (оживают) смыслом.

Итак, концепт есть конструируемая творчеством из гетерогенных составляющих фрагментированная конкретная целость, полагающая себя в самой себе. Так как составляющие гетерогенны друг по отношению к другу, то их конструкция представляет собой не что иное, как *сборку*. В этом смысле сама сборка является конституирующей составляющей любого концепта, и к тому же сама является концептом. Иначе говоря, сборка – это и есть своеобразная «механика» творчества или машина становления. Определение характера собирания как «механический» подчеркивает некий автоматизм, произвольность в конституировании концепта. Однако сам этот механизм – сборка, – взятый как концепт, имеет свои составляющие и свои особенности становления.

Концепт «сборка» в философии Делёза-Гваттари играет важнейшую роль в понимании того, как возможно становление сущего. Подчеркну ещё раз, философия Делёза-Гваттари – это *философия становления*. Однако, несмотря на свою важную роль, концепт сборки Делёза-Гваттари не имеет сколь-нибудь строгого определения, что, собственно, есть один из признаков его непонятного статуса. Впервые этот термин встречается в книге «Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип», где авторы приводят рассуждения Самуэля Батлера из работы «Книга машин», в которой Батлер ведет разговор о репродуктивной системе машин. Возражая против тезиса о том, что «машины не воспроизводятся или воспроизводятся только при посредстве человека», Батлер предлагает отказаться от решения этого вопроса, рассматривая как отдельную машину, так и отдельный организм. Он предлагает иной подход, а именно понимать механическую репродук-

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 25.

² Там же. С. 32.

тивную систему как единое целое гетерогенных частей. В частности, говоря о порождении паровой машины, он пишет, что «каждая часть произвольной паровой машины порождается ее частными и специфичными производителями, функция которых состоит в производстве этой части и только этой, тогда как сборка частей в единое целое формирует совсем иной подраздел механической репродуктивной системы»¹. Иначе говоря, частями репродуктивной системы паровой машины являются как те детали и узлы, из которых она состоит, так и (это как раз важно!) *люди*, которые изготавливают эти детали. Механизмом же репродукции выступает сборка, которая в качестве своих составляющих будет иметь детали и человека, собирающего их этих деталей и узлов целое паровой машины.

Делёз и Гваттари заимствуют у Батлера термин «сборка» для обозначения *производства* желания, точнее, машин желания или желающих машин. Этот термин наиболее точно отражает механизм становления желания/желающей машины, поскольку в ее целостное единство включаются разнородные элементы (органические, технические, общественные и др.), *синтезирование* которых невозможно. В Анти-Эдипе они используют этот термин в двух местах, где идет речь о производстве машин желания. В первом случае авторы прямо указывают на сборку как на механизм производства желания, желающей машины. «Тезис шизоанализа прост: желание – это машина, синтез машин, машинная сборка – желающие машины. Желание относится к порядку *производства*, а любое производство одновременно желающее и общественное»². В этом фрагменте термины синтез и сборка используются ими как синонимы. Во втором фрагменте Делёз и Гваттари ставят в один ряд формирование, сборку и производство, подчеркивая тем самым синонимичность используемых терминов в описании становления, машинерии желания. «Желающие машины, с одной стороны, и органические, технические и общественные машины <...>. Функционализм существует только на субмикроскопическом уровне желающих машин, машинных устройств, машинерии желания (*engineering*); поскольку только там смешиваются друг с другом функционирование и формирование, использование и сборка, произведенное и производство»³.

Следующей их совместной работой, где этот концепт получает дальнейшее развитие, выступает книга о *Кафке*⁴. В этой работе концепту

¹ Цит. по: Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. С. 449.

² Там же. С. 157.

³ Там же. С. 453.

⁴ См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015.

«сборка» посвящена последняя девятая глава, имеющая заголовок «Что такое сборка?». В ней Делёз и Гваттари намечают линии анализа этого концепта: его строение, состав, связь с желанием, генезис, появление / ускользание, связь со средой, «механизм» его осуществления. Однако самое интересное в этой работе это то, что авторы, начиная уже с первых разделов работы, широко используют этот концепт в качестве инструмента анализа творчества Кафки. Использование концепта сборки помогает не просто лучше понять замыслы и смыслы произведений австрийского писателя, но и описать их архитектонику. Подробную разработку этого концепта Делёз и Гваттари совершают уже во втором томе «Капитализма и шизофрении» озаглавленном «Тысяча плато».

В имеющихся рамках невозможно полно и подробно рассмотреть концепт сборки. Ограничусь лишь анализом сущности и конституции этого концепта, поскольку уже они помогают раскрыть продуктивный потенциал этого концепта в понимании становления сложных, гетерогенных феноменов. В своих более ранних работах «Различие и повторение» (1968) и «Логика смысла» (1969) Делёз роль «соединителя» тел и знаков отдал смыслу. Разрабатывая тему сборки в «Тысяче плато», он вместе с Гваттари находит новые продуктивные ходы в понимании отношений между миром тел и миром знаков.

Разнородность и многочисленность феноменов, из которых конституируется каждая конкретная сборка, свидетельствуют о том, что сама сборка сложный феномен. «Это – множественность», – пишут Делёз и Гваттари. И хотя они подчеркивают внешний характер отношений составляющих («материй»), конституирующих сущее (например, книгу), последнее не есть простая механическая совокупность своих составляющих. Оно есть «несомненно, своего рода организм»¹, то есть некая органическая целостность. Уже это нацеливает на понимание сборки как производства целого из множества разнородных составляющих. Собственно так сборку авторы и определяют: «Будем называть *сборкой* любую совокупность сингулярностей и черт, изымаемых из потока – отобранных, организованных, стратифицированных – таким образом, чтобы искусственно и естественно сходиться (консистенция): сборка, в этом смысле, – это подлинное изобретение»². Сборка не просто соединяет измерения во мно-

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. С. 7.

² Там же. С. 687.

жестве целого, сочленяет разнородные компоненты этого множества, но меняет саму природу множества, производя определенное целое¹.

Суть сборки как производства есть *становление* определенного целого. Но, и это все время подчеркивается авторами, произведенное целое – в качестве *этой* целостности – может осуществляться лишь как множество в отношениях с другими множествами. «Есть только множества множеств, формирующие одну и ту же *сборку*, осуществляющиеся в одной и той же *сборке*»². В этих отношениях осуществляется, то есть существует и трансформируется собранное из множеств целое. Так, рассматривая книгу как сборку, авторы пишут, что она является в своей собранности самой собой лишь в соединении с другими сборками. В своей собранности книга их не интересует в качестве содержательной культурной вещи, но исключительно как становящееся целое, или, точнее, *становление* определенного целого³. Какова «механика» сборки целостной определенности? Из чего «собирается» книга? Как она реализуется в своей собранности? и т. д. Иными словами, как производится и осуществляется целое не в качестве содержательной сущности, но в своей процессуальности становления.

Характерной особенностью сборки как процесса становления является то, что ее составляющие: а) постоянно меняются, появляются и исчезают, переходят друг в друга вплоть до замены на противоположные, и поэтому ее конституция б) не является фиксированной, набор ее конституэнт постоянно меняется, то есть сама сборка находится в состоянии непрерывного становления. В этом смысле в сборке нет ничего ставшего, пребывающего, кроме одного – кроме собирания. *Собирать и есть существо сборки*. Например, книга есть целость, собранная из разных материй: знаков, листов, картона, клея, «автора», «издателя», «читателя» и т. д., которая сама в свою очередь входит в другие сборки – литературу или библиотеку. Книга как феномен сборки не имеет ни автора, ни читателя как субъектов, творящих книгу. Она в этом случае не есть и некий самостоятельный объект имеющий содержание, сюжет, героев, интригу и т. д. Сама по себе книга как сборка множественной целостности есть только в отношении с другими множествами целостных множественных сборок.

Будучи множеством пересечений своих измерений, сборка сама одновременно работает в нескольких планах-потоках – семиотическом, материальном и социальном⁴. Работая одновременно в нескольких гетеро-

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. С. 14.

² Там же. С. 59.

³ Там же. С. 7-8.

⁴ Там же. С. 40.

генных друг другу потоках, сборка парадоксальным образом, с одной стороны, преодолевает разнородность этих потоков, соотнося разноприродность мира реальности, мира презентации и мира субъективности друг с другом в их пересечении; но, с другой стороны – удерживает в собранной целостности особость их разноприродности. В этом ее отличие от синтеза, так как он работает только с однородными элементами: синтез понятий в мышлении или синтез химических элементов в реакции. В этом как раз и состоит, пожалуй, основное преимущество концепта как инструмента анализа сложных и постоянно меняющихся феноменов.

Беря сложный изменяющийся феномен как предмет анализа в виде сборки, мы уходим от традиционных – и поэтому совершающихся автоматически – процедур отнесения его к определенной предметной области или сфере существования, которые не позволяют видеть феномен так, как он есть в целостности своих множественных измерений. Именно множественность как ее собственная, так и внешняя, состоящая из разных реальностей (реальность мира, реальность знака, реальность субъекта) позволяет сборке собирать новое целое и включать ее в множества других целых, оставаясь при этом не включенной ни в один из потоков реальности, презентации или субъективности. Сборка производится на их стыке, на «пересечении измерений в множестве»¹ пишут авторы. И в этом смысле сборка сама выступает некой реальностью – реальностью становления.

Представление о составляющих сборки мы получаем уже во введении, где авторы рассматривают такой привычный предмет как книга. «У книги нет ни объекта [objet], ни субъекта [sujet], она по-разному материально соткана из крайне разных дат и скоростей. <...> В книге, как и во всем остальном, есть линии артикуляции или сегментации, страты и территории; но также и линии ускользания, движения детерриторизации и дестратификации. На таких линиях сравнительные скорости потока влекут за собой феномены относительного замедления, вязкости или, наоборот, стремительности и разрывов. И линии, и измеримые скорости – все это конституирует некую *сборку*. Книга – такая сборка, и, как таковая, она ни к чему не приписана»². В качестве феноменов конституирующих сборку Делёз и Гваттари выделяют: даты, скорости, линии артикуляции / сегментации, страты, территории, линии ускользания, движения детерриторизации, движения дестратификации, феномен замедления, феномен вязкости, феномен стремительности, феномен разрывов. Как видно из

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. С. 14.

² Там же. С. 6-7.

этого списка (скорее всего, не полного), сборка книги соткана (термин «соткана» подчеркивает гетерогенность элементов сборки) из временных (даты), пространственных (линии, страты, территории, разрывы) феноменов, их производных (скорости, движения), производных их производных (артикуляция / сегментация, ускользание, замедление, стремительность, вязкость, детерриторизация, дестратификация). Само это перечисление конституирующих сборку составляющих свидетельствует о сложности ее строения. Но не только. Оно говорит еще и о том, что сборка как «производство» (ткачество – это вид производства) сущего (в данном случае книги) есть способ становления сущего в его определенности. Иначе говоря, все перечисленные конституирующие составляющие есть измерения сборки, которые будучи задействованы в производстве целостности задают способы существования целостности если не на все время его существования, то, по крайней мере, в самом его начале. В производстве сущего эти измерения могут быть задействованы не все. Несмотря на многочисленность своих измерений в каждой конкретной сборке их число не бесконечно.

Все многообразные измерения сборки Делёз и Гваттари разделяют на две большие группы: группу элементов или «материй» сборки (в случае книги – это даты, скорости, линии, страты, сегменты, территории и т.д.), и группу процессов или «движений» (у книги – это ускользание, стратификация и дестратификация, сегментация и десегментация, территориялизация, ретерриториялизация, детерриториялизация, замедление, ускорение и т.д.), которые задают оси координат сборки. Каждая из этих осей – горизонтальная и вертикальная – в свою очередь имеет два сегмента, поэтому авторы, описывая конституцию сборки, фиксируют ее *тетравалентность*¹.

Тетравалентность сборки включает в себя два плана. В одном плане она ориентирована по горизонтальной оси, на которой располагаются сегмент содержания и сегмент выражения. Сама эта ось имеет тоже две стороны: с одной, она есть машинная сборка тел, с другой – коллективная сборка высказываний. В ином плане сборка ориентирована вертикально и также имеет две стороны: сторону, стабилизирующую благодаря территориялизации и ретерриториялизации, и сторону, разрушающую всякую стабильность детерриториялизацией². То, что собирается из содержания и выражения на горизонтальной оси комбинацией и включением одного в другое, здесь и теперь может, как стабилизироваться территориялизацией и ретерриториялизацией, так и разрушаться детерриториялизацией, приводящей в движение все

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. С. 148, 858.

² Там же. С. 148.

сборки. В качестве примера тетравалентности сборки Делёз и Гваттари приводят феодальную сборку: «Рассмотрим смеси тел, определяющие феодализм: тело земли и социальное тело, тело господина, вассала и раба, тело рыцаря и тело лошади, новое отношение, в какое они входят со стременем, вооружением и орудиями, удостоверяющее симбиоз тел – вот целое некой машинной сборки. Но также высказываемые, выражения, юридический режим гербов, совокупность бестелесных трансформаций, а именно клятв с их вариабельностью, например клятва повиновения, клятва любви и т. д., это – коллективная сборка высказывания. А следуя другой оси – феодальные территориальности и ретерриторизации, и, в то же самое время, линии детерриторизации, уносящие и рыцаря, и его верховую лошадь, высказываемые и действия. То, как все это комбинируется в Крестовых походах»¹. Приведенный пример хорошо иллюстрирует как сложность феодализма, состоящего из разных «материй»-составляющих (тел, отношений, содержательных высказываний составляющих определенность эпохи) и процессов (составляющих смеси тел сборки машинной и семиотические системы сборки коллективной), а также их комбинаций, так и новый взгляд на феномены конституирующие сам феодализм.

Уточняя природу сборки, авторы указывают на то, что сборка на горизонтальной оси в своих двух аспектах – машинном (материальном) и коллективном – говорит не о производстве благ или продуктивности языка, а скорее о состоянии перемешивания тел и режимов знаков. При этом они уточняют, что состояние перемешивания тел рассматривается ни само по себе, а в обществе, так как оно происходит в рамках глобальной сборки «Природа-Общество». Технические и технологические элементы машинной сборки, например, орудия труда или оружие войны, и их смешения сами по себе бессмысленны вне отношений с элементами и процессами социальными. Тоже относится и к элементам языка, которые превращаются в режим знаком лишь в своей смеси с планом содержания, материальными элементами и их смесями. В своем машинном аспекте сборка отсылает не к производству благ, а «к состоянию перемешивания тел в обществе»². В этом смысле нельзя рассматривать орудия труда сами по себе – орудия труда существуют только по отношению к смесям, которые они делают возможными или которые делают возможными их. Сходным образом, замечают французские авторы, в своем семиотическом или коллективном аспекте сборка отсылает не к продуктивности языка, а к режимам

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. С. 148.

² Там же. С. 149-150.

знаков, к машине выражения, чьи переменные задают употребление элементов языка¹. Сборка в обоих своих аспектах предшествует как орудиям труда и благам, так и языку и словам.

Артикуляция обоих этих аспектов сборки каждый раз определяется благодаря динамике на вертикальной оси сборки. В этом смысле сборка не имеет какой-либо определенной структуры², но лишь оси (горизонтальные и вертикальные), сегменты (содержания и выражения), планы (машинный и коллективный) и измерения в виде широты и долготы, где *широта* создается из интенсивных частей, подпадающих под некую способность, а *долгота* образуется из экстенсивных частей, подпадающих под некое отношение³. Вводя в качестве измерений тела долготу и широту Делёз и Гваттари уходят от традиции определения тела через родо-видовые характеристики и удерживают его в определении аффектов. Так, например, если характеризовать лошадей по параметрам аффективности, то скакун будет больше отличаться от тягловой лошади, чем тягловая лошадь от быка. В сборке машинный план и план коллективный связаны между собой как связаны между собой две стороны монеты. Они отсылают друг к другу и дополняют друг друга⁴, но самостоятельны и не зависят друг от друга, так как машинный план повернут к телам и их смесям, а коллективный «работает» со словами и предложениями⁵.

Раскрывая существо машинного аспекта сборки, авторы «Тысяча плато» подчеркивают, что сущностное в сборке – ее *аффективность*, то есть становление. «Аффекты – это становления»⁶. Машинная сборка – это социальная или коллективная машина, задающая существо тел и телесных смесей, их функций, ареал их распространения, их роли и значения в коллективной жизнедеятельности. Определяя машинную сборку как социальную или коллективную машину, Делёз и Гваттари указывают, во-первых, на ее искусственную, а не естественную природу; во-вторых, на то, что она феномен коллективной жизни, а не индивидуальной; в-третьих, что она элемент социальной жизни, а не элемент техники или технологии. Собирающая машина является первичной по отношению к техническому элементу, она «первенствуют над техническим элементом, имеет место

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. С. 150.

² Там же.

³ Там же. С. 432.

⁴ Там же. С.235.

⁵ Там же. С.181.

⁶ Там же. С. 432.

повсюду как для инструментов, так и для оружия. Оружие и инструменты суть следствия и только лишь следствия»¹.

Коллективная сторона сборки определяется ими как «избыточное сочетание действия и высказываемого, которое с необходимостью выполняет ее»². Однако такое определение коллективной сборки они считают лишь номинальным. Чтобы дать действительное определение надо выяснить «из чего состоят имманентные языку действия, создающие избыточность благодаря высказываемому»³. Важная роль в коллективной сборке высказываний принадлежит особым единицам высказываемого, которые авторы обозначают как *слова-порядка*. Слово-порядок имеет два смысла: это слово – устанавливающее порядок и слово – вытекающее из порядка. Установления слова-порядка есть проявление власти языка, его «отвратительной способности» (Делёз-Гваттари) приказывать, так как «язык создан не для того, чтобы верить, а чтобы повиноваться и внушать повиновение»⁴. Авторы замечают, что хотя слова и не являются инструментами подобными лопатам и киркам, однако правила использования слов являются, прежде всего, показателем власти языка, нежели показателем его информативности⁵. В этой своей функции у языка есть особые «инструменты» – слова-порядка. Их особость состоит в том, что эти слова-порядка реализуют имманентную связь между высказываемым и действием, когда высказывание не отсылает ни к другому высказыванию, ни к действию, а *само и есть действие*⁶.

Побудительная сила языка в отношении тел заключается ни в его коммуникативности или информативности, а в его иллокутивности, направленности его действия. Слово-порядка – это переменная, которая превращает слово как таковое в высказывание, мгновенно и непосредственно сообщая ему мощь вариации в отношении тел, трансформируя их⁷. Это имманентное действие высказанного слова-порядка ведет к тому, что авторы называют *бестелесными трансформациями*. Какую роль играют эти бестелесные трансформации в сборке?

Реальное определение коллективной сборки, согласно авторам, вытекает из избыточности сочетания действия и высказываемого. Суть этой

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. С. 673.

² Там же. С. 133.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 125.

⁵ Там же. С. 125-126.

⁶ Там же. С. 128.

⁷ Там же. С. 137.

избыточности состоит в том, что высказывание ведет к бестелесным трансформациям, которые происходят с телами в момент высказывания. Например, в момент вынесения приговора судьей тело преступника превращается в тело осужденного, или тела жениха и невесты трансформируются в тела мужа и жены, в момент объявления их таковыми работником ЗАГСа. Трансформация есть «чистый мгновенный акт или бестелесный атрибут, который является выражаемым»¹ некоего решения судьи или работника ЗАГСа. Сами бестелесные трансформации позволяют объяснить иллокутивность высказывания, так как иллокутивный акт есть акт коммуникативной направленности высказывания.

Слова-порядка являются избыточными по отношению к их информативности, поэтому высказывания коллективных сборок принадлежат лишь косвенной речи. Косвенная речь как раз и задает тот контекст для прямой речи, позволяющей последней иметь смысл. Делёз и Гваттари справедливо считают, что именно *косвенная речь и есть язык*². Косвенная речь никоим образом не предполагает речи прямой, скорее, последняя извлекается из первой в той мере, в какой действия означивания и процесс субъективации в сборке оказываются распределенными, предписанными и назначенными. Прямая речь – это отделяемый фрагмент массы, который рождается из расчленения коллективной сборки. «Коллективная сборка, – пишут авторы «Тысяча плато», – всегда подобна шуму, из коего я заимствую собственное имя, она подобна совокупности согласующихся или несогласующихся голосов, из которой я вытягиваю свой голос»³.

Коллективная сборка высказываний позволяет возникнуть субъективности и индивидуальности. Соотношение между коллективной сборкой, с одной стороны, и субъективностью и индивидуальностью, с другой, то же самое, что и соотношение машинной сборкой и телами и их смесями. Не индивидуальности и субъективности задают коллективную сборку высказываний, но они сами «существуют лишь в той мере, как того требует и как их определяет безличная коллективная сборка»⁴. Коллективные сборки высказываний благодаря слову-порядка позволяют описать прагматику языка⁵. И в этом смысле, полагают исследователи, коллективная сборка высказывания не говорит «о» вещах; она говорит *прямо* в состояниях вещей или в состояниях содержания. Сборка высказывания и есть

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. С. 134.

² Там же. С. 139-140.

³ Там же. С. 140.

⁴ Там же. С. 132.

⁵ Там же. С. 141-143.

тот концептуальный персонаж, о котором ведут речь Делёз и Гваттари в работе «Что такое философия?»

Вертикальную ось сборки представляют *территоризация, ретерриторизация и детерриторизация* в качестве модальностей становления. Две первые (территоризация и ретерриторизация) стабилизируют сборку. Именно они позволяют сборке осуществляться в ее машинном и коллективном аспектах содержания и выражения. Детерриторизация – это разрушительная сторона всякой композиции сборки, которая переводит ее компоненты либо в декодированное состояние плана консистенции, либо в иную композицию иной сборки. Территоризация, ретерриторизация, детерриторизация – это основные модусы становления и, как таковые, основные модусы сборки как собирания.

Территоризация – это модус собирания, позволяющий возникнуть конкретному феномену. «Каждая сборка, главным образом, территориальна»¹. Ее территориальность состоит в том, что осуществляясь на оси содержания и выражения, она реализуется как конкретный феномен, то есть создает себе территорию своего осуществления. Сама эта территория извлекается из среды, как из некоторой гетерогенной консистенции. Границы территории устанавливаются так называемыми «сигнатурами» или «конституирующими метками»², имеющими выразительный характер (цвет, запах, звук, силуэт и т.д.). Территориальность сборки – включающая содержание и выражение – дополняется линиями детерриторизации, позволяющими открывать территориальную сборку в другие сборки, разрабатывать территориальность сборки, то есть ретерриторизировать сборку, открывать сборки в иные сборки. Территориальность сборки продолжается на своих линиях детерриторизации. На этих линиях сборка уже не артикулируется ни как выражение, ни как содержание, но лишь как неоформленные материи, дестратифицированные силы и функции. Конкретные правила сборки следуют этим двум осям: содержания-выражения и территории-детерриторизации. В этом выражается тетравалентность сборки.

Конституирующим условием каждой конкретной сборки, определяющей ее композицию, выступает *абстрактная машина*. В своем представлении абстрактной машины Делёз и Гваттари противопоставляют ее платоновским идеям – трансцендентным, универсальным, вечным. В противоположность последним абстрактные машины не формируют неопре-

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. С. 885.

² Там же. С. 526.

деленные материи. Они игнорируют формы и субстанции, что и делает их абстрактными. Они превосходят любую механику. Они противоположны абстрактному в его обычном смысле, так как состоят из неоформленных материй и неформальных функций. Каждая абстрактная машина – это консолидированная совокупность материй-функций¹.

Абстрактная машина отличается от машинной сборки, хотя тесно с ней связана. Машинная сборка *осуществляет* абстрактную машину, то есть в конкретных условиях дает ей реализоваться. Но и в этих условиях машинная сборка не тождественна абстрактной машине. Абстрактная машина всегда сингулярна и имманентна, так как работает внутри конкретной машинной сборки. Отношение между абстрактной машиной и конкретной машинной сборкой можно представить как отношение между диаграммой цикла Карно для тепловых машин и конкретной тепловой машиной (паровой, газовой или внутреннего сгорания). Цикл Карно един для любых тепловых машин, но конкретные переменные для конкретной машины дают конкретные вариации самого этого цикла, которые задают самые разнообразные устройства тепловых машин – от простейшего парового двигателя, холодильной камеры до гигантских тепловых станций и сложнейших ракетных двигателей.

Предпринятое достаточно беглое рассмотрение основных составляющих концепта было призвано показать его продуктивный потенциал в анализе сложных, гетерогенных феноменов. Сами изобретатели концепта продемонстрировали его эффективность при анализе разнообразных феноменов из различных областей природы, культуры и познания. На эвристические возможности использования концепта в анализе современных реалий обращают внимание и отечественные исследователи. В уже упомянутой статье С. М. Малкиной подчеркивается, что множественность концепта это не просто переход от стремления к однозначному определению, которое было характерным устремлением классического стиля мышления в философии, к множественности определений и смыслов, а пересмотр самого отношения единого и множественного (не случайно большую роль в его философии играет сингулярное), лучше всего это видно на примере концепта². Концепт как единичности множественности своих составляющих это точка конденсации. В своей единичности (сингулярности) он не поддается логическому родо-видовому определению, он, как было уже замечено, вообще плохо поддается определению. Существен-

¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. С. 866.

² Малкина С. М. Постметафизические стратегии философии Жилия Делёза. С. 35.

ным отличием делёзовской трактовки концепта от понятия в традиционном философском смысле является то, что концепт недискурсивен, у концептуального мышления нет необходимости быть последовательным, поэтому философия вовсе не выстраивается в виде ряда пропозиций¹. И эти его недискурсивность и автореферентность в значительной мере снижает риски построения абстрактных схем, и тем самым выгодно отличают от понятий и категорий традиционной метафизики.

Конкретно рассматривая концепт сборки, Я. И. Свирский пишет о его важности в анализе сложных феноменов сферы нанотехнологий. Он отмечает, что важность концепта «сборка» в контексте парадигмы сложности определяется тем, что сегодня появляется особого рода “вмешательство” в материальный, биологический и социальный миры: нанотехнологическое вмешательство, где на первый план выходит текучий, процессуальный характер реальности, где стираются многие классические оппозиции². Об эффективности концепта сборки в анализе современного мира, пишет и А. В. Шляков, обращая внимание на переход науки к неопределённому, хаотическому микромиру с его темпоральностью и протяженностью, управление которыми выходит за пределы «объективной реальности»³. Приведенные в тексте примеры использования концепта в качестве инструмента анализа убедительно демонстрируют эффективность рассмотрения феноменов становления исключительно как феноменов «комплексных», составленных (собранных!) из материальных, семиотических и коллективных «элементов», активно влияющих друг на друга, что было показано мной на примере феномена понимания – феномена сложного, гетерогенного, ускользающего, собирающего в себе, с одной стороны, язык и мысль, с другой – знание и веру, с третьей – порядок и хаос.

¹ Малкина С. М. Постметафизические стратегии философии Жюль Делёза. С. 41.

² Свирский Я. И. «Сложностное» мышление в контексте философских стратегий Ж. Делёза и Ф. Гваттари // Вестник РУДН, серия Философия. 2012. № 1. С. 44-45.

³ Шляков А. В. Концепт «сборки» в номадологическом проекте Жюль Делёза // Теория и практика общественного развития. 2015. № 22. С. 189.

3. Семиотика желания:

к лакановской концепции желающего дискурса (Ю. А. Разинов)

Выражение «семиотика желания» оправдано, как минимум, в одном отношении: *желание говорит*, оно означено в речи, а следовательно, может быть анализируемо как речь. Этим желание отличается от влечения, инстинкта и природной потребности. Выраженные в языке, потребности и влечения становятся желаниями в собственном смысле. Русское слово «потребность», правда, содержит в себе «требование». Но это не должно сбивать нас с толку, ибо не всякое требование есть речь. Требовательным может быть крик или плач. Плач ребёнка – требование, за которым стоит потребность в пище или уходе. На первое требование ребёнка мать отвечает грудью. Затем она начинает с ребёнком говорить, пока, наконец, он не встретится со встречным требованием матери: «скажи, чего ты хочешь!». Это требование играет ключевую роль в формировании желаний, о которых отныне ребёнку надлежит сообщать.

Но как это трудно – трансформировать желание в речь. Это не просто бывает даже для взрослого владеющего речью человека, но сколь это трудно для того, кто только вступил на путь освоения речи. На этом пути ребёнок должен преодолеть колоссальное сопротивление материала природы. Он должен суметь не только физически «разговорить» свой язык, но ещё и «расслышать» своё ухо и, к тому же, сформировать «аппетит» глаза. Он должен сформировать их как желающие органы социальной коммуникации. В коммуникации ребёнок должен соединить *свою* потребность и *чужое* слово. В таком соединении он целиком зависит от матери – от той, кто говорит и при этом ещё и спрашивает «чего ты хочешь?». В конечном счете, утверждает Ж. Лакан, ребёнок должен угадать, понять и высказать *желание другого*. Так «собственное» желание в самом начале своей артикуляции оказывается на стороне желания Другого. Это значит, что желание с самого начала принадлежит не *мне*, а *ему* – тому, от кого исходит означающий порядок речи.

Данное обстоятельство ставит желание в отношении к структуре и конституции. Другой, придавая слова «моим» желаниям, формирует структурные связи между *воображаемым*, *символическим* и *реальным* «содержанием» желаний (о связи этих структур будет сказано позже). Другой организует мир объектов желания, направляя влечения и потребности в ту или иную сторону. Другой подавляет одни желания и легитимирует другие. В этом и состоит коперниканский переворот, совершенный психоанализом. Сначала З. Фрейд, а затем Ж. Лакан, заставляют вра-

щаться орбиты желаний не вокруг *Я* субъекта, а вокруг большого Другого, который в отличие от конкретного *другого* не является *эго*. Этот большой Другой – не что иное как символический порядок, а по преимуществу, порядок языка и речи, не принадлежащий ни одному из субъектов.

Революционное значение психоанализа заключается вовсе не в открытии сферы бессознательного, как это принято считать благодаря «учительским» мифам системы усреднённого высшего образования. Проблематика бессознательного возникла задолго до Фрейда. Её можно встретить у Т. Липпса и Э. Гартмана, А. Шопенгауэра и И. Фихте, а ещё раньше у Г. Лейбница, Д. Локка, Б. Спинозы и Р. Декарта¹. Заслуга психоанализа состоит в том, что он открыл для науки мир желаний. «Уже у Фрейда мир является ни миром вещей, ни миром бытия, но миром желания»². Фрейд открывает его именно для *науки*, а не для культуры в целом, которая испокон веков говорила о желании языком мифа, поэзии и искусства. То, что раньше описывалось как явление партикулярной жизни, теперь было поставлено в центр проблематики и подвергнуто тщательному допросу.

Испытав влияние Ф. де Соссюра и Р. Якобсона, Ж. Лакан разработал структурно-лингвистическую версию психоанализа, в которой он попытался освободить фрейдизм от натуралистических истолкований. В программном многостраничном докладе на Римском конгрессе 1953 г. Лакан сформулировал две основополагающие идеи: бессознательное структурировано как язык; бессознательное есть дискурс Другого. Предметное поле психоанализа, по мысли Лакана, структурировано не природными инстинктами, а символическими отношениями, в которых аналитика, прежде всего, должны интересоваться всевозможные смещения, отклонения, пробелы и замещения в структуре означающих связей³.

Для психоаналитика означаемым в речи являются не просто объекты, а объекты нашего желания, а вернее, само *желание*, направленное на объекты. Можно сказать, что желание – это привилегированный объект психоанализа. Желание не просто говорит, оно говорит *языком бессознательного*. И здесь вновь важно подчеркнуть слово «говорит», ибо всё, с чем имеет дело психоаналитик, – это речь пациента, а предметом анализа этой речи являются вытесненные, то есть отчужденные желания и влечения.

¹ Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. М.: Политиздат, 1990.

² Мазин В. А. Введение в Лакана. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. С. 45.

³ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995.

Понятие отчуждения в психоаналитическом смысле не сводится к элементарному запрету на желания. Желание нельзя запретить. Более того, запрет на желание и формирует само желание, в то время как императив «наслаждайся!» выкорчевывает желание в его зародыше. Как пишет С. Жижек, «публичный Закон “между строк” молчаливо допускает и даже подталкивает к тому, что запрещается его явным текстом (прелюбодеяние, например), тогда как предписания сверх-я, которые определяют наслаждение, благодаря очевидности приказа препятствуют доступу субъекта к нему значительно более действенно, чем любой запрет. Рассмотрим отца, который рассказывает сыну о сексе: если отец предостерегает сына от него, формально запрещая ему назначать свидания с девушками, между строк он, конечно, просто подталкивает сына поступить именно так, т. е. найти удовлетворение в нарушении отцовского запрета. Если же отец, напротив, непристойно подталкивает его к тому, чтобы он “вел себя как мужик” и соблазнял девушек, действительный эффект будет, по всей вероятности, обратным (отдаление сына, стыд за непристойного отца и даже импотенция)»¹.

Желание нельзя запретить, но его можно перехватить, перенаправить и сконфигурировать определенным образом, что и происходит в Эдиповом комплексе. Такая конфигурация желания происходит в пределах языка, и поэтому исходной формой отчуждения желания является сам язык. Субъект должен сказать о своем желании. Но как о нём сказать, если оно ускользает за границы знаковой системы языка?

Коллизия желания заключается в том, что с одной стороны, оно находится в пределах языка, но с другой стороны, всё время смещается за его границы в процессе речи. Используя сосюроевское различие языка и речи, Лакан фокусирует проблематику психоанализа на смещениях означаемого (желания) в (означающей) речи. Бессознательное представляется им как явление неполноты речи, как то, что смещает и отклоняет означающие цепочки по отношению к означаемому.

Неозначенное в структуре желания есть его *реальное* измерение. Реальное в топике Лакана – это несимволизованный остаток, который в то же время выходит на поверхность языка. Реальное заставляет речь смещаться относительно Символического измерения (языка) и соскальзывать в область Воображаемого (фантазма). В топике Лакана, Воображаемое, Символическое и Реальное играют роль *структур*, связанных между со-

¹ Жижек С. Интерпассивность: влечение. Мультикультурализм. СПб.: Алетейя, 2005. С. 25.

бой по принципу колец Борромео. Кольца Борромео связаны так, что размыкания одного из колец разрывает связанность других. В то же время в пределах этой связи структуры Воображаемое, Символическое и Реальное относительно подвижны. Смещения их относительно друг друга образуют смещения и пробелы во всех трех порядках. На символическом уровне эти пробелы явлены как прерывания или отклонения дискурса, как нарушения в его логике. В этом смысле Реальное аналогично астрономическим «черным дырам», которые обнаруживают себя не прямо, а косвенно – по отклонениям звездных орбит или перетеканию космической пыли. Реальное – это некий загадочный *x* по отношению к символической системе. Когда мы называем этот *x* «черной дырой», мы обращаем его в порядок Символического, мы означиваем его через символы «тьмы» и «дыры». Но при этом мы не можем избавиться от навязчивой силы Воображаемого и в своих фантазиях пытаемся внутрь неё заглянуть.

Таким образом, важно понять, что речь – это не просто означающая деятельность, то есть то, что принадлежит только порядку Символического. Структурный анализ имеет в виду связанность структур: *реальное* речи – *символическое* речи – *воображаемое* речи. Всё это можно найти в элементарной оговорке. Некто оговорился, спохватился и извиняется: «Простите, я не это хотел сказать!». Но тут объявляется Фрейд и сообщает: «Простите, но именно это вы и хотели сказать». В оговорке «реальное» желания пробилось сквозь воображаемый экран и нарушило воображаемый сценарий того, о чем было намерение сказать. Однако попытка оговорившегося отыграть назад, сказав «простите, я не это хотел сказать!», вопреки синтаксису речи не перенаправляет нас к реальному референту, но только к воображаемому. В этом смысле оговорки непоправимы. После того, как субъект о чем-то существенном проговорился, его будут слушать с поправкой на то смещение и расщепление которое оговорка произвела в порядке дискурса. В этом и заключён смысл народной поговорки «птица не воробей, вылетит – не поймашь».

Итак, дискурс пациента – это всегда желающий дискурс. Горячее желание создаёт напряжение в речи, чрезмерное желание парализуют речь. Более того, желание только и существует как речь. Это понимал уже Фрейд, но особую заостренность этой мысли придал Лакан.

Прежде всего, Лакан подвергнул жесточайшей критике почти повсеместное сведение желания к потребности и инстинкту, в чем он увидел величайшее искажение психоанализа и одну из причин натурализации фрейдизма. Во многом эта натурализация была обусловлена неверным переводом слова *Trieb* (влечение) словом *Instinct* английским переводчиком со-

чинений Фрейда Джеймсом Стрейчи. В одном из семинаров Лакан говорит: «Обратите внимание, насколько двусмысленно звучит у психоаналитиков, с их непроходимой тупостью, слово *Trieb* – они не делают ни малейших усилий, чтобы понять логику этого понятия. А ведь у него есть свое происхождение, история употребления этого слова восходит ещё к Канту, и роль его в аналитическом дискурсе слишком важна, чтобы незаслуженно переводить его скороспелым словечком инстинкт»¹. Как пишет В. Мазин, такой перевод делает невозможным психоанализ как таковой. Он делает его невозможным «и как теорию, и как практику, и как метод исследования: если цель анализа – анализ влечений как анализ инстинктов, то что же тогда можно сделать, ведь инстинкт по определению – унаследованная стереотипическая реакция, не подлежащая коррекции»².

Одна из заслуг Лакана состоит в аналитическом различении категорий «желание», «потребность», «нужда», «влечение», «либидо», «инстинкт». Между тем, эти понятия до сих пор смешиваются, причём не только в повседневном, но и в научном дискурсе, скажем так, недостаточно чувствительном к психоаналитической традиции. Желания приравниваются к потребностям, влечения к инстинктам, сила инстинкта соотносится с энергией либидо, влечение связывается с волей. Одним словом, использование этих терминов за пределами психоаналитического аппарата является более чем произвольным. Возьмем, к примеру, термин «влечение». Под влечением понимается всё что угодно: желание, потребность, нужда, воля, энергия, драйв, инстинкт, либидо (сексуальное влечение), но также и влечение к смерти (танатос), и даже такие специфические влечения, как «влечение к ветхому» (С. А. Лишаев)³. Но в пределах психоаналитического дискурса эти понятия, как минимум, различены, хотя и не преодолена их двусмысленность.

Однако двусмысленность психоаналитических понятий в принципе непреодолима, поскольку предопределена самой практикой психоанализа, как *речевого общения*. Психоанализ не просто описывает мир пациента, он с ним говорит. Язык психоанализа формируется и применяется в режиме речи. В соответствии с сосюровским различением языка и речи эта двусмысленность не только не может, но и не должна быть преодолена.

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. XVII: Изнанка бессознательного (1969–70). М.: Гнозис; Логос, 2008. С. 13.

² Мазин В. А. Переводы Фрейда // Сумма психоанализа. Антология / Электронная книга. Т. XIX. С. 13.

³ Лишаев С. А. Старое и ветхое: Опыт философского истолкования. СПб.: Алетейя, 2010.

«Унификация психоаналитических понятий, лишение их двусмысленности приводят к сциентистской стандартизации языка и удаляют от динамичности фрейдовской системы, стремятся к устранению многозначности»¹.

В семиотической концепции желания Лакана принципиальное значение имеет различие между парами понятий: желание/влечение, с одной стороны, и потребность/инстинкт, с другой, а также различие внутри самих пар.

Потребности Лакан относит к этологическим формам жизни биологических существ, поэтому нередко понимает их в смысле инстинкта. Потребности, как и инстинкты, направлены на материальные объекты, в которых они находят удовлетворение. Потребность – это объективная органическая форма жизни, а инстинкт – это биологический механизм её удовлетворения. По достижении объекта (его поглощения) потребность снимается, а напряжение инстинкта ослабевает.

В отличие от биологических потребностей и инстинктов, набор которых ограничен в пределах вида, влечения и желания разнообразны. Они формируются и множатся по мере развития человека, общества и культуры. Марксистский термин «духовные потребности», как кажется, призван только для того, чтобы не пускать термин «желание» в наукообразный дискурс. Нежелание использовать этот термин обусловлено тем, что желанию изначально придан статус «субъективного» в то время, как потребность, пусть даже и под рубрикой «духовной», представляется как нечто «объективное». Понятие духовных потребностей коррелирует с гегелевским понятием объективного духа и с марксистским понятием общественного сознания. Между тем, Гегель не стеснялся термина «желания». Более того, в виде «антропогенного желания» (А. Кожев) оно является у Гегеля *объективной* отчужденной-отчуждающей силой по отношению к субъекту.

Различие желания и потребности лежит не в плоскости «субъективное – объективное», а в плоскости «реальное – символическое». Потребности связаны с реальными объектами, которыми они удовлетворяются. Желания и влечения направлены на символические и воображаемые объекты, и поэтому их невозможно удовлетворить. Когда А. Кожев вводит понятие «антропогенного желания», он характеризует его как *пустое желание* – желание направленное мимо объектов на самоё себя. Так, отличая желание животного от желания человека, он подчеркивает, что антропо-

¹ Мазин В. А. Переводы Фрейда. С. 12.

генное желание имеет дело с «отсутствием реальности в собственном смысле».

Не различая желания и потребности на уровне терминов (возможно, в силу его недостаточной укорененности во французском языке), А. Кожев различает их на уровне понятий. Вот как он об этом пишет: «Однако, осуществляя свое желание, животное уничтожает его как таковое: заполнив свою пустоту, оно замещает отсутствие на присутствие. Следовательно, оно *есть* желающее существо, т. е. природная и материальная реальность и *ничего* более: его желание (т. е. отсутствие этой реальности) рождается лишь с тем, чтобы исчезнуть, чтобы стать присутствием той же самой реальности. Животное голодно, оно ест, чтобы удовлетворить свое желание, и оно *есть* то, что оно ест: “*er ist was er isst*”. Человек же как таковой “питается” желаниями (скажем, не просто по-животному совокупляется с самкой, но, как человеческое существо, хочет, чтобы она его любила). Даже если он тоже “*есть* то, что он ест”, он был и остается желанием как таковым, т. е. отсутствием реальности в собственном смысле слова как материализованного пространства-времени»¹. Формулу человек «“питается” желаниями» следует понимать так, что человек не просто употребляет пищу, он употребляет удовольствие от пищи и в этом смысле питается удовольствием. Удовольствие же императивно означено со стороны сверх-я: «ты хочешь этого!», «ты должен получить удовольствие от этого!».

Итак, желания и влечения проскальзывают мимо своих объектов – полностью или частично. На этом основании Лакан проводит различие внутри пары влечение/желание как различие между *объектом* и *целью* желания. Влечение – это частичный аспект желания. Влечение направлено на частичные объекты, каковыми являются, к примеру, материнская грудь или фаллос. Поэтому и удовольствие, получаемое от них, – это частичное удовольствие. Желание же, в отличие от влечения, направлено не на объект удовольствия, а на само удовольствие. Оно смещается относительно объекта к цели, а целью является прибавочное удовольствие. Желание желает не «это» или «то». Желание *желает желать*, то есть оно является целью в себе. Такая направленность желания «поверх» и «помимо» объектов выражается в человеческом страхе поглотить объект и тем самым «нечаянно» удовлетворить желание. Такой страх совсем не присущ животным. Напротив, одним из удивительных феноменов человеческого мира является упрямое избегание объектов желания. Если влечение имеет дело

¹ Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Практика, 2006. С. 297.

с частичным объектом, в котором оно находит частичное удовлетворение, то желание направлено на полноту удовольствия, неисчерпаемую ни одним объектом. Антропогенная сущность желания состоит в том, чтобы, стремясь к цели, не достигать её или достигать её частично и тем самым воспроизводить себя в качестве (неудовлетворённого) желания.

Частичность влечения ставит его в отношении *знания*, а искомая полнота желания, по всей видимости, – в отношении к *истине*. Истина столь же недостижима, как и полнота желания. К истине можно прикоснуться, но в ней нельзя пребывать. Статическое пребывание в истине – миф. Истина, как и желание, динамична. Она смещается и ускользает в отношении. Поэтому вопрос «чего хочешь?» Фрейд считал основным вопросом психоанализа.

Таким образом, если влечение позитивно, то желание – негативно. Об этой отрицательности А. Кожев писал так: желание «ничтожит без самоуничтожения, поскольку ничтожением является само его существование»¹. Будучи частным аспектом желания, влечение как раз «знает», чего оно хочет, как, например, его знает сексуальное влечение, обусловленное индивидуальной (идеографической) «фундаментальной фантазией» (Ж. Лакан).

Лакан, который в 30-х годах посещал семинары А. Кожева, позаимствовал у него целый ряд основополагающих идей. Человек, утверждал Кожев, прежде всего хочет две вещи: желать и быть желанным. Такое желание и есть *собственно человеческое* или «антропогенное желание». посредством такого желания творится мир человека, отличный от природного мира, где господствуют потребности и инстинкты. Назвав его «антропогенным», Кожев хотел подчеркнуть, что единственным объектом «антропогенного желания» является сам человек. Человек же по способу бытия является отрицанием: «Человек отрицает мир, удовлетворяя действием своё желание желания, и тем самым он отрицает самого себя. Его специфически человеческая *экзистенция* и есть это само – *отрицание*». Таким образом, Кожев повторяет мысль М. Хайдеггера и отчасти Ж.-П. Сартра о человеке как «заместителе ничто».

Желание *быть желанным* лежит в основе борьбы за признание. Человек вовлечен в интересубъективную диалектику признания, которую Кожев вычитывает из гегелевской диалектики Раба и Господина. При том, что Раб уступает и прогибается под желание Господина, его желание в антропогенном моменте сильнее желания Господина, так как у последнего

¹ *Кожев А.* Атеизм и другие работы. С. 298.

нет желания быть Рабом, а вот в Рабе может возникнуть желание стать Господином. Данная асимметрия давит на Господина, вызывая в нём постоянную тревогу. Другая асимметрия заключается в том, что признание Рабом Господина, хотя и делает того Господином, но не делает его *человеком*, так же как человек, борющийся за признание, не может быть признан тем, кто не признан сам – рабом или животным. Господину нужно признание *другого* Господина. Желание признания заставляет обоих – и Раба, и Господина – сместиться к фигуре Гражданина как их синтезу. «Лишь Гражданин будет полностью и окончательно удовлетворен (*befriedigt*). Ибо только он будет признан тем, кого он сам признает»¹.

Лакан переводит данное диалектическое отношение в область языка, представляя речь большого Другого как дискурс Господина. Погружение ребёнка в стихию языка начинается с матери, которая, (любовно) разговаривая с ним, формирует в нём желание слушать и говорить. Вместе с тем ребёнок сталкивается с требованием «Скажи, чего ты хочешь?». Этот вопрос буквально расщепляет субъекта, поскольку означающее и означаемое ему не принадлежат. Чтобы ответить, субъект должен знать, чего хочет от него другой. Он должен узнать желание другого, где «знать» – буквально придать значение. Невозможность ответа ставит субъекта в позицию вины. Поэтому ребёнок, желая быть желанным (признанным), вынужден подставлять своё означаемое под означаемое речи Другого.

На этом основании Лакан вводит весьма необычный концепт «субъекта предположительно знающего». Ребёнок, пока у него нет языка, не знает, чего он хочет, но он предполагает, что об этом знает другой: «раз спрашивает, значит хочет услышать в ответ что-то из того, что тот сам знает». Другой оказывается в роли Господина – «субъекта предположительно знающего». Точно так же ведет себя и женщина по отношению к мужчине, когда ожидает от него раскрытия её собственных желаний. В таком смещении желания в сторону другого, кстати, и заключаются природа «женских капризов». Поговорка «чего хочет женщина, того хотят боги» есть выражение нелёгкой судьбы и трудовых будней «субъекта предположительно знающего».

«Антропогенное желание» как *желание признания* (в терминах Кожера) или *желание желания другого* (в терминах Лакана), раскалывает и децентрирует желающего субъекта вместе дискурсом желания. «Моё» оказывается не моим желанием. Оно вручено и перепоручено Другому. Другой владеет ключами от «моего» желания. Он и есть его настоящий

¹ Кожев А. Атеизм и другие работы. С. 303.

хозяин и господин. Формула «антропогенного желания» поэтому фундаментально двойственна. Ею мог бы стать парафраз картезианского принципа: «я хочу, следовательно, я существую; меня хотят, следовательно, я есть». Разница тут вовсе не в том, что, дескать, Декарт говорит: «я мыслю», а не «я хочу», ибо в *cogito* вопреки расхожему представлению имеется в виду не только «мыслю», но и «хочу». Вот прямая цитата: «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь. А что это такое – вещь мыслящая? Это нечто сомневающееся, понимающее, утверждающее, отрицающее, желающее, не желающее, а также обладающее воображением и чувствами»¹. Действительно, для Декарта *Я* – вещь по преимуществу мыслящая, но так же и желающая. Разница здесь в другом – в понимании субъекта. Желание, как и другие «когитации», Декарт мыслит в качестве того, что Гуссерль впоследствии назовет *я-актами*. То есть желание у Декарта вращается вокруг *центрированного* субъекта со всеми вытекающими отсюда последствиями: «Я сказал!» «Я хочу!...». Двусмысленность «антропогенного желания» выражается в формуле «я хочу, чтобы меня хотели» и предполагает принципиально иное понимание субъекта, а именно, субъекта *децентрированного* по отношению к себе и своим желаниям. И эта децентрированность выражается в речевых афазиях между тем, *кто желает* и тем, *кто говорит*.

Одним из видов речевой афазии, вызванной работой бессознательно-го, согласно Р. Якобсону, является метонимия – смещение означающих в речи. Другой разновидностью афазии является метафора – замещение одного означающего другим означающим². Если метафора построена по принципу «слово вместо слова», то метонимия по принципу «слово за слово». Метонимия предоставляет одно означающее другому означающему. Исследование таких афазий или смещений субъекта по отношению к высказыванию, высказывания по отношению к желанию, желания по отношению к желанному и т.п. и составляет суть структурного психоанализа. Лакан утверждает, что метонимия соответствует природе желания. Желание смещается и скользит относительно своего референта, и поэтому метонимия – это риторический троп желания. В логике желания означенное перепоручает себя другому означенному. Поэтому желание являет себя не в знаках, а в зазоре между ними по принципу: «я хочу..., ну ты знаешь [должен догадаться], чего я хочу». Примером метонимической логики желания может служить эпизод из комедии «О чем говорят мужчины», когда

¹ Декарт Р. Сочинения: в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 24.

² Якобсон Р. Язык и бессознательное. М.: Гнозис, 1996. С. 41.

один из героев, рассуждая о возможности прямого изъявления сексуального желания, недоумевает по поводу того, что вместо этого он должен предложить послушать коллекцию лютневой музыки XVI-го века, при том, что оба партнера *знают* о намерениях друг друга. «Знание» здесь – ключевое слово, потому что желание ангажировано не знанием, а истиной, которая прячется в зазоре между означающими.

Речь идет не о стандартной процедуре перевода «плана содержания» в «план выражения», характерной для ситуации артикуляции некой «мысли». «Речь здесь идет не о мыслях в общеупотребительном смысле, а о желании. Одному Богу известно, что это за желание. В ходе нашего исследования мы заметили, что оно исчезает и появляется, как колечко, бегущее по веревочке от одного игрока к другому. В конечном итоге, мы не всегда знаем, следует ли его относить за счет бессознательного или же сознания. Более того, неизвестно, чье это желание и о какой нехватке идет в нём речь»¹. Желание, хотя и манифестирует себя в речи, остается чем-то загадочным и невыразимым. Желание, имеющее дело с тем, чего нет или не хватает, само есть феномен нехватки. Но всё дело в том, что то, чего не хватает, не известно, следовательно является проблемой. Когда царь в русских сказках отдает приказ дураку-Ивану «пойти туда, не знаю куда и принести то, не знаю, что», он выражает парадоксальную природу желания.

Желание не только говорит, но и умалчивает, не только манифестирует себя в речи, но и противоречит своей манифестации. О нём нельзя даже сказать, что оно противоречиво, потому что оно само и есть противоречие. Нельзя ведь о противоречии сказать, что оно противоречиво. Противоречивость как некое свойство или черта характера по-своему собрана и даже цельна, насколько может быть целен и целеустремлён противоречащий всему и всем человек.

Примером такого внутренне связанного противоречия может служить следующая метонимия желания, которую мы однажды сформулировали по аналогии с фрейдистским анекдотом про «дырявый чайник», хотя и в полном соответствии с реалиями пропаганды. Суть примера. По прошествии крымского референдума в украинских СМИ стали активно муссироваться три взаимоисключающих тезиса: 1) крымчане одумаются и сами запросятся назад; 2) Крым будет возвращен под давлением междуна-

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. XI: Четыре основные понятия психоанализа (1964). М.: Гнозис; Логос, 2004. С. 62.

родного сообщества; 3) Крым будет или украинским, или безлюдным¹. Подобная афазия свойственна сценам ревности в отношении неверной жены. Такие сцены, с одной стороны, сопровождаются угрозами и проклятиями в её адрес, а с другой стороны, – увещеваниями и просьбами вернуться назад. В добавок угрозы и увещевания сопровождаются проекциями будущих обвинений: «Вернись ко мне... Но даже если и вернешься, я все равно тебе этого не прощу!».

Приведенные примеры соответствуют одному из типов желающего дискурса, а именно, истерическому. В теории четырех дискурсов Лакана этому типу дискурса отведена важнейшая роль. В развернутом виде эта теория приводится в XVII семинаре, который Лакан проводит в 1969–1970 годах, то есть сразу после парижских волнений 68-го года. И эта последовательность не случайна, поскольку в «цветной» революции во Франции Лакан, занявший консервативную позицию, увидел явные проявления истерического дискурса молодых парижан. Любая социальная проблема может быть описана как столкновение различных типов желающего дискурса, среди которых Лакан выделил: 1) господский дискурс (истеблишмента); 2) истерический дискурс (революционера); 3) университетский дискурс; 4) аналитический дискурс². Сам Лакан, подчеркивая необязательный и «юмористический» характер этих номинаций, назвал их «четырьмя импровизациями»³.

На протяжении двух семестров Лакан обсуждал структурные отношения в каждом из четырех типов дискурса, которые он представил в виде *матем* или семантических квадратов, со смещающимися отношениями внутри них. Рассмотрение структурных взаимосвязей и смещений внутри каждого типа дискурса, так же как и анализ лакановских «графов желания» – это большая и сложная тема, требующая специального рассмотрения. При желании в концепции четырех дискурсов можно обнаружить незаявленные Лаканом напрямую модели социальных связей, включая анализ того, как связаны посредством желания критика и легитимация власти, консервативно-охранительные и революционно-протестные практики. С учетом того обострения социальных процессов, которое наблюдается на современном этапе и той роли, которую в них играют дискурсы, не-

¹ Лозунг украинского националиста Д. Корчинского, высказанный в 1993 г., к которому по прошествии крымского референдума 2014 г. было добавлено: «Если мы не сможем отвоевать эту территорию, то надо сделать ее непригодной к жизни».

² В процессе разработки концепции четырех дискурсов Лакан добавляет к этой модели ещё и пятый элемент – дискурс капитализма.

³ Лакан Ж. Семинары. Кн. XI. С. 7.

достаточная освещенность теории четырех дискурсов в отечественном лакановедении кажется недоразумением. И это недоразумение должно быть исправлено в самое ближайшее время.

Пока же в заключение заметим, что особенность Лакановской концепции желания заключается в двух основных моментах.

Первый: в ней совершается отход от постулата самоцентрированного субъекта, свободно и без ограничений совершающего процедуру соотношения означающего и означаемого. Желание, утверждает Лакан, «всегда заявляет о себе в качестве чего-то такого, что мерцает внутри имеющегося в субъекте разрыва. Именно здесь обнаруживается нечто такое, что Фрейд усваивает желанию – желанию, которое мы поместим до поры до времени в обнаженную метонимию рассматриваемого нами дискурса, где субъект застаёт себя там, где встретить себя не ждал»¹. То есть субъект не только находится в отношении означающее / означаемое, но и сам смещается по отношению к ним. И этой силой смещения обладают его желания и влечения, которые сами оказываются частичными или раздробленными. «В метонимии речи, пределы которой можно очертить» – пишет Лакан, – желание субъекта «оказывается всё более распыленным, раздробленным»². Этим лакановское понимание субъекта принципиально отличается, например, от фукианского субъекта *заботы о себе*. Комментируя антитезу «Фуко/Хабермас – Лакан/Альтюссер», С. Жижек отмечает, что понимание субъекта у Фуко «достаточно классично: субъект – это самоконтроль и гармонизация антагонизмов, это воссоздание своего уникального образа и «пользование наслаждениями»³. Этот субъект, как и хабермасовский субъект коммуникативной рациональности, непрерывен, он должен пребывать в модусе самообладания, осуществлять контроль своих желаний в соответствии с выбранным им самим стилем жизни. Короче говоря, это – субъект, способный «изобрести» самого себя. «Это объясняет то, почему Фуко так привлекали маргинальные стили жизни, значительно повлиявшие на его индивидуальность (к примеру, садомазохистская гомосексуальная культура)»⁴. В противовес Фуко и Хабермасу Лакан представляет субъекта заброшенным в мир – мир языка и желаний. Субъект у Лакана пребывает в коллизии «всегда моего», но и «не всегда моего» желającego бытия.

¹ Лакан Ж. Семинары. Кн. XVII. С. 34.

² Там же. С. 200.

³ Там же. С. 9.

⁴ Там же.

Второй момент: сами смещения субъекта относительно желания не носят характера свободно образуемых бесконечных ризоматических цепочек означающей связи. Они – эти цепочки – не являются безответственной игрой символов и знаков, то есть тем, что обусловлено лишь «собственным желанием». Смещения, сгущения и замещения психической жизни субъекта берутся Лаканом в относительно подвижной, но жестко заданной связи структур Воображаемого, Символического и Реального. Лакан клиницист, а для всякого клинициста существует нерушимость бинарных оппозиций: нормы и патологии, нормы и девиации, нормы и извращения, человеческого и демонического. Следовательно, для него важно понять пределы всевозможных смещений в область Реального, Воображаемого и Символического. Лакан не говорит: истины не существует. Он говорит: она в другом месте. Поэтому, когда М. Мамардашвили пишет: «Невозможно принимать всерьез ситуацию, когда человек ищет истину так, как ищут уборную, и наоборот, ищет на деле всего-навсего уборную, а ему кажется, что это истина или даже справедливость»¹, – то он, по сути, цитирует весь психоанализ.

4. Модель символического обмена Жана Бодрийяра: последствия глобализации (И. И. Комиссаров)

Глобализация – одно из самых обсуждаемых явлений современности. Дебаты ведутся даже относительно целесообразности применения самого термина: существует ли собственно глобализация, или это слово служит политическим прикрытием для некоторых правительств или транснациональных компаний (ТНК)². Если принимать это понятие, то какой смысл нужно в него вкладывать: политический, экономический, культурный? Как следует оценивать последствия глобализации, положительно или отрицательно? Нетрудно догадаться, что как сторонников, так и противников глобализации, которых называют глобалистами и антиглобалистами, имеется в достаточном количестве³. Например, известный глобалист Ф. Фукуяма утверждает, что современный капитализм в лице ТНК влечет

¹ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс; Культура, 1992. С. 113.

² Журавлев В. В. Глобализация: вызовы истории и ответы теории // Знание. Понимание. Умение. 2004. № 1. С. 43; Хорина Г. П. Глобализм как идеология // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 1. С. 72.

³ Нехамкин В. А. Глобалистский и антиглобалистский менталитет // Историческая психология и социология истории. 2013. № 1. С. 147-165.

за собой принятие либерально-демократических ценностей теми странами, которых ранее называли отстающими. Следовательно, глобализация устанавливает повсеместно демократические ценности, а страны, не участвующие в глобализации, ничего не выигрывают¹. На это антиглобалисты возражают, что ТНК не считаются с интересами развивающихся стран, не принимают во внимание экологические проблемы; в процессе глобализации незападные общества теряют свою культурную идентичность². Кроме того, угроза терроризма стала наиболее актуальной именно в период глобализующегося мира.

В рамках данной работы предпринята попытка проанализировать позицию французского философа Ж. Бодрийера к глобализации, выяснить какие последствия сулит этот процесс, если его рассматривать в логике символического обмена. При реализации указанных задач анализировались не только крупные труды французского философа, также был привлечен его публицистический материал, долгое время не издававшийся в России³ или до сих пор требующий своего выхода в свет в нашей стране.

Бодрийер рассматривает глобализацию сквозь призму символического обмена. Для отношений символического типа характерна взаимность, обратимость, непосредственность; участники обмена равноправны. Символический обмен наиболее ярко воплощается в отношениях первобытных обществ. В пример можно привести потлач – традиционная церемония некоторых индейцев тихоокеанского побережья Северной Америки, в ходе которой одно племя демонстративно раздаривает свои богатства другому племени; последнее, в свою очередь, должно ответить не меньшей раздачей материальных ценностей первому. В таких отношениях на дар нужно ответить не меньшим даром, иначе обмен станет неполноценным, необратимым, в результате чего возникает власть одного участника обмена над другим⁴.

Важно отметить, что именно так Бодрийер понимает власть: она основывается на одностороннем действии одного участника обмена или коммуникации (в широком смысле), на которое не в состоянии дать ответ другой участник процесса. Именно поэтому средства массовой информации обладают для Бодрийера властью по отношению к адресатам распро-

¹ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ МОСКВА, 2010. С. 13, 340.

² Кляйн Н. No Logo. Люди против брэндов. М.: Добрая книга, 2005. С. 205.

³ Бодрийер Ж. Дух терроризма. Войны в заливе не было. М.: РИПОЛ классик, 2016.

⁴ Бодрийер Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2009.

страняемой информации. Получатель новостей не в состоянии непосредственно ответить ни диктору в телевизоре, ни газетному колумнисту. Новостное сообщение обладает односторонней направленностью и безответностью.

В этой связи следует прояснить связь символического обмена, власти и смерти. При невозможности ответить одним участником обмена на вызов другого, у проигравшего остается в распоряжении три пути: согласиться с властью победившей стороны (подчинение), свергнуть репрессивную сторону (революция) или отдать свою жизнь (смерть), совершив самоубийство или претерпевши казнь. Поскольку одностороннее одаривание ведет к полной власти одного участника обмена над другим, то такая ситуация дает возможность победителю распоряжаться жизнью проигравшего, если последний не хочет сам себя лишиться жизни. В этом случае умертвить проигравшего означает воздать ему почести (так поступали с пленными в древности). Позволить проигравшему жить – означает обречь его на существование в унижении, в рабстве. Работать на кого-либо по символической логике означает жить отсроченной смертью, означает медленно отдавать свою жизнь в труде¹.

Поскольку современное западное общество основывается именно на логике одностороннего дара, оно репрессивно. Так обстоят дела между рабочим и капиталом: капитал односторонне наделяет человека жизнью (работой), за которую человек расплачивается своим трудом. «Экономике удалось чудесным образом скрыть истинную структуру власти, поменяв местами составные части ее определения. В то время как власть состоит в том, чтобы односторонне одаривать (и, в частности, жизнью – см. выше), нам внушили как очевидность нечто прямо противоположное: будто власть состоит в том, чтобы односторонне брать и присваивать себе»².

Что же тогда будет представлять собой глобализация, если рассматривать ее в рамках логики символического обмена? Репрессивное западное общество односторонне навязывает внешнему миру блага своей цивилизации (демократия, права человека, правовое государство, свободный рынок). Но, является ли то, что благо для Запада, благом для незападных стран? А что другие общества могут предложить Западу взамен? В отсутствии возможности адекватного ответа, другим культурам остается воспользоваться своей смертью³. События 11 сентября 2001 года – наглядный

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 298.

² Там же. С. 107.

³ Baudrillard J. La violence de la mondialisation // Le monde diplomatique, Novembre 2002.

пример такой «истерической» реакции. Террористы отдают свои жизни, утверждая, таким образом, свою свободу от насильственного одаривания западными ценностями.

Поверхностное прочтение Бодрийяра приводило к тому, что к нему относились как к провокатору. Однако в действительности нет причин, чтобы воспринимать суждения французского интеллектуала в качестве поддержки антигуманных террористических действий¹. Философ описывает принципы функционирования человеческого сообщества, а не составляет руководства к действию. «Терроризм аморален, и символический вызов, заключающийся в падении башен-близнецов, тоже аморален, отвечая требованиям аморальной по своей природе глобализации»². Терроризм можно сравнить с невротическим расстройством: как подавление потребностей психики может обернуться неврозом после их вытеснения репрессивной инстанцией сознания, так и подавляемое глобализацией своеобразие культур, их самостоятельности может обернуться истерической реакцией в виде террористического акта.

Бодрийяр считает, что подобное отреагирование возникает не только у культур, которых Запад стремится подчинить своему влиянию. Подобные неадекватные реакции возникают в самом западном обществе. Например, перед референдумом по Конституции Европейского Союза во Франции возник всплеск негодования относительно утверждения конституции единой Европы. Это сопротивление не является результатом критической мысли, по мнению философа, а скорее представляет собой произвольную, бессознательную реакцию на одностороннее установление единого порядка, организаторы которого требуют в ультимативной форме проголосовать в поддержку этого порядка³.

Если глобализации сопротивляются как развивающиеся страны, так и страны самого западного общества, то уже можно говорить, что идет Четвертая мировая война. Если Первая мировая война положила конец гегемонии Европы, Вторая – уничтожила нацизм, Третья в рамках Холодной войны – покончила с коммунизмом, то Четвертая, по мнению философа, – это война всего мира против одностороннего установления единого миропорядка⁴. Война против глобализации – это сопротивление всего особен-

¹ *Baudrillard J.* Das ist der vierte Weltkrieg // Spiegel. 15.01.2002.

² *Baudrillard J.* L'esprit du terrorisme // Le monde. 02.11.2001.

³ *Baudrillard J.* L'Europe divine // Libération. 17.05.2005.

⁴ *Baudrillard J.* Das ist der vierte Weltkrieg // Spiegel. 15.01.2002; *Baudrillard J.* L'esprit du terrorisme // Le monde. 02.11.2001.

ного, культурно неповторимого против гомогенизирующего влияния западных ценностей.

Таким образом, если следовать символической логике Бодрийера, можно сказать, что глобализация, стремясь уничтожить культурную неповторимость человеческих обществ, подрывая принципы символического обмена, подготавливает почву для собственного неприятия и сопротивления¹. Причем противодействие односторонним дарам глобализации обнаруживается во всем мире, и в этом смысле терроризм проявляется во всех обществах и является неотъемлемым спутником глобализации. Получается, у мирового сообщества имеется два пути. Либо глобализация продолжит двигаться победным шествием по планете, обрекая человечество на подчинение власти одной цивилизации (гипотетически на месте этой одной цивилизации может быть любая, не обязательно западная), либо различные общества смогут отвоевать себе экономическое, военное, культурное место под Солнцем, установив равновесие в многополярном мире.

¹ *Baudrillard J.* Das ist der vierte Weltkrieg // Spiegel. 15.01.2002.

Глава V. М. М. Бахтин и Ю. М. Лотман: на пути к семиотической теории культуры

1. Трансгрессия как метод и онтологическая модель мироздания в теории культуры М. М. Бахтина (В. Т. Фаритов)

Философская значимость работ М. М. Бахтина признана как в отечественной, так и в зарубежной научно-исследовательской практике¹. Однако при наличии большого количества исследований не уделяется достаточного внимания онтологическим аспектам философии русского мыслителя. Его работы, как правило, связывают со сферами философии языка, философии культуры, эстетики и этики. Вместе с тем даже в литературоведческих по форме и материалу исследованиях признанного классика содержится целостная и оригинальная онтологическая картина мира, которая требует тщательного анализа.

Одна из причин, по которым онтологические аспекты творчества Бахтина остаются не в достаточной степени эксплицированными, заключается в том, что его онтология носит ярко выраженный неклассический характер. Категории классической онтологии не релевантны философскому мировоззрению мыслителя. В своих работах Бахтин подчеркивает несоответствие своих философских установок не только метафизике, но и диалектике (данный тезис будет обоснован ниже). Онтология Бахтина не метафизична и не диалектична. Следовательно, ее нельзя адекватно описать, используя категории трансценденции, субстанции, трансцендентального субъекта, диалектического противоречия, снятия или отчуждения. Более того: собственная онтология Бахтина выстраивается на основе явной полемики с метафизическим и диалектическим подходами. Онтологи-

¹ См.: *Махлин В. Л.* Бахтин и Запад (начало) // Вопросы философии. 1993. № 1. С. 94-114; *Махлин В. Л.* Бахтин и Запад (окончание) // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 134-150; *Микешина Л. А.* Значение идей Бахтина для современной эпистемологии // Философия науки. Вып. 5: Философия науки в поисках новых путей. М., 1999. С. 205-227; *Eagleton T.* Bakhtin, Schopenhauer, Kundera // *Bakhtin and Cultural Theory* / ed. by K. Hirschkop and D. Shepherd. Manchester, 1989; *Hirschkop K., Shepherd D.* Bakhtin and Cultural Theory. Manchester, 1989.

ческие поиски русского мыслителя оказываются в большей степени близкими философии Ф. Ницше¹ и постструктуралистов². Соответственно, для задачи экспликации онтологических аспектов творчества Бахтина наиболее адекватными будут концепты современной неклассической философии. В частности, такие исследователи, как *Ch. Jenks* и *P. Stallybrass* предлагают использовать для анализа творческого наследия Бахтина концепт «трансгрессия»³. В настоящем параграфе мы постараемся показать, что применение данного концепта для исследования онтологических аспектов работ Бахтина, не только оправдано и обосновано, но и что сам концепт «трансгрессии» получает благодаря такому анализу тщательную и разностороннюю разработку.

Сам Бахтин никогда не употреблял в своих работах термина «трансгрессия». Однако под семантическое поле данного концепта подпадают такие наиболее значимые разработки мыслителя, как карнавальное мироощущение, полифония, двутонное слово, гротеск, смех, праздник, игра⁴. В работах Бахтина можно найти и точное определение самого феномена трансгрессии. Так, характеризуя неофициальную, народную речь, Бахтин отмечает: «Твердые и официальные границы между вещами, явлениями и ценностями начинают смещаться и стираться»⁵. Трансгрессия и есть не что иное, как смещение и стирание границ – границ между вещами и между ценностями. Трансгрессия предполагает выход предмета за собственные границы. А.А. Грицанов отмечает, что «трансгрессия... являет собой невозможный (в данной системе отсчета) выход за пределы, прорыв вовне того, что принадлежит наличному»⁶. У Бахтина мы читаем: «Праздник, связанные с ним поверья, его особая атмосфера вольности и веселья выводят жизнь из ее обычной колеи и делают невозможное возможным»⁷. Праздник и карнавал, отменяющие иерархические отношения, допускаю-

¹ См.: *Войцкая И.* Бахтин и Ницше // Фридрих Ницше и русская религиозная философия. В 2 тт. Т. 1. Минск, 1996. С. 314-324.

² *Чои Чжин Сок.* Бахтин и Левинас – этика события vs. этика лица // Вопросы культурологии. 2007. № 12. С. 9-13.

³ *Jenks Ch.* Transgression. London; New York: Routledge, 2003; *Stallybrass P.* The Politics and Poetics of Transgression. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.

⁴ *Jenks Ch.* Transgression. P. 161-175.

⁵ *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Эксмо, 2015. С. 544.

⁶ *Грицанов А. А.* Трансгрессия // Новейший философский словарь. Постмодернизм. Минск, 2007. С. 665.

⁷ *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле. С. 617.

щие временное нарушение существующих норм и запретов представляют собой трансгрессивные феномены по существу.

1. Трансгрессия как становление: время и история

Для целей нашего исследования важно не просто показать наличие трансгрессивных феноменов в работах Бахтина, необходимо также раскрыть трансгрессивность как универсальный способ бытия. При этом важно учесть с самого начала, что трансгрессия является не бытием как таковым, не бытием в целом, но только одним из способов бытия. Наряду с трансгрессией существует как минимум еще один не менее универсальный и не менее значимый способ бытия. Обращение к трансгрессии как к онтологическому феномену направлено против безраздельного господства такого модуса как трансценденция. Характеризуя значение шутки в период Средних веков и Ренессанса, Бахтин отмечает: «Освободились прежде всего от пут благоговения и серьезности (от «непрерывного брожения благоговения и страха божия») и от гнета таких мрачных категорий как «вечное», «незыблемое», «абсолютное», «неизменное»¹. Все перечисленные категории имеют одну общую черту – они являются основополагающими категориями метафизики и характеризуют то, что находится вне времени («вечное» и «неизменное») и претендует на абсолютную значимость («незыблемое» и «абсолютное»). Это и есть трансценденция – область потустороннего, сверхчувственного бытия, царство вечного, безусловного, единого и тождественного.

Трансценденция является корнем, основой метафизической онтологии – от Парменида, Платона и Аристотеля, от Фомы Аквинского до И. Канта, К. Ясперса и Э. Гуссерля. В Средние века онтология трансценденции получает господствующее положение и формирует онтологическое основание официальной, «серьезной» культуры. Бахтин дает подробную характеристику этого основания посредством анализа облика и духа этой официальной «готической» культуры. Он показывает, что в трансценденции преобладает вертикаль, поскольку именно данный тип организации пространства наилучшим образом соответствует базовым установкам трансценденции – раскрытию вневременного и иерархически упорядоченного бытия: «В средневековой картине мира верх и низ, выше и ниже, имеют абсолютное значение как в пространственном, так и в ценностном смысле. Поэтому образы движения вверх, путь восхождения, или обрат-

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. С. 114.

ный путь нисхождения, падения играли в системе мировоззрения исключительную роль»¹.

Избрав предметом своего исследования неофициальную, народно-смеховую культуру Средних веков и Ренессанса, воплотившуюся в творчестве Рабле, Бахтин детально анализирует другую онтологическую модель мира, альтернативную господствовавшей метафизической. В этой альтернативной модели мира ключевым, базисным моментом является трансгрессия. Если трансценденция есть вертикаль – восхождение от низшего к высшему, то трансгрессия утверждает горизонтальное движение в реальном, земном и историческом пространстве и времени. Используя онтологическую терминологию, можно отметить, что трансгрессия отрицает трансцендентное с его категориями вечного и вневременного и утверждает имманентное, для которого характерно становление, рождение и смерть, рост и преобразование. Вот наиболее характерное место в этом плане: «Другими словами – он хочет увековечивания земного на земле, сохранение всех земных ценностей жизни: прекрасного физического облика, цветущей юности, веселья друзей. Он хочет продолжения жизни с сохранением этих ценностей для других поколений; он хочет увековечивания не какого-то статического состояния блаженной души, но именно сохранения жизненной смены, вечных обновлений, чтобы старость и дряхлость расцветали бы в новой юности»². В трансгрессии речь тоже идет о вечности, но это не вневременная вечность трансценденции, но вечность самого времени, вечность становления.

В этом моменте заключается основная интенция онтологии Фридриха Ницше: *придать становлению характер бытия*. Что все возвращается – это наиболее тесное приближение мира становления к миру бытия: вершина созерцания»³. Бахтин показал, что эта установка на придание становлению характера бытия выступала в качестве ключевого момента уже в модели мироздания, раскрывающейся в романе Рабле. Трансценденция стремится увековечить и зафиксировать определенную исторически сложившуюся систему оценок. Она отрицает исторический характер этой системы и возводит ее в абсолют: «Эта старая власть и старая правда выступают с претензиями на абсолютность, на вневременную значимость»⁴. Трансгрессивное движение осмеяния, снижения и переворачивания на-

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. С. 519.

² Там же. С. 525.

³ Ницше Ф. Черновики и наброски 1885-1887 гг. // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 12. М.: Культурная революция, 2005. С. 287.

⁴ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. С. 277.

правлено на отрицание именно этой претензии на вечность и абсолютность. Трансгрессия раскрывает время, становление и относительность там, где хотели утвердить нечто неизблемое и непреходящее. Если трансценденция претендует на окончательную завершенность и фиксированную тождественность бытия, то трансгрессия раскрывает, в свою очередь, вечную «неготовность» бытия как становления. В пространстве художественного текста выразить такое трансгрессивное понимание бытия позволяет гротеск, который «стремится захватить в своих образах само становление, рост, вечную незавершенность, неготовность бытия; поэтому он дает в своих образах оба полюса становления, одновременно – уходящее и новое, умирающее и рождающее»¹. Гротескный образ трансгрессивен, поскольку фиксирует сразу два противоположных полюса, раскрывает состояние незавершенного перехода. Напротив, фиксированная определенность с жестко установленными границами не характерна для трансгрессивной онтологии: «все ограниченно-характерное, застывшее, готовое, сбрасывается в телесный низ для переплавки и нового рождения»².

Нарушая или смещая установленные границы между вещами и оценками, выводя жизнь за пределы обычной колеи, трансгрессия не просто релятивизирует трансценденцию. Бахтин постоянно настаивает на позитивном, утверждающем аспекте трансгрессивных феноменов (карнавала, гротеска, смеха). Нарушая фиксированные определенности, стирая установленные границы, трансгрессия тем самым раскрывает возможность иных определенностей и других границ. Трансгрессия «позволяет взглянуть на мир по-новому, почувствовать относительность всего существующего и возможность совершенно иного миропорядка»³. Здесь фактически Бахтин предвосхищает деконструкцию Жака Деррида, смысл которой состоит не в критическом отрицании, но в раскрытии возможности иной конструкции.

Таков один из основных аспектов трансгрессии как онтологического феномена: утверждение становления, незавершенности («неготовности») бытия в противовес иерархическому и фиксированному миропорядку трансценденции. Трансгрессия раскрывает становление во всем ставшем, временное во всем вневременном, относительное во всем абсолютном.

2. Трансгрессия как множественность и гетерогенность: полифония

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. С. 75.

² Там же.

³ Там же. С. 51.

На основе анализа работ Бахтина можно выявить и вторую существенную онтологическую характеристику трансгрессии: раскрытие множественности и гетерогенности в едином и тождественном. Если становление, временность и относительность как трансгрессивные аспекты бытия Бахтин выявил на основе анализа романа Рабле, то множественность и гетерогенность он эксплицирует на материале исследования творчества Достоевского.

Трансценденция утверждает тождество вещи или явления посредством полагания вечной и неизменной субстанции – идеи, духа, Бога. Любое явление получает онтологический статус репрезентации этой субстанции. Изменения во времени и истории становятся несущественными, поскольку не затрагивают и не изменяют субстанциальное ядро предмета. В этом ядре предмет всегда остается тождественен себе. Бахтин характеризует подобную установку в области литературы и культуры как принцип идеологического монологизма. Начиная с периода Нового времени в качестве метафизического основания единства и тождества бытия начинает выступать универсальное сознание: «Монистический принцип, то есть утверждение единства бытия, в идеализме превращается в принцип единства сознания»¹.

Трансгрессия, в свою очередь, раскрывает универсальную несамостоятельность бытия, обнаруживает, что предмет включает множество гетерогенных определенностей и что именно эта множественность и составляет бытие предмета. В философии эта идея была раскрыта в перспективизме Ницше. В художественной литературе она получает свое воплощение в произведениях Достоевского: «Там, где видели одну мысль, он умел найти и нащупать две мысли, раздвоение; там, где видели одно качество, он вскрывал в нем наличность и другого, противоположного качества»².

Таков второй аспект трансгрессивной модели мироздания: не один универсальный смысл, но «многосмысленность», конфигурация множества одновременно существующих смысловых перспектив, ни одна из которых не получает статуса определяющей и доминирующей смысловой инстанции. Эту трансгрессивную онтологию следует отличать, во-первых, от диалектической онтологии, а во-вторых, от метафизического плюрализма.

¹ Бахтин М. М. Проблема поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979. С. 92.

² Там же. С. 36.

На страницах своих работ Бахтин неоднократно вступает в полемику с Гегелем. Так, характеризуя поэтику Достоевского, мыслитель отмечает: «Но все эти противоречия и раздвоенности не становились диалектическими, не приводились в движение по временному пути, по становящемуся ряду, но развертывались в одной плоскости как рядом стоящие или противостоящие, как согласные, но не сливающиеся или как безысходно противоречивые, как вечная гармония неслиянных голосов или как их немолчный и безысходный спор»¹. На первый взгляд может показаться, что полифоническая, трансгрессивная модель мира обнаруживает родство с онтологией Гегеля. Действительно, немецкий классик сделал внутреннее противоречие ядром своей диалектической онтологии, а мастерством вскрывать многое и противоположное в одном, выявлять переход одного момента в другой он владел не в меньшей степени, чем Достоевский. И, тем не менее, сходство в данном случае носит лишь внешний характер. Гегель остается верен монологизму: множественность и гетерогенность оказываются у него лишь путем к высшему тождеству и единству. Качественно различающиеся смысловые перспективы не получают в его философии самостоятельного онтологического статуса, но полагаются лишь в качестве этапов становления единого Духа. Все противоречия для Гегеля представляют собой лишь несамостоятельные моменты, которые подлежат снятию в тотальности Абсолюта. Это означает, что, согласно концепции Бахтина, диалектическую онтологию следует относить не к полифонической, но к монологической модели мироздания. В художественной литературе такой онтологии соответствует монологический роман: «Всякий спор двух голосов в одном слове за обладание им, за доминирование в нем заранее предрешен, это только кажущийся спор; все однозначные авторские осмысления рано или поздно соберутся к одному речевому центру и к одному сознанию, все акценты – к одному голосу»². В диалектике Гегеля происходит то же самое. Как справедливо отмечает Р. Гайм, у Гегеля «все движение во времени, весь “труд” истории, низводится до простой игры, в которую абсолютное играет само с собой»³.

Художественный мир Достоевского выстраивается, согласно Бахтину, на принципах, противоположных диалектике Гегеля: «множественность голосов не должна быть снята, а должна восторжествовать в его ро-

¹ Бахтин М. М. Проблема поэтики Достоевского. С. 36.

² Там же. С. 237.

³ Гайм Р. Гегель и его время. СПб.: Наука, 2006. С. 353.

мане»¹. Для Достоевского «основными являются динамические, напряженнейшие связи между высказываниями, между самостоятельными и полноправными речевыми центрами, не подчиненными словесно-смысловой диктатуре монологического единого стиля и единого тона»². В трансгрессивной онтологии утверждается подлинная полифоничность бытия: гетерогенные смысловые перспективы получают самостоятельную онтологическую значимость, они не подлежат снятию и растворению в тотальности духа или идеи. Трансценденция устанавливает доминирующую смысловую инстанцию. Трансгрессия освобождает бытие от деспотической власти единого и универсального смысла. «Карнавал освобождает нас от терроризма чрезмерного значения»³.

Не менее значимой задачей является необходимость показать отличие трансгрессивной онтологии от метафизического плюрализма. Последний полагает множественность субстанциальных оснований бытия. Множественность в данном случае носит количественный характер, а различия являются только внешними. Множественные субстанции отличаются друг от друга, но не отличаются сами от себя. В себе они являются самоидентифицируемыми сущностями, не способными к выходу за свои собственные границы, то есть к трансгрессии. Так, атомы Демокрита отличаются друг от друга по форме и по положению в пространстве, но сами остаются тождественными себе в любой момент существования. Отсюда следует, что плюрализм является вариантом метафизики и относится к трансценденции, а не к трансгрессии. Онтология трансгрессии, в свою очередь, вообще не допускает никаких субстанциальных оснований бытия – не важно, будет ли речь идти об одной субстанции или о множестве таких основ. Трансгрессия полагает не множество субстанций, но множество центров сил, которые, в отличие от субстанций, характеризуются преобразуемостью и нетождественностью с собой. Центры силы временно локализуемы и трансгрессивны – подобно элементарным частицам квантовой физики. Бахтин в данном случае говорит о различии субстанций и функций, которое является значимой характеристикой карнавала: «Карнавал торжествует самую смену, самый процесс сменяемости, а не то, что именно сменяется. Карнавал, так сказать, функционален, а не субстанциален. Он ничего

¹ *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979 С. 237.

² Там же.

³ *Eagleton T.* Bakhtin, Schopenhauer, Kundera // *Bakhtin and Cultural Theory.* Manchester, 1989. P. 185.

не абсолютизирует, а провозглашает веселую относительность всего»¹. Данный пункт весьма богат онтологическими импликациями. Здесь мы снова сталкиваемся с различиями трансценденции и трансгрессии. Трансценденция полагает субстанции – это утверждение справедливо как для монизма, так и для дуализма и плюрализма. Трансгрессия не является субстанцией и не допускает ничего субстанциального: завершенного, самоидентифицируемого, фиксированного и устойчивого, абсолютного. Трансгрессия знает только переход, стирание и смещение установленных границ. Трансгрессия – это функция, а не субстанция. В этом плане философия Бахтина вписывается в контекст онтологических поисков неклассической философской мысли – от Ницше до Делеза. При чем Бахтину принадлежит значимое слово в этом контексте.

3. Смех как трансгрессия

Среди трансгрессивных феноменов, исследуемых Бахтиным на материале художественной литературы, особая значимость принадлежит смеху². В книге о Рабле автор говорит, что его работа может дать материал для философии и эстетики смеха³. Он настаивает, что смех в Средние века и в эпоху Возрождения представляет собой нечто, значительно большее, нежели простой литературный прием или психологическое состояние. Смех универсален, всенароден и амбивалентен, то есть содержит не только отрицание, но и утверждение. Смех – это «универсальная точка зрения на мир»⁴.

Предметом смеха являются не те или иные отдельные стороны действительности, но мир в целом. Более того, что особо важно для нашего исследования, смех не исключает из зоны своего действия и наиболее канонизированные, табуированные и сакральные сферы бытия. «Смех не только не делает исключения для высшего, но, напротив, преимущественно направлен на это высшее»⁵. Высшее – это то, что занимает положение на вершине иерархически организованного мироздания. Это божественное, вечное и абсолютное. То есть, высшее – это трансценденция. Смех, таким образом, направлен против трансценденции, он осуществляет

¹ Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 144.

² См.: Аверинцев С. С. Бахтин, смех, христианская культура // М. М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 7-19.

³ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. С. 161.

⁴ Там же. С. 92.

⁵ Там же. С. 120.

трансгрессию того, что было установлено в онтологической модели трансценденции. Бахтин неоднократно подчеркивает эту трансгрессивную направленность смеха: «Он освобождает не только от внешней цензуры, но прежде всего от большого внутреннего цензора, от тысячелетиями воспитанного в человеке страха перед священным, перед авторитарным запретом, перед прошлым, перед властью»¹.

Вместе с тем смех как трансгрессия не является односторонним отрицанием, кощунством и нигилизмом. Смех не уничтожает трансценденцию, но очищает ее от застывших и окостеневших форм. Смех компенсирует вневременной характер трансценденции, ее направленность на вечное и возникающую вследствие этого оторванность от становящегося временного мира. «Смех не дает серьезности застыть и оторваться от незавершимой целостности бытия»². Божественное не только в том, чтобы возвышаться над всем конечным и преходящим, земным и человеческим, но и в том, чтобы обнаруживать себя непосредственно в этом конечном, преходящем, земном и человеческом. Трансценденция, не уравновешенная трансгрессией, неизбежно становится предельной абстракцией, оторванной от всего, чем живет конкретный человек. Она становится догматизированной и не способной учитывать условия изменяющегося существования. Такой абстрактный Бог есть лишь пустое понятие, это мертвый Бог. Без трансгрессии трансценденция превращается в мертвую абстракцию, застывшую в своей односторонности и фиксированной определенности. Трансгрессия позволяет вдохнуть жизнь в трансценденцию, она приближает сверхчувственное и потустороннее к имманентному, к временному и становящемуся миру. Смех как трансгрессивный феномен нейтрализует границы между высшим и низшим, бесконечным и конечным, божественным и человеческим. Трансценденция отдаляет Бога от человека. Трансгрессивный смех сближает человека и Бога.

Постановку данной проблемы в философии Нового времени можно найти уже у Гегеля в его учении о снятии границ между конечным и бесконечным, между человеческим и божественным. Однако Гегель не рассматривает смех в качестве одного из наиболее действенных механизмов осуществления трансгрессии. Смех становится одним из ключевых моментов в философии Ницше: преодоление метафизики, критика метафизической теории двух миров осуществляется в его учении в том числе посредством категории смеха. Далее смех выступает в качестве одной из

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. С. 127-128.

² Там же. С. 163.

центральных тем работ Ж. Батая, повлиявшего на формирование пост-структуралистской парадигмы, в которой смех также будет играть существенную роль. Бахтин как мыслитель занимает значимое место в осуществлении задачи философского осмысления смеха. Его роль в этой области сопоставима с ролью З. Фрейда в становлении философской теории сексуальности.

Работы Бахтина позволяют эксплицировать не только культурный и эстетический, но и онтологический характер смеха. Как онтологический феномен смех раскрывает ту самую незавершенность и многосмысленность бытия, о которой мы уже говорили выше. Смех осуществляет трансгрессию всего однозначно определенного, фиксированного и ставшего: «Всякая определенность и завершенность, доступные эпохе, были в какой-то мере смешными, ибо были все же ограниченными. Но смех был веселым, ибо всякая ограниченная определенность (и потому завершенность), умирая и разлагаясь, прорастала новыми возможностями»¹.

Как видно из приведенной цитаты, существенную роль в онтологии смеха играет феномен границы, предела. Устойчивое и завершенное бытие конституируется посредством полагания границ, посредством определения: бытие, которому положен предел, бытие, заключенное в границы, есть определенное, ограниченное бытие. Отношение к установленным границам может быть либо статичным, либо динамичным. В первом случае граница лишь статично указывает на то, что находится за ее пределами. Граница как граница прежде всего свидетельствует, что за ее пределами есть что-то еще, что-то другое, – в противном случае она не являлась бы границей. Полагая за пределами всего ограниченного-определенного наличие чего-то безграничного, мы приходим к трансценденции. Подобным образом трансценденция мыслится в учении К. Ясперса, который, в свою очередь, опирается на И. Канта.

Динамическое отношение к границам есть трансгрессия. Здесь уже осуществляется активное нарушение фиксированных определенностей и обращение к возможностям конституирования иных конфигураций. Если трансценденция предполагает благоговение и пиетет, а также страх перед тем, что превосходит всякую определенность, то трансгрессия в первую очередь обнаруживает смешной характер любой застывшей определенности. В смехе-трансгрессии акцент переносится с потустороннего на саму границу. Смех высвечивает границу как ограниченность, он показывает, что та или иная определенность уже содержит в себе свою противополож-

¹ *Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. С. 587.*

ность, в которую она переходит в акте трансгрессии. Смех вскрывает сам переход одной определенности в другую, он проявляет амбивалентность бытия: «Смех охватывает оба полюса смены, относится к самому процессу смены, к самому кризису. В акте карнавального смеха сочетаются смерть и возрождение, отрицание (насмешка) и утверждение (ликующий смех)».¹

Таким образом, смех представляет собой трансгрессивный феномен, занимающий значимое место в онтологии трансгрессии.

4. Трансгрессивное тело

Смех осуществляет трансгрессию различного рода смысловых инстанций: ценностей, мировоззрений, иерархических систем. Предметом смеха является сфера идеального, мыслимого, высокого. Осмеяние подразумевает не только трансформацию вневременного во время и становление, но и перевод идеального в материальное, точнее, как говорит сам Бахтин, – в «материально-телесный низ». Смех выступает в качестве одного из инструментов «отелесивания» мира. Данный трансгрессивный акт не позволяет предметам и явлениям окончательно оторваться от земного и телесного начала, препятствует превращению вещей в чистые абстракции. Здесь мы сталкиваемся с еще одной значимой концептуальной рубрикой философии Бахтина – с темой тела.

Обращение к телу во времена Рабле было компенсирующей реакцией на отвлеченную духовность Средних веков. В философии Новейшего времени тело снова приобретает значение одного из основополагающих концептов неклассической онтологии. Причиной этому является кризис нововременного трансцендентализма: онтологический статус трансцендентального субъекта как источника смысла и существования (Р. Декарт, И. Кант) становится сомнительным и подвергается критическому переосмыслению. Ницше был одним из первых, кто вновь стал рассматривать феномен тела не в сугубо биологическом и вульгарно-материалистическом ключе, но в его универсальном, космическом и онтологическом масштабе². Философски взгляды Бахтина занимают значимое место в этом контексте неклассической онтологии: без учета его разработок невозможно построить достаточно глубокую философию телесного.

¹ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 146.

² См.: Подорога В. А. Феноменология тела. М.: Ad Marginem, 1995.

Бахтин не просто показал, что тело в системе народно-смеховой культуры играет роль противоположного полюса по отношению к идеалам официального, «серьезного» мира. Мыслитель разработал оригинальную философскую концепцию самого телесного начала. Прежде всего, Бахтин продемонстрировал, что тело не является единым онтологическим полюсом, противоположным бессмертной душе (Средние века) или мыслящему субъекту (Новое время). Само тело представляет собой не один единый способ бытия, но несколько дифференцированных бытийных модусов. На основе анализа работ Бахтина можно выделить, как минимум, три онтологических модуса телесного начала: 1) готовое, завершённое тело; 2) открытое, становящееся тело; 3) разъятое на части тело.

Готовое тело характеризуется наличием четких и фиксированных границ, одевающих тело человека от всего остального мира.¹ Готовое тело полагается не как становящееся, но как ставшее, законченное, достигшее полной тождественности с предначертанной ему формой (в аристотелевском смысле). Такое тело воплощает идею (в платоновском смысле). Онтологически готовое тело соответствует концепции готового, завершённого бытия, то есть бытия, в котором артикулирован момент тождества, фиксированной определенности и иерархии. Выше мы показали, что такая онтологическая модель мироздания базируется на перспективе трансценденции. Готовое тело – это тело метафизической онтологии.

Незавершённое, открытое тело соответствует онтологии другого типа. Такое тело трансгрессивно, причем в двух направлениях – во времени и в пространстве. В аспекте времени тело осуществляет перманентную трансгрессию самого себя посредством роста, становления и трансформаций. В потоке времени такое тело не остается тождественным некоему заданному образу (идее или форме), но постоянно становится другим. Используя известную формулировку, можно сказать, что трансгрессивное тело никогда не есть то, что оно есть, но есть то, чем оно может быть. Бытие этого тела есть становление, трансгрессия во времени. В сфере литературы трансгрессивное тело представлено в образах гротеска: «Гротескный образ характеризует явление в состоянии его изменения, незавершённой еще метаморфозы, в стадии смерти и рождения, роста и становления»². Гротескное тело «перерастает себя самого, выходит за свои пределы»³.

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. С. 44-45.

² Там же. С. 38.

³ Там же. С. 40.

В аспекте пространства трансгрессия направлена на границы, отделяющее тело от других предметов, от мира и от космоса: «неготовое и открытое тело... не отделено от мира четкими границами: оно смешано с миром, смешано с животными, смешано с вещами. Оно космично, оно представляет весь материально-телесный мир во всех его элементах (стихиях)»¹. Трансгрессивное тело перестает быть локализованным в ограниченной точке пространства, оно распространяется на весь мир. Здесь нет никакой мистики или фантастики. Речь идет о самых обыкновенных, бытовых явлениях телесной жизни, таких как еда, питье, испражнение и мочеиспускание, половое размножение. Однако у Бахтина эти биологические акты приобретают глубокий философский смысл. Именно в этих, казалось бы, примитивных и низких актах, которые столь долго и последовательно игнорировались философским дискурсом, тело осуществляет непосредственный выход за свои границы.

Пространственная трансгрессия тела имеет два направления – внутреннее и внешнее. В первом случае границы между телом и миром нарушаются путем перевода внешнего во внутреннее. Это еда и питье: «тело выходит здесь за свои границы, оно глотает, поглощает, терзает мир, вбирает его в себя, обогащается и растет за его счет. <...> Здесь человек вкушает мир, ощущает вкус мира, вводит его в свое тело, делает его частью себя самого. <...> Здесь человек торжествовал над миром, он поглощал его, а не его поглощали; граница между человеком и миром стиралась здесь в положительном для человека смысле»².

Трансгрессия тела вовне осуществляется в таких актах, как испражнение, мочеиспускание и половое размножение. Все эти акты так же представляют собой выход тела за свои пределы, преодоление границ между телом и другим телом, между телом и миром. Особую значимость здесь получает размножение, в котором тело «перерастает себя, выходит за собственные пределы и зачинает новое (второе) тело».³ Здесь происходит не поглощение внешнего и перевод его во внутреннее, но выход тела вовне себя самого. Выходя за свои границы, тело отдает себя другим телам и миру. Продукты испражнения поглощаются землей, превращаются в питательный материал для растений и насекомых. Последние становятся пищей для других живых существ. В размножении пространственная трансгрессия объединяется с временной: новое тело не только занимает

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. С. 41-42.

² Там же. С. 364-365.

³ Там же. С. 410.

новое расположение в пространстве, но и выводит телесное существование за границы отведенного отдельному индивидууму биологического времени. Через размножение тело становится причастно будущему, в том числе и культурно-историческому.

Наконец, разъятое на части тело также представляет собой трансгрессивный феномен. Здесь тело приобретает космический масштаб. Это тело Вселенной, тело божества (индийский Пуруша, греческий Дионис), также тело народа. Божественное, космическое или народное тело не замкнуто в себе, не статично. Его жизнь – это постоянное чередование уничтожения и возникновения, смерти и рождения. Уничтожение и смерть есть условие нового возникновения и рождения. Это «образ веселого материально-телесного, вечного растущего и обновляющегося космоса»¹. Разъятие тела на части – это максимальное нарушение замкнутости и самождественности тела, высшая степень трансгрессии. Но эта трансгрессия служит источником возникновения нового: расчлененное тело Бога дает начало целому миру. Нарушение одной организации (тела Бога) создает условия для возникновения возможности новой организации (мира). Замкнутость и самождественность здесь отрицаются на космологическом уровне. В переводе на онтологический язык это означает отрицание готового и завершенного бытия и утверждение становления, различия и многообразия, то есть трансгрессии.

5. Языковая трансгрессия

Трансгрессия принижает практически все тематические рубрики работ Бахтина: игра, праздник, полифония есть трансгрессивные феномены по существу. Трансгрессивными феноменами у Бахтина являются также и язык и слово. Мыслитель раскрывает трансгрессивный режим функционирования языка и отдельных языковых единиц. В разнообразных играх словами и словесными выражениями слова могут освобождаться от жестко фиксированных значений и значимостей, репрезентативный порядок языка может быть временно нарушен и нейтрализован. «Это как бы рекреация слов и вещей, отпущенных на волю из тисков смысла, логики, словесной иерархии»². Трансгрессия языкового материала обнаруживает в словах «внутреннюю амбивалентность и многосмысленность и такие за-

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. С. 440.

² Там же. С. 548.

ложенные в них возможности, которые в обычных условия не проявляются»¹.

Таков первый вид языковой трансгрессии, который может быть эксплицирован на основе анализа работ Бахтина. Трансгрессивное движение здесь направлено на отдельные слова и словосочетания. К этому типу трансгрессии относится двухголосое слово² и двутонное слово³.

Другой вид трансгрессии связан с культурно-исторической ситуацией пересечения и взаимодействия разных языков и диалектов. Таковой была ситуация формирования литературного языка во Франции в эпоху создания романа Рабле. Во взаимодействие и борьбу вступали классическая и средневековая латынь, различные диалекты национальных языков. «Языки прямо и напряженно глядели в лицо друг другу: каждый осознавал себя, свои возможности и свои ограничения в свете другого языка. Эта межа языков ощущалась в отношении каждой вещи, каждого понятия, каждой точки зрения. Ведь два языка – два мировоззрения»⁴.

Два языка – это также две разные онтологические модели мира. Эта мысль представлена в работах Ницше, а также многих других философов XX столетия. Пересечение разных языков означает трансгрессию целых онтологических систем, складывавшихся в течение столетий в рамках той или иной культуры.

Таким образом, завершая данную часть исследования, можно сделать вывод, что онтологические аспекты философии М. Бахтина по своей направленности относятся к парадигме трансгрессии. Данная парадигма формируется в неклассической философии как ответ на кризис онтологии трансценденции, доминировавшей в философской мысли на протяжении многих веков. Бахтин в своих работах не просто обнаруживает причастность к парадигме трансгрессии, но и принимает самое непосредственное участие в формировании данного типа онтологии. Трансгрессия является основным онтологическим мотивом творчества русского мыслителя и получает в его исследованиях детальную и разностороннюю разработку. Для задачи изучения трансгрессии как онтологического (а также культурно-исторического, эстетического и этического) феномена работы Бахтина имеют непреходящую значимость.

¹ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. С. 548.

² Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. С. 87-88.

³ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. С. 559.

⁴ Там же. С. 548.

2. Идея трансгрессии в семиотической философии Ю. М. Лотмана (В. Т. Фаритов)

Филология и философия не отделены друг от друга непроходимыми границами. После связанного с кризисом классической европейской метафизики лингвистического поворота значимость теоретического и методологического потенциала филологии начинает приобретать значительно более высокую оценку в философском дискурсе. В XX столетии философия активно взаимодействует не только с лингвистикой, но и с литературоведением, в ряде случаев вступая в исконное пространство последнего: в сферу художественного текста. В частности, одна из наиболее знаковых философских работ прошлого века – «Логика смысла» Ж. Делеза¹ – целиком построена на материале анализа сказок Л. Кэрролла. С другой стороны, литературоведение начинает приобретать явно выраженную философскую ориентированность: работы М. М. Бахтина дают в этом плане достаточно яркий пример². Другим не менее ярким свидетельством взаимопроникновения философии и литературоведения может служить наследие Ю. М. Лотмана. Выступая в качестве исследователя художественных текстов и культуры в целом, Лотман не просто применял концептуальные разработки К. Леви-Стросса, Р. Барта и отчасти М. Фуко. Проявленная в его работах оригинальность и самобытность мысли позволяет утверждать, что Лотману принадлежит значимое место в становлении и развитии неклассической парадигмы философской мысли. Этот тезис носит принципиальный характер и нуждается в специальном изучении и обосновании. Проблема состоит в том, что в отличие от исследований Бахтина, работы Лотмана не были в достаточной степени восприняты на Западе в своем философском аспекте. Как отмечает по этому поводу Н. С. Автономова: «Переводы лотмановских работ на Западе были доступны прежде всего славистам, и потому не находили (во всяком случае, во Франции и США) должного резонанса. Этим Лотман отличался от Бахтина, который своими текстами, казалось, всегда попадал в резонанс, даже если это случалось в силу какого-то исторического и кулуарного перекося восприятия»³.

¹ Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический Проект, 2011.

² Автономова Н. С. Лотман и Якобсон: романтизм, сциентизм и этос науки // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014. № 3 (29). С. 13-22.

³ Автономова Н. С. Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. М.: РОССПЭН, 2009. С. 355.

Современная неклассическая философия возникает из кризиса метафизической парадигмы и характеризуется поиском неметафизических способов философствования. Одним из вариантов постметафизической организации философского дискурса становится парадигма трансгрессии. Данная парадигма распространяется не только на философию, но проникает и в литературоведение¹. Роль М.М. Бахтина в становлении этой парадигмы в целом учтена европейскими исследователями². Роль Ю.М. Лотмана – нет. Вместе с тем вклад последнего не менее значителен и существен. Хотя сам Лотман не использовал термин «трансгрессия», проблема границы и способов ее нарушения (то есть, трансгрессии) получает в его книгах и статьях столь тщательную разработку и занимает столь существенное место, что можно говорить о Лотмане как об исследователе именно трансгрессивных феноменов в литературе и культуре. Причем это исследование обладает как литературоведческой, так и философской значимостью.

1. Трансгрессия как особенность поэтики и художественного мировоззрения Пушкина

М. М. Бахтин раскрыл не сводимую к единству множественность и гетерогенность в качестве основной черты поэтики романов Ф. М. Достоевского. Ю. М. Лотман сделал аналогичное открытие на материале поэтики произведений А. С. Пушкина. Уже в первом русском романе, согласно Лотману, мы не обнаруживаем единой и подчиняющей себе все содержание произведения авторской позиции. Вместо этого в «Евгении Онегине» мы можем наблюдать трансгрессию позиции автора как носителя высшего сознания. В пушкинском романе в стихах отсутствует единая и универсальная точка зрения, подобно тому, как отсутствует универсальная система отсчета в неклассической физике: «Да и сама авторская оценка дается как целый хор корректирующих друг друга, а иногда взаимоотрицающих голосов. Гибкая структура онегинской строфы позволяет такое разнообразие интонаций, что в конце концов позиция автора позиция автора

¹ *Frese T., Hoffmann A.* Habitus: Norm und Transgression in Bild und Text; Festgabe für Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, Berlin: Akademie-Verlag, 2011; *Stallybrass P.* The Politics and Poetics of Transgression. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.

² *Jenks Ch.* Transgression. London; New York: Routledge, 2003.

раскрывается не какой-либо одной сентенцией, а всей системой пересечения смысловых напряжений»¹.

С. А. Кибальник подверг выделенный Лотманом принцип противоречий критике в качестве «структуралистского мифа»². Однако для целей нашего исследования вопрос, действительно ли в пушкинском тексте присутствуют неснятые противоречия, не столь значим. Для нас значимо то обстоятельство, что Лотман эти противоречия видит и фиксирует в качестве основного момента поэтики «Евгения Онегина». Мотивы такого прочтения не могут быть исчерпывающе объяснены давлением структуралистской методологии. Кризис метафизической парадигмы поставил под сомнение онтологический статус картезианского субъекта как носителя единой и универсальной истины³. В философии, в литературоведении, в культуре в целом начинаются поиски новых концептуальных горизонтов, позволяющих раскрывать множественный и гетерогенный характер существования, который не может быть подчинен какому-либо высшему единству. Диалектика не обеспечивает адекватное решение данной задачи, поскольку сводит противоречивые стороны действительности к моментам движения идеи, духа или материи. Новая парадигма зарождается в философии жизни.

Стоящий у истоков данного процесса Ф. Ницше мыслит уже не метафизически и не диалектически. Основу его философствования составляет тот самый принцип неснятых противоречий, о котором применительно к творчеству Достоевского говорил Бахтин. Данная особенность ницшевского мышления была детально проанализирована К. Ясперсом. Последний показал, что у Ницше практически нет ни одного положения, которому не соответствовало бы утверждение противоположной точки зрения. Ницше противоречит сам себе и эти противоречия не снимает, но, напротив, сознательно умножает, доводит их до предела. Тем самым ему удается уклониться от построения выражающей единую точку зрения *системы* и раскрыть бесконечно противоречивый и многогранный, перспективный характер *жизни*. «Позитивное Ницше понимает не в обретающей плоскую

¹ Лотман Ю. М. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. СПб.: Азбука, 2015. С. 23.

² Кибальник С. А. «Евгений Онегин» или «Евгений Лотман», или миф о «поэтике противоречий» в пушкинском романе // Культура и текст. 2011. № 12. С. 161-182.

³ См.: Балаклея Н. А. Субъект и власть: эссенциализм и пути его преодоления в современной политической философии // Философия и культура. 2016. № 10. С. 1419-1429.

определенности имманентности, а, скорее, в бесконечном горизонте, в *неопределенной безграничности*»¹.

В своем прочтении пушкинского романа в стихах Лотман руководствуется аналогичной установкой: «За таким построением текста лежало представление о принципиальной неместимости жизни в литературу, о неисчерпаемости возможностей и бесконечной вариативности действительности»². Лотман не просто использует популярную в его время методологию структурализма, но становится в эпицентр процесса смены культурных и философских парадигм.

Остается, конечно, вопрос, не совершается ли при таком подходе насилие над русской классикой. На наш взгляд, «насилие» совершается не по отношению к русской классике, но по отношению к установившемуся и ставшему общепринятым способу ее прочтения. Пушкин в своем творческом становлении очень быстро освоил и оставил позади классицизм и романтизм. Дальше, согласно распространенному взгляду, следует реализм как установка на раскрытие детерминированности характеров средой (социальной, политической и т. п.). Такая позиция соответствует классическому детерминизму в физике, а в философии выражается в хрестоматийном марксистском тезисе, что сознание определяется общественным бытием. Реализм в литературе требует также существования единого универсального сознания, способного отразить социальную действительность в качестве целостного феномена. В основании такого подхода лежит метафизическая схема, полагающая существование единого бытия и/или единого сознания. Бахтин определяет подобную установку как принцип монологизма³. Отсюда следует, что если лотмановское прочтение Пушкина может быть подвергнуто критике в качестве тенденциозного, то и прочтение Г. А. Гуковского следует оценивать по аналогичным критериям – как тенденциозное не в меньшей степени. Просто речь здесь идет о принципиально различных тенденциях, соответствующих разным культурно-философским парадигмам. Классическая физика не является более истинной по сравнению с квантово-релятивистской. Также и интерпретация Пушкина в канонах реализма не может претендовать на привилегированный статус по отношению к структуралистской. Реализм представляет собой такой же «миф», а точнее, продукт определенной парадигмы мышления. К тому же, такие сложные и многоаспектные понятия, как «реаль-

¹ Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004. С. 584.

² Лотман Ю. М. В школе поэтического слова. С. 23.

³ Бахтин М. М. Проблема поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979.

ность», «действительность», «жизнь», допускают весьма широкий спектр определений. Если для Гукковского это социальная среда, то для Лотмана – это подвижная, открытая и многозначная структура, трансгрессивная по своей природе.

Лотман сам дает достаточно ясные указания по поводу философского содержания своего подхода к наследию Пушкина и к русской классике в целом. Принцип монологизма основан на метафизическом постулате о существовании вечной и универсальной истины: «В искусстве XVIII в., традиционно определяемом как классицизм, этот единый фокус выводился за пределы личности автора и совмещался с понятием истины, от лица которой и говорил художественный текст. Художественной точкой зрения становилось отношение истины к изображаемому миру. Фиксированность и однозначность этих отношений, их радиальное схождение к единому центру соответствовали представлению о вечности, единстве и неподвижности истины»¹. Парадигма, утверждающая истину или субъекта в качестве метафизического центра, оспаривается парадигмой, полагающей множество рассеянных центров или отсутствие центра как такового: «Однако возможна и такая структура текста, при которой художественные точки зрения не фиксируются в едином центре, а конструируют некое рассеянное пятно-субъект, состоящее из различных центров, отношения между которыми создают дополнительные художественные смыслы»².

Видение мира как соотношения рассеянных и множественных центров соответствует уже не столько структуралистскому, сколько постструктуралистскому направлению в философии и литературоведении. Именно здесь концепт трансгрессии приобретает определяющую значимость – подобную той, какая в метафизике принадлежала трансценденции, а в диалектике – диалектическому (то есть, подлежащему снятию) противоречию³.

Лотман уделяет много внимания анализу феноменов нарушения границы в художественных текстах. Исследования, посвященные наследию А. С. Пушкина, не являются исключениями в этом плане. Так, отмечается феномен нарушения синтаксических и метрических границ в «Евгении Онегине». Чтобы данное нарушение приобрело значимость и было зафиксировано вниманием читателя, необходимы предварительное установление и артикуляция самих границ: «Таким образом, соотношение между

¹ Бахтин М. М. Проблема поэтики Достоевского. С. 69.

² Там же.

³ Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль XX века. СПб: Мифрил, 1994. С. 111-133.

нарушениями и соблюдением ритмической границы таково, чтобы она постоянно сохранялась в сознании читателя (следовательно, чтобы нарушение ее было значимым). И одновременно требуется, чтобы читатель чувствовал, что подобные нарушения происходят достаточно часто, что, следовательно, они не могут быть случайными и, очевидно, ему предлагается не какая-то одна поэтическая структура, а отношение двух структур – утверждающей некие закономерности и их разрушающей. Причем именно отношение (одна структура на фоне другой) является носителем значения»¹. Данный фрагмент в целом выдержан в рамках структуралистского подхода: значимость трактуется как результат различительных оппозиций. Однако выделение в качестве существенного момента феномена нарушения границ смещает акценты в сторону постструктурализма. Трансгрессия в постструктуралистской философии выступает именно в качестве функции, отношения, в то время как метафизическая парадигма была ориентирована преимущественно на субстанции и сущности.

Привести многообразное и разнородное к единому – задача метафизики. Вскрыть в едином множественное и гетерогенное – задача постметафизической культурно-философской парадигмы, к которой принадлежит и Ю. М. Лотман. Если исходить из метафизической парадигмы, то в Пушкине можно увидеть певца всепроникающей гармонии. Исследователь постметафизической ориентации, напротив, будет раскрывать в произведениях русского классика сугубо трансгрессивные феномены – «трагические разрывы, глубинные контрасты»².

В пушкинском наследии особенно богатым материалом для исследования трансгрессивных феноменов являются «маленькие трагедии». Согласно Лотману, одним из центральных мотивов «Каменного гостя», «Моцарта и Сальери», «Пира во время чумы», а также «Скупого рыцаря» является «гибельный пир». Связь пиршественных образов со смертью была выделена М. М. Бахтиным в качестве одного из элементов карнавального мировоззрения³. По Лотману, смысл «гибельного пира» состоит в нарушении запретов: «При этом во всех случаях пир имеет не только зловещий, но и извращенный характер: он кощунствен и нарушает какие-то коренные запреты, которые должны оставаться для человека нерушимыми»⁴. Нарушение коренных, не долженствующих быть нарушенными за-

¹ Лотман Ю. М. В школе поэтического слова. С. 84-85.

² Там же. С. 126.

³ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965.

⁴ Лотман Ю. М. В школе поэтического слова. С. 155.

претов – это трансгрессия в том смысле, в котором писал о ней Ж. Батай¹. Коренные запреты являются выражением высших, сакральных и метафизических границ, которыми определяются пространство культуры и сфера человеческого бытия. Однако внутренняя безграничность, незавершенность и неопределенность человеческого бытия приводят к тому, что человек оказывается способен нарушать самые высшие запреты, преступать непреступаемые границы, достигать последних рубежей и пределов. Человек характеризуется как способностью полагать высшие границы (трансценденция), так и способностью их преступать (трансгрессия). При этом значение трансгрессии не сводится только к деструкции высшего и сакрального. Парадоксальным образом трансгрессия может служить и путем к утверждению высших ценностей. Так, с одной стороны, Лотман пишет: «Мир «маленьких трагедий» – мир сдвинутый, находящийся на изломе»². Но с другой стороны, «именно разрушение нормы создает образ необходимой, хотя и нереализованной, нормы»³. В другой своей работе и на основе анализа другого материала Лотман заметит: «В этом отношении петербургские анекдоты о кощунственных выходках против памятника Петру I <...>, как всякое кощунство, есть форма богопочитания»⁴. Эту мысль – кощунство как богопочитание – мы встретим у Бахтина в его исследовании народно-смеховой культуры средневековья и Ренессанса. Мы находим эту мысль и у Ницше в описании «Праздника осла» из «Так говорил Заратустра». В этом же произведении немецкий философ скажет: «Fluch ist auch ein Segen»⁵ – «проклятие есть тоже благословение».

Если норма представляет собой абсолютно ненарушимую границу, то она превращается в абстрактную догму, в отвлеченный принцип – в каменную статую. Человек в этом случае просто лишен свободы, лишен выбора, следовательно, его подчинение норме лишено нравственной ценности. Человек поступает нравственно только тогда, когда соблюдение нормы не является результатом принуждения и отсутствия выбора. Для этого нормы должны быть в принципе нарушаемыми – человек должен брать на себя задачу проверки моральных ценностей на прочность, он должен осуществлять трансгрессию установленных границ. Трансгрессия позволяет высветить открытый и подвижный характер границ и обнаружить нравст-

¹ Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006.

² Лотман Ю. М. В школе поэтического слова. С. 159.

³ Там же. С. 159.

⁴ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 311.

⁵ Nietzsche F. Gesammelte Werke. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. S. 611

венную свободу человека оставаться в пределах этих границ по своему выбору. В этом смысле пушкинский Дон Гуан – трансгрессивный персонаж, функция которого заключается в нарушении норм и преступании границ: «Дон Гуан – гений, рвущийся нарушать нормы, разрушать любые пределы именно потому, что они пределы»¹.

Таковы философские аспекты предложенного Лотманом подхода к прочтению наследия Пушкина. Дополнительные характеристики феномена нарушения границ в художественном тексте могут быть эксплицированы на материале лотмановского анализа творчества Н. В. Гоголя.

2. Трансгрессия в художественной прозе Гоголя

Анализируя специфику художественного пространства произведений Гоголя, Лотман уделяет особое внимание феномену границы. В «Старосветских помещиках» и «Повести о том, как поссорились Иван Иванович с Иваном Никифоровичем» пространственные границы приобретают фиксированный и непреодолимый характер. Граница здесь отделяет внутренний мир от внешнего, пространство своего – от чужого. Границы могут умножаться, образуя своеобразные защитные пояса: «Жилище старосветских помещиков – особый мир с кольцеобразной топографией, причем каждое из колец – это особый пояс границы, которая чем ближе к центру, тем недоступнее для внешнего мира»². Как показывает Лотман, внешний мир – это не продолжение внутреннего, но иной мир, основная характеристик которого – отсутствие границ, безграничность. Безграничность внушает страх и делает переход границ нежелательным и недопустимым. Нарушение границ, отделяющих внутренний мир от внешнего, возможно только в одном модусе: в качестве катастрофы, гибели и разрушения. Таким образом, трансгрессия здесь получает сугубо негативную оценку, она выносится вовне, ее стараются всячески избежать. Однако трансгрессия как нарушение границ есть не что иное, как *событие* в художественном тексте. Отрицание трансгрессии равнозначно отрицание событий. Отсюда возникает такая черта произведений Гоголя, как бессобытийность – «невозможность совершения событий»³.

Событие связано с категориями времени и становления. Именно эти категории подлежат элиминации в «Старосветских помещиках». Лотман

¹ Лотман Ю. М. В школе поэтического слова. С. 164.

² Там же. С. 316.

³ Там же. С. 319.

говорит в этой связи о принципе ахронности: «все действия отнесены не к прошедшему и не настоящему времени, а представляют собой многократное повторение одного и того же»¹. Внутренний мир старосветских помещиков в своей замкнутости, отграниченности и недоступности времени и становлению подобен бытию Парменида. Вычленение из потока становления вневременного, вечного и неизменного является основной чертой метафизики. Такова судьба античной и европейской метафизики: поиск вечных и универсальных основ мироздания привел к резкому отграничению мира субстанций от мира становления. В философии Нового времени эта метафизическая конструкция была подвергнута критике в учении Г. В. Ф. Гегеля. Гегель показал, что внутреннее и внешнее, ограниченное и безграничное в действительности не отделены друг от друга, но характеризуются способностью к взаимопереходу. Гоголь, пользуясь не отвлеченными философскими категориями, но бытовыми образами, раскрывает бесперспективность установки на полагание жестких и фиксированных границ, отделяющих внутреннее от внешнего. Мир, замкнутый в непреодолимые границы, является иллюзорным и фиктивным. Подлинная жизнь проходит где-то там, за пределами искусственно сконституированных границ.

В «Миргороде» статус трансгрессии существенно меняется. Здесь именно нарушение границ становится главным сюжетобразующим компонентом. В «Тарасе Бульбе» выход в подлинную, безграничную и становящуюся жизнь осуществляется посредством уничтожения границ – пространственных, правовых, политических. «Понятие границы и отграниченного пространства вводится лишь затем, чтобы его нарушить и сделать переход не просто движением, а *освобождением*, актом воли. <...> Одновременно происходит разрушение собственности, вещей, жилища (которые выступают здесь как синонимы и образуют архисему с признаком пространственной отгороженности и зафиксированности) и переход к движению («садилось на коня»)². Таким образом, в «Тарасе Бульбе» трансгрессия выступает одновременно в качестве основного принципа пространственной организации сюжета и в качестве содержания идейного пласта повести. Безграничность пространства не просто утверждается как некая данность, но дана как результат движения, трансгрессивного акта отрицания установленных границ: «Безграничность пространства строится так: намечаются некие границы, которые тотчас отменяются возможно-

¹ Лотман Ю. М. В школе поэтического слова. С. 319.

² Там же. С. 327.

стью их преодоления. Пространство неуклонно расширяется. Так, все походы запорожцев – это выход пространства *за свои пределы*»¹.

В «Вии» трансгрессия также выступает в качестве основного сюжетоорганизующего компонента. Однако меняется смысл данного феномена. Если в «Тарасе Бульбе» трансгрессия представлена как выход к действительной, не укладывающейся в искусственные границы и эти границы не признающей жизни, то в «Вии» трансгрессия приобретает значение смерти и связанного с ней мира инфернальных сил. Вызвано это с тем, что здесь трансгрессия достигает максимальных пределов и скоростей, которые оказываются несоизмеримы с существованием человека. Мир «Вия» – «это мир не зафиксированный, движущийся, в котором все может перейти во все»². Переход всего во все – это формула для абсолютной трансгрессии. Такая трансгрессия, подобная гераклитовскому потоку или анаксагорову хаосу, оказывается столь же неприемлемой для жизни, как и замкнутость в непреодолимых границах: «Пространственный облик двух миров формирует особые нормы присущего им существования. И те и другие, при всей их противоположности, нечеловечны и влекут к гибели: один мир убивает человека своей застенелостью, другой – своей бескрайностью и текучестью. В космическом мире «Вия» человек не может существовать потому, что здесь сняты все пограничные столбы и все качества амбивалентны. Так, синонимичны смерть, жизнь и любовь»³.

Сопоставление смыслового наполнения трансгрессии в «Тарасе Бульбе» и «Вии» позволяет выявить амбивалентный характер данного феномена. Трансгрессия может выступать как в качестве утверждения, освобождения жизни, так и в качестве ее отрицания, уничтожения. Различие здесь заключается в степени интенсивности трансгрессивного движения. Нарушение некоторых искусственно сконституированных границ может способствовать достижению чувства полноты и свободы жизни. Но нарушение фундаментальных границ, составляющих основу человеческого бытия, приводит к переходу жизни в свою противоположность. Здесь трансгрессия выступает уже не как выход в наполненную многообразными возможностями безграничность, но как падение в бездну: «Беспредельное расширение пространства, превращаясь из области простора и свободы в бездонность, невозможную для жизни, получает в творчестве

¹ Лотман Ю. М. В школе поэтического слова. С. 328.

² Там же. С. 331.

³ Там же. С. 331.

Гоголя (что заметил еще А. Белый) устойчивое пространственное изображение: бездна, провал»¹.

В «Мертвых душах» трансгрессия приобретает еще одну существенную характеристику: она связывается с образом дороги и пути. В результате этого сочетания возникает феномен направленной трансгрессии. Согласно Лотману, «Тарас Бульба не имеет своего пути – внутреннего становления, выражаемого в категориях пространства»². Трансгрессия здесь не направленная, границы нарушаются ради самого события нарушения границ и утверждения безграничности жизни как таковой. Направленная трансгрессия, напротив, осуществляет нарушение установленных границ в ходе движения к некой (пусть и не всегда четко определенной) цели. Герой не замыкается в границах, но проходит через них, потому что он еще не достиг своих собственных пределов, но находится в процессе становления, роста, поиска самого себя. Хотя Чичиков и не имеет никаких высоких целей, но, в отличие от других персонажей «Мертвых душ», он еще не остановился. Отсутствие фиксированной пространственной локализации означает одновременно и отсутствие внутренней завершенности и однозначной определенности: «Он еще не застыл, и автор надеется временное и эгоистическое движение превратить в непрерывное и органичное»³.

Таким образом, можно сделать вывод, что в прозе Гоголя трансгрессия одновременно является как основой поэтики, так и выражает основное содержание художественного мировоззрения писателя, которое по своему характеру родственно философии жизни. Таким представляется художественный мир Гоголя в интерпретации Лотмана.

3. Границы семиосферы и трансгрессия

Семиосфера представляет собой сложное единство и взаимодействие двух разнонаправленных тенденций: тенденции к унификации и интеграции, с одной стороны, и тенденции к дифференциации, с другой стороны. В пространственной структуре семиосферы обе тенденции локализуются в таких областях, как центр и периферия. В центре устанавливается семиотическое единообразие и фиксированная определенность. Здесь конституируется смысловая и знаковая самоидентичность предметов, формируются идентичности, устанавливаются нормы и законы. Однако цен-

¹ Лотман Ю. М. В школе поэтического слова. С. 333.

² Там же. С. 337.

³ Там же. С. 344.

тральная область семиосферы утрачивает способность к движению, генерации новых смыслов и значений: «В результате в центре культурного пространства участки семиосферы, поднимаясь до уровня самоописания, приобретают жестко организованный характер и одновременно достигают саморегулировки. Но одновременно они теряют динамичность и, исчерпав резерв неопределенности, становятся негибкими и неспособными к развитию»¹. Резерв неопределенности и семиотическая динамичность сохраняются на периферийных участках семиосферы. Удаленность от центра и близость к границам порождает семиотическое многообразие, открытость и текучесть смыслов и значений. Связано это с тем, что именно границы являются в структуре семиосферы «наиболее «горячими» точками семиобразовательных процессов»².

Граница семиосферы представляет собой сугубо трансгрессивный феномен: отделяя внешнее от внутреннего, чужое от своего, она одновременно выступает условием взаимопроникновения данных областей. Лотман отмечает: «Пересеченность семиотического пространства многочисленными границами создает для каждого движущегося в нем сообщения ситуацию многократных переводов и трансформаций, сопровождающихся генерированием новой информации, которое приобретает лавинообразный характер»³. Таким образом, трансгрессия представляет собой неотъемлемый компонент семиосферы, обусловленный самой ее структурной организацией (центр-периферия-граница) и обеспечивающий подвижность и открытость ее структур.

Схема «центр-периферия-граница» является упрощенной моделью. В действительности семиосфера включает в себя множество подвижных центров, борющихся и взаимодействующих друг с другом, а разнообразные границы не только отделяют свое от чужого, но и пересекают внутреннее пространство семиосферы в различных направлениях. Это означает, что трансгрессия пронизывает все уровни семиосферы: «В разных аспектах одни и те же центры семиосферы могут быть одновременно и активно действующими, и «принимающими», одни и те же пространства семиосферы могут в одних отношениях быть центрами, в других – периферией, влечения провоцируют отталкивания, заимствования – самобытность. Пространство культуры – семиосфера – не есть нечто действующее по предначертанным и элементарно вычислимым путям. Оно кипит как

¹ Лотман Ю. М. *Внутри мыслящих миров*. СПб.: Азбука, 2014. С. 191.

² Там же. С. 196.

³ Там же. С. 201.

Солнце, и, как на Солнце, в нем очаги возбуждения меняются местами, активность вспыхивает то в неведомых глубинах, то на поверхности и иррадирует энергию в относительно спокойные сферы»¹.

Это трансгрессивное представление семиосферы обнаруживает разительное и значимое сходство с предложенным Ницше видением мира как воли к власти: «это море бушующих сил и их потоков, вечно меняющееся, вечно возвращающееся, возвращающееся через огромное число лет приливом и отливом своих образов, перетекающее из самого простого в самое многообразное, из самого спокойного, застывшего, холодного – в самое раскаленное, дикое, противоречащее самому себе, а потом снова возвращающееся от полноты к простоте, от игры противоречий к наслаждению гармонией, утверждающее себя в этом подобии своих путей и лет, благословляющее себя как то, что должно вечно возвращаться, как становление, не ведающее насыщения, пресыщения, усталости»².

И дионисийская философия Ницше и семиотика Лотмана представляют собой порождение той культурно-философской парадигмы, которая сформировалась в качестве ответа на кризис метафизики. Мы попытались показать, что Лотману принадлежит значимое место в формировании и разработке данной парадигмы, что Лотман является не только литературоведом и семиотиком, но и крупным философом XX столетия. Его концептуальные разработки характеризуются установкой на преодоление границ между внутренним и внешним, между субъектом и объектом³. Данное обстоятельство позволяет сделать вывод, что философские взгляды Лотмана не ограничиваются рамками одного структуралистского направления.

3. Понятие границы в философско-культурологической концепции Ю. М. Лотмана (И. В. Дёмин)

Интерес к феноменам границы, пограничности, маргинальности в современном социально-гуманитарном знании связан с утверждением междисциплинарного подхода, с осознанием того обстоятельства, что наиболее значительные открытия и концептуальные сдвиги, как правило, про-

¹ Лотман Ю. М. В школе поэтического слова. С. 218.

² Ницше Ф. Черновики и наброски 1884-1885 гг. // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 11. М.: Культурная революция, 2012. С. 549.

³ Лотман Ю. М. Культура как субъект и сама-себе объект // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 тт. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александр, 1992. С. 368-376.

исходят на стыке различных научных дисциплин. Понятие границы и феномен пограничности могут рассматриваться с различных ракурсов и контекстах: социально-психологическом¹, лингвистическом², культурологическом³, общефилософском⁴, экзистенциально-антропологическом⁵. Особое значение для методологии современного социально-гуманитарного познания имеет культурно-семиотический подход к анализу феномена пограничности, поскольку семиотика с самого начала своего возникновения претендовала на междисциплинарный и даже наддисциплинарный статус⁶.

Семиотическая концепция культуры, разработанная Ю. М. Лотманом и другими представителями Московско-тартуской семиотической школы, является оригинальной версией лингвистически и семиотически ориентированной теории культуры, она стоит в том же ряду, что и исследования Э. Кассирера, Р. Барта, М. Фуко, К. Гирца.

Выражение «семиотика культуры», часто встречающееся в работах Лотмана, содержит в себе двусмысленность. Оно используется для обозначения как науки о культуре, так и предмета этой науки. Во втором случае в текстах Лотмана чаще используются термины «семиосфера» или «семиотическое пространство культуры». Кроме того, выражение «семиотика культуры» может иметь разное значение в зависимости от того, что мы понимаем под семиотикой.

Лотман различает три основных аспекта и смысла семиотики. Во-первых, под семиотикой понимается научная дисциплина, объектом кото-

¹ Ерохина Т. И., Хрящева И. А., Захарова М. И. Модус пограничности в современном гуманитарном знании // Ярославский педагогический вестник. 2017. № 3. С. 233-239; Куликова Т. В. Философия «границы». Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т, 2009.

² Боронин А. А. О понятии «граница» в лингвистике (к интерпретации художественного текста и его сегментов) // Мир лингвистики и коммуникации: электронный научный журнал. 2012. Т. 1. № 26. С. 50-55.

³ Быстрова А. Н. Модель культурного пространства: граница и безграничность // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2008. № 1. С. 95-104; Быстрова А. Н. Проблема границ в культуре // Омский научный вестник. 2013. № 2 (116). С. 253-257; Попкова М. Д. Культура XX века: кризис самоидентичности и проблема границ // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 22 (276). С. 41-44.

⁴ Граханов Д. А. Понятие пограничности: к постановке философской проблемы // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 4 (259). С. 80-84;

⁵ Куликова Т. В. Экзистенциально-антропологические смыслы границы // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2010. № 3-1. С. 369-375.

⁶ Мечковская Н. Б. Семиотика. Язык. Природа. Культура. 2-е изд., испр. М.: Академия, 2007. С. 16-20.

рой является сфера знакового общения. Такая трактовка семиотики впервые встречается уже в работах Ф. де Соссюра. Так понятая семиотика выступает не просто в качестве науки среди других наук, но претендует быть концептуальной основной социального познания как такового¹.

Во-вторых, под семиотикой понимается специфический *метод* гуманитарных наук. Семиотический метод может применяться в различных дисциплинах, его использование обусловлено исследовательскими задачами, а не спецификой изучаемого объекта. В этом смысле можно говорить о семиотическом изучении истории как об *одном из подходов* наряду с другими (несемиотическими).

Наконец, в-третьих, семиотика может рассматриваться как *установка* познающего сознания и специфический *ракурс рассмотрения* человека, культуры и общества. Данный подход является наиболее всеобъемлющим и предполагает, что семиотика имеет дело не просто с отдельным классом явлений, но с особым *измерением существования* объектов социально-гуманитарного знания. Подобно тому, как всё, к чему прикасается наука, превращается в объект, всё, к чему прикасается семиотика, превращается в *знак* и/или последовательность знаков (текст), упорядоченных с помощью системы правил/кодов.

В философско-культурологической концепции Лотмана присутствует каждая из этих трёх трактовок семиотики, однако, наибольшее значение имеет понимание семиотики в качестве особой установки сознания и способа видения человека и культуры. Такое понимание семиотики находит выражение в интегральном понятии «семиосфера». Под семиосферой Лотман понимает пространство культуры, в котором осуществляется знаковая коммуникация и становится возможным семиозис, то есть процесс функционирования знаков культуры и культурных текстов². В работе «Культура и взрыв» Лотман делает акцент на динамическом аспекте культуры, а семиосфера рассматривается как *непрерывный процесс семиотизации и десемиотизации*, образования и разрушения знаков: «Полностью стабильных, неизменяющихся семиотических структур, видимо, не существует вообще»³.

¹ Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2010. С. 153-154.

² Егоров Б. Ф. Жизнь и творчество Ю. М. Лотмана. М.: НЛЮ, 1999. С. 229; Гриценко Г. В. Семиосфера и семиотика культуры // Культура и образование. 2013. № 1 (10). С. 32-39; Киселева Л. Ю. М. Лотман: от истории литературы к семиотике культуры (граница лотмановской семиосферы) // Studia russica Helsingiensia et Tartuensia. VI. Тарту, 1998. С. 9-21.

³ Лотман Ю. М. Семиосфера. С. 101.

Существенное значение для понимания семиотики культуры Лотмана и её методологического потенциала имеет понятие *границы*. Семиотическая интерпретация этого понятия предпринимается Лотманом в связи с экспликацией структуры и механизмов трансформации культурного пространства – семиосферы.

Лотман отмечает двусмысленность понятия границы. Граница одновременно соединяет и разъединяет, разделяет. Поскольку граница всегда является границей-с-чем-то, она одновременно принадлежит обоим пограничным культурам, обоим семиосферам. Граница би- и полилингвистична¹.

В рамках семиотики культуры Лотмана различаются два типа границ. Во-первых, это «внешние» границы семиосферы, то есть границы между семиосферой (сферой культуры) и внесемиотической реальностью (сферой природы). Во-вторых, это внутрисемиотические границы (границы между различными языками, жанрами, текстами культуры).

Культурная динамика напрямую связывается Лотманом с *пересечением границ*, а сама граница мыслится как место, в котором осуществляется семиозис, протекают процессы семиотизации и десемиотизации. Пересечение границ (как внутренних, так и внешних) является движущей силой семиозиса: «Пересечение разных структурных организаций становится источником динамики»².

В работе «Культура и взрыв» Лотман использует метафору «взрыва» для описания процесса, при котором «граница стабильно-упорядоченной семиосферы разрывается, а существующий семиотический порядок динамизируется благодаря “сотрясению снаружи” – таким образом он нарушается и обновляется»³. «Взрыв» определяется Лотманом как момент непредсказуемости, в который «выбор будущего реализуется как случайность»⁴.

Не останавливаясь подробно на различиях между «взрывом» и «эволюцией» как двумя разновидностями культурной динамики, отметим, что непрерывность и предсказуемость, характерная для *эволюционных* семиотических процессов, и прерывность и непредсказуемость, свойственная процессу «*взрывным*», рассматриваются Лотманом как *взаимодополни-*

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 183.

² Лотман Ю. М. Семиосфера. С. 22.

³ Франк С. К. Взрыв как метафора культурного семиозиса // Новое литературное обозрение. 2012. № 3 (115). С. 13.

⁴ Лотман Ю. М. Семиосфера. С. 22.

тельные атрибуты семиосферы¹. Между дестабилизирующим «взрывом» и стабилизирующей «эволюцией» существует неустраняемая взаимосвязь. «Все взрывные динамические процессы, – пишет Лотман, – реализуются в сложном динамическом диалоге с механизмами стабилизации»². Отмечая необходимую взаимодополнительность «взрыва» и «эволюции» как двух механизмов культурной динамики, Лотман пишет: «Постепенные и взрывные процессы, представляя собой антитезу, существуют только в отношении друг к другу. Уничтожение одного полюса привело бы к исчезновению другого»³. Следует особенно подчеркнуть, что, понятия «взрыв» и «эволюция» с самого начала рассматриваются Лотманом в культурно-семиотическом ключе, речь идёт о семиотических процессах, связанных с интерпретацией и переинтерпретацией знаков и текстов, формированием и разложением культурных смыслов.

Семиотическая интерпретация понятия «граница» связана с новой трактовкой культурной коммуникации. В контексте культурно-семиотической концепции Лотмана коммуникация не сводится к процессам передачи и усвоения послания при условии общего кода. Коммуникация у Лотмана неразрывно связана с процессом перевода, который рассматривается как базовый и наиболее элементарный акт мышления⁴. «Сама природа интеллектуального акта, – замечает Лотман, – может быть описана в терминах перевода»⁵. Коммуникация всегда предполагает переход, пересечение семиотической (языковой) границы и/или взаимоналожение различных семиотических пространств (языков, культурных кодов). При такой трактовке перевод становится не только условием возможности, но и неотъемлемым компонентом всякой коммуникации в культуре.

Поскольку коммуникация возникает в ситуации пересечения семиотической границы и предполагает процедуру перевода, постольку в ходе её осуществления всегда остаётся непереводаемый остаток. Там, где отправитель и получатель говорят на одном языке, пользуются одними и теми же кодами, в переводе нет надобности. Коммуникация здесь, строго говоря, избыточна. Там же, где отправитель и получатель сообщения вообще не имеют общей границы и общих точек соприкосновения, перевод

¹ Зенкин С. Н. Континуальные модели после Лотмана // Новое литературное обозрение. 2009. № 8. С. 56-65.

² Лотман Ю. М. Семиосфера. С. 17.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 193.

⁵ Там же. С. 16.

неосуществим. В этом случае мы имеем дело с ситуацией полной непере-
водимости, в которой коммуникация *невозможна*. Коммуникация в куль-
туре возникает *на границе*, в области соприкосновения, взаимоналожения
и взаимопересечения различных языков/семиосфер. При этом в процессе
коммуникации что-то поддается переводу, а что-то – нет, и всегда остаёт-
ся непереуведенный и непереуводимый остаток. Сам код (язык) не остаётся
неизменным в процессе коммуникации, каждый коммуникативный акт
влияет на код, динамизирует его. Язык, как неоднократно подчёркивал
Лотман, это «код плюс его история»¹.

Универсальная семиотическая закономерность, которую фиксирует
Лотман в процессе описания культурной динамики, заключается в том,
что чем более чуждыми являются друг другу различные языки (семиоти-
ческие пространства), тем потенциально более значительным и «взрыв-
ным» может оказаться семиотический эффект от их соприкосновения,
взаимоналожения и коммуникации.

В свете фундаментального положения о том, что именно перевод яв-
ляется элементарным актом мышления и базовой формой культурной
коммуникации, граница определяется Лотманом как *область билингвизма*
(полилингвизма)². Граница – это «механизм перевода текстов чужой се-
миотики на язык “нашей”, место трансформации “внешнего” во “внутрен-
нее”, это фильтрующая мембрана, которая трансформирует чужие тексты
настолько, чтобы они вписывались во внутреннюю семиотику семиосфе-
ры, оставаясь, однако, инородными»³. Из такой трактовки следует, что
«пограничные» деятели культуры играют роль *переводчиков* с языка чу-
жой культуры на язык своей культуры. Так, для того, чтобы Байрон вошёл
в русскую культуру, должен был возникнуть его «культурный двойник» –
Лермонтов, «русский Байрон». С одной стороны, Лермонтов является ор-
ганической частью *русской* литературы, поскольку говорит на её языке.
Но, как отмечает Лотман, «одновременно он и Байрон – органическая
часть *английской* литературы, и в контексте русской он выполнит свою
функцию, только если будет переживаться именно как Байрон, то есть как
английский поэт»⁴. «Пограничные» тексты и образы в культуре, таким об-
разом, являются средствами межкультурной коммуникации и посредни-
ками в её осуществлении.

¹ Лотман Ю. М. Семиосфера. С. 15.

² Там же. С. 167.

³ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – исто-
рия. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 183.

⁴ Там же. С. 184.

Аналогичная ситуация наблюдается в тех случаях, когда происходит нарушение *жанровых* границ. Наибольшим потенциалом для развития обладают те (пограничные, приграничные) области искусства, в которых происходит наложение различных стилей и жанров друг на друга.

Одним из важнейших постулатов культурно-семиотической концепции Лотмана является утверждение о *неоднородности* семиосферы. «Одна из основ семиосферы – ее неоднородность»¹. Семиосфера принципиально неоднородна, поскольку включает в себя центр и периферию. Периферия определяется Лотманом как приграничная (пограничная) зона культуры, в которой интенсивность семиотических процессов наиболее высока. Периферия семиосферы – это «зона семиотической дестабилизации и проницаемости»². Следует согласиться с мыслью С. Франк о том, что центр и периферия в концепции Лотмана это «не просто топологически локализуемые места/зоны, а структурные величины семиосферы»³. Границы между центром и периферией, центральным и периферийным пронизывают культуру на всех её уровнях.

Лотман выявляет важную закономерность функционирования семиосферы: *наибольшим потенциалом для развития обладают периферийные и приграничные области и феномены культуры*. Так, например, периферийные жанры в искусстве оказываются «революционнее» тех, которые расположены в центре культуры, «пользуются наиболее высоким престижем и воспринимаются современниками как искусство *par excellence*»⁴.

Периферийные (приграничные, пограничные) феномены культуры в совокупности составляют то, что Лотман назвал «областью семиотической динамики»⁵. Маргинальные формы со временем могут занять центральное место. Именно таков общий механизм культурной эволюции с семиотической точки зрения. В качестве примера, иллюстрирующего механизм культурной эволюции, Лотман приводит кинематограф, культурно-семиотический статус которого на протяжении XX века претерпел кардинальные изменения. Из «ярмарочного зрелища, свободного от теоретических ограничений и регулируемого лишь своими техническими возможностями»⁶, он превратился в одно из центральных искусств.

¹ Лотман Ю. М. Семиосфера. С. 101.

² Франк С. К. Взрыв как метафора культурного семиозиса. С. 23.

³ Там же.

⁴ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 179.

⁵ Лотман Ю. М. Семиосфера. С. 258.

⁶ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 179.

Изучая историю культуры, мы можем постоянно наблюдать процессы смещения границ между центром и периферией и даже перемещение периферийных форм культуры в центр. Речь идёт о «перемещении норм поведения, языка, стиля одежды и т. д. из пограничной сферы культуры в ее центр»¹. При этом общая закономерность состоит в том, что периферия всегда ярко окрашена и маркирована, тогда как ядро «не имеет ни цвета, ни запаха, оно “просто существует”»². Победа той или иной семиотической системы есть, согласно Лотману, не что иное, как её перемещение в центр и неизбежное «обесцвечивание». Высокая интенсивность семиотических процессов в приграничных областях культуры связана с тем обстоятельством, что «именно здесь происходят постоянные вторжения в нее извне»³.

Пространство семиосферы, согласно Лотману, пересечено границами разных уровней и разных типов. Граница между «внутренним» и «внешним» (своим и чужим) задаёт только общие контуры семиосферы. Внутри пространства семиосферы проходят многочисленные границы между отдельными языками, жанрами, типами дискурса. «Пронизанность семиосферы частными границами создает многоуровневую систему»⁴.

Все субкультуры семиосферы, какими бы различными они ни были, пребывают в общей (пространственно-временной) системе координат. Для того, чтобы внешний по отношению к той или иной культуре мир мог стать фактором её трансформации, он должен подвергнуться семиотизации, он должен быть разделён «на область объектов, нечто означающих, символизирующих, указывающих, то есть имеющих смысл, и объектов, представляющих лишь самих себя»⁵. В этом пункте рассуждений Лотмана на даёт о себе знать ключевая проблема семиотики и философии языка XX века – *проблема референции*, проблема соотношения между языком и миром, между семиосферой и внесемиотической реальностью. В решении этой проблемы ключевую роль играет опять-таки семиотически переосмысленное понятие границы.

Всякая граница, согласно Лотману, выполняет в контексте культуры несколько взаимосвязанных функций. Во-первых, она ограничивает проникновение чужого и инородного, сохраняя и поддерживая тем самым идентичность культуры. Граница является своего рода *фильтром*, пропус-

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 190.

² Там же. С. 191.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 185.

⁵ Там же. С. 178.

кающим одну информацию и отсеивающим другую. Во-вторых, граница обеспечивает «адаптирующую переработку внешнего во внутреннее»¹. Всякая граница *проницаема*, и в этом смысле она выполняет функцию клеточной *мембраны*. С одной стороны, отделяя «внешнее» от «внутреннего», она обеспечивает целостность семиотического пространства культуры, с другой стороны, граница регулирует «обмен» между семиосферой и внесемиотической реальностью. Граница «постоянно пересекается вторжениями из внесемиотической сферы, которые, врываясь, вносят с собой динамику, трансформируют само пространство, хотя одновременно сами трансформируются по его законам»². В той степени, в которой граница оказывается *проницаемой* и *подвижной*, она становится источником трансформаций культурно-семиотической системы. «Обмен с внесемиотической сферой образует неисчерпаемый резервуар динамики»³. Именно этому аспекту понятия «граница» и уделяется наибольшее внимание в концепции Лотмана.

Решающее значение для понимания того варианта решения проблемы референции, который предлагает Лотман, имеет положение о *множественности* сосуществующих и граничащих друг с другом языков и семиосфер. Различные языки культуры «как накладываются друг на друга, по-разному отражая одно и то же, так и располагаются в “одной плоскости”, образуя в ней внутренние границы. Их взаимная непереводаемость (или ограниченная переводаемость) является источником адекватности внеязыкового объекта его отражению в мире языков. *Ситуация множественности языков исходна, первична*»⁴ (курсив мой – И. Д.).

Коммуникация, которая осуществляется в пограничной (приграничной) области культуры, представляет собой не обмен сообщениями и смыслами в рамках одного языка, это, скорее, никогда не прекращающийся *поиск общего языка*. «Представление о возможности одного идеального языка как оптимального механизма для выражения реальности является иллюзией. Минимальной работающей структурой является наличие двух языков и их неспособность, каждого в отдельности, охватить внешний мир»⁵. Коммуникация, таким образом, всегда предполагает и включает в себя акт перевода. Именно ситуация *изначального многоязычия* делает коммуникацию не только возможной, но и необходимой, поскольку ком-

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 188.

² Лотман Ю. М. Семиосфера. С. 102.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 13.

⁵ Там же. С. 102.

муникация – это всегда выход вовне, за границы наличного языка, коммуникация предполагает переход семиотической границы.

Центральная для семиотики и философии языка проблема референции решается Лотманом посредством семиотизации «несемиотической» реальности и отрицания принципиальных различий между двумя типами границ – «внутренними» (между языками и семиотическими субкультурами) и внешними (между семиосферой и внесемиотической реальностью). Положение о том, что в рамках одной семиосферы всегда сосуществуют и накладываются друг на друга различные языки, распространяется Лотманом на отношения между семиосферой и внешней по отношению к ней внесемиотической реальностью. Лотман трактует и описывает внешнюю границу семиосферы «как не отличающуюся принципиально от других границ, которые пронизывают семиосферу и определяют каждый вид коммуникации»¹. Внеязыковая реальность в этой связи понимается по аналогии с языком, она рассматривается как «случай среди других случаев в пространстве перевода, а не как окутанное тайной место для вещей в себе»². «Внешняя» граница семиосферы рассматривается Лотманом как место соприкосновения семиосферы с *другими семиосферами*, а не как барьер, разделяющий сферу культуры и пустое бескачественное пространство.

Оппозиция семиотического и нессемиотического (внеязыкового) заменяется у Лотмана оппозиций *переводимого* и *непереводимого*. При этом ситуацию абсолютной тождественности языка (кода), делающую перевод избыточным, и ситуацию абсолютной непереводимости, делающую перевод невозможным, следует рассматривать как два противоположных полюса, между которыми локализуется всё многообразие коммуникативных культурных практик. Так или иначе, культура всегда предполагает существование и столкновение различных языков и способов кодирования.

Поскольку граница является необходимой частью семиотического пространства культуры, «семиосфера нуждается в “неорганизованном” внешнем окружении и конструирует его себе в случае отсутствия»³. «Культура, – пишет Лотман, – создает не только свою внутреннюю организацию, но и свой тип внешней дезорганизации»⁴. Таким образом, мы всякий раз имеем дело не только с множественностью языков в рамках одной культуры, но и с *множественностью семиосфер*. Семиосферы в единственном числе, строго говоря, не существует, как не существует и

¹ Франк С. К. Взрыв как метафора культурного семиозиса. С. 26.

² Там же.

³ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 191.

⁴ Там же.

одного языка. Данное обстоятельство позволяет С. Франк сделать вывод о том, что семиотика Лотмана «остаётся на стороне семиозиса и не позволяет себе высказывания о действительности, существующей по ту сторону знаков»¹, поскольку «то, что не является семиотическим и не участвует в семиозисе, в культурном отношении не существует»².

Примечателен в этой связи следующий фрагмент из статьи Лотмана «Понятие границы». Отмечая, что одна сторона границы как «области конституированной билингвильности» всегда обращена вовне, во внешнее по отношению к культуре пространство, Лотман высказывает мысль о том, что всякая культура нуждается в образе «варвара», то есть существа, противоположного «культурному человеку», и создаёт этот образ. «Варвар» создан цивилизацией в том смысле, что он с самого начала включён в семиотическую оппозицию «варвар – человек культуры». Граница между «варварством» и «культурой» является необходимой частью семиосферы, поскольку «никакое “мы” не может существовать, если отсутствуют “они”»³.

Несмотря на то, что оппозиция «культура – варварство» является конститутивной для культуры, а всякая культура продуцирует образ «варвара» или «дикаря», реально она никогда не погружена в «аморфное “дикое” пространство, а соприкасается с *другими семиосферами*, обладающими своей организацией»⁴. Семиосфера всегда граничит с другими семиосферами, взаимодействует с ними, и решающее значение в этом взаимодействии имеет поиск и обретение общего языка, поскольку, по замечанию Лотмана, «даже для того, чтобы вести войну, надо иметь общий язык»⁵.

Подведём итог. В контексте семиотики культуры Лотмана понятие границы вводится для объяснения культурной динамики (исторического аспекта семиосферы и семиозиса) и процесса коммуникации. Пересечение семиотических (языковых) границ, взаимоналожение различных языков и субкультур семиосферы рассматривается Лотманом в качестве главного фактора исторической динамики культуры и трансформации культурных смыслов. Кроме того, семиотическая интерпретация понятия границы позволяет Лотману предложить оригинальный вариант решения центральной для философии культуры и философии языка проблемы референции.

¹ Франк С. К. Взрыв как метафора культурного семиозиса. С. 26.

² Там же.

³ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 191.

⁴ Там же. С. 192.

⁵ Там же.

4. Понятие исторического факта в семиотике Ю. М. Лотмана (И. В. Дёмин)

Наиболее значительные концептуальные сдвиги в философии истории и теории исторического познания XX века были связаны с лингвистическим (и нарративным) поворотом. Различные варианты лингвистически ориентированной философии истории были разработаны в контексте таких философских направлений, как философская герменевтика (Гадамер, Рикер), постструктурализм (Х. Уайт, Х. Кёллнер, «ранний» Анкерсмит), аналитическая философия (А. Данто). В рамках этих направлений традиционное деление философии истории на теорию исторического процесса и методологию исторического познания практически утрачивает своё значение. Разработка основных постметафизических философско-исторических концепций в западной мысли приходится на 60-80-е гг. XX века. В отечественной философии истории этого периода безраздельно господствовала марксистская теория формационного развития и связанная с ней методология исторического познания. Единственным исключением на этом фоне выступает Московско-тартуская семиотическая школа. Ю. М. Лотман, наряду с Б. А. Успенским¹, является родоначальником культурно-семиотического подхода к изучению истории².

К теоретическим проблемам исторического познания Лотман обращается сравнительно поздно – в середине 80-х годов. Наибольшее значение для понимания его историко-культурологической концепции имеет монография «Внутри мыслящих миров», впервые опубликованная на русском языке в 1996 году. Основу этой монографии составили статьи Лотмана, написанные в 60-80-х гг. Немалое значение для понимания разработанной Лотманом методологии изучения истории и культуры имеет работа «Культура и взрыв», в которой рассматривается проблема соотношения статики и динамики в культуре, разрабатывается «концепция динамического аспекта семиотики»³.

1. Три аспекта семиотики

¹ Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996.

² Дёмин И. В. Семиотический подход к истории: между презентизмом и антикваризмом // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2015. № 4 (232). С. 48-54.

³ Почепцов Г. Г. История русской семиотики до и после 1917 года. М.: Лабиринт, 1998. С. 310.

Выражение «семиотика истории», как и выражение «семиотика культуры», содержит в себе двусмысленность. Оно может иметь разное значение в зависимости от того, что мы понимаем под семиотикой. Лотман различает три основных аспекта и смысла семиотики. Во-первых, под семиотикой понимается научная дисциплина, объектом которой является сфера знакового общения. Такая трактовка семиотики впервые встречается уже в работах Ф. де Соссюра. Так понятая семиотика выступает не просто в качестве науки среди других наук, но претендует быть концептуальной основной социального познания как такового¹.

Во-вторых, под семиотикой понимается специфический *метод* гуманитарных наук. Семиотический метод может применяться в различных дисциплинах, его использование обусловлено исследовательскими задачами, а не особенностями изучаемого объекта. В этом смысле можно говорить о семиотическом изучении истории как об *одном из подходов* наряду с другими (несемиотическими).

Наконец, в-третьих, семиотика может рассматриваться как *установка* познающего сознания и специфический *ракурс рассмотрения* человека, культуры и общества. Данный подход является наиболее всеобъемлющим и предполагает, что семиотика имеет дело не просто с отдельным классом явлений, но с особым *измерением существования* объектов социально-гуманитарного знания. Подобно тому, как всё, к чему прикасается наука, превращается в объект, всё, к чему прикасается семиотика, превращается в *знак* и/или последовательность знаков (текст), упорядоченных с помощью системы правил/кодов.

В философско-культурологической концепции Лотмана присутствует каждая из этих трёх трактовок семиотики, однако наибольшее значение имеет понимание семиотики в качестве особой установки сознания и способа видения человека и культуры. Такое понимание семиотики находит выражение в интегральном понятии «семиосфера». В самом общем смысле под семиосферой Лотман понимает пространство культуры, в котором осуществляется знаковая коммуникация и становится возможным семиозис, то есть процесс функционирования знаков культуры и культурных текстов².

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 5-6.

² Киселева Л. Ю. М. Лотман: от истории литературы к семиотике культуры (граница лотмановской семиосферы) // *Studia russica Helsingiensia et Tartuensia*. VI. Тарту, 1998. С. 9-21.

2. Три функции текста как семиотического объекта

Предложенная и обоснованная Лотманом семиотическая интерпретация исторического процесса и исторического факта является органической частью его философско-культурологической концепции. В рамках этой концепции выделяются и последовательно анализируются три функции человеческого интеллекта как «мыслящей структуры»: 1) передача и усвоение имеющейся информации (текстов); 2) создание новых текстов, которые не выводимы по заданным алгоритмам из текстов уже имеющихся; 3) сохранение и воспроизводство текстов. Первую функцию можно условно обозначить как «коммуникативную», вторую – как «креативную», третью – как «мнемоническую». Все эти функции теснейшим образом взаимосвязаны. Так, креативная функция реализуется не иначе, как в процессе коммуникации (диалога), который всегда предполагает *перевод* с одного языка на другой, в свою очередь, коммуникация была бы невозможна без функционирования механизмов сохранения и воспроизводства культурных смыслов.

Три функции человеческого интеллекта в контексте семиотической модели культуры выступают также в качестве *аспектов функционирования языка* в пространстве семиосферы.

Наибольшее значение для проблематики философии истории и теории историописания имеет третий аспект функционирования языков культуры, связанный с сохранением и воспроизводством культурных смыслов. Всякий текст культуры, попадая в пространство диалога и ситуацию перевода, выступает не только генератором новых смыслов, но и «конденсатором культурной памяти»¹. Это означает, что «текст обладает способностью сохранять память о своих предшествующих контекстах»². Данная способность («память текста») является условием возможности не только исторической науки и историописания, в определённом смысле она лежит в основании культуры как таковой. Под «памятью текста» в данном случае следует понимать сумму контекстов, в которых текст приобретает понятность и осмысленность³.

Если бы исторический текст оставался в сознании историка некоей самотождественной сущностью, историческое познание (понятийная ре-

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 21.

² Там же.

³ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 21.

конструкция той или иной исторической целостности) было бы невозможно, поскольку «прошлое представлялось бы нам мозаикой несвязанных отрывков»¹. Для воспринимающего, однако, текст никогда не равен самому себе. Всякий текст, отмечает исследователь творчества Лотмана Карл Аймермахер, «представляет как для лица, порождающего “текст”, так и для того, кто его воспринимает, динамическое, постоянно изменяющееся, т. е. развивающееся во времени явление»².

Текст (как обладающий памятью артефакт) вплетается в общую ткань культурной традиции, создавая ситуацию множественности интерпретаций и возможность переинтерпретаций. Выражение «дискретный знак недискретной сущности» означает, что текст (исторический источник) всякий раз вплетён в ткань исторической памяти культуры, несёт информацию не только о самом себе, но и целый шлейф контекстуальных значений.

Таким образом, *несамостоятельность* текста, внутренняя «не-до-конца-определенность его структуры»³ является важнейшей культурно-семиотической предпосылкой исторического познания и историописания.

3. Семиотическая интерпретация понятия «исторический факт»

Центральное место в семиотике истории Лотмана занимает переосмысление понятия исторического факта. Соглашаясь с традиционной формулой эмпирического историописания, согласно которой историк реконструирует прошлое посредством выявления фактов и установления связи между ними, Лотман придаёт ей новое звучание. Именно в специфике исторического факта кроется отличие исторического познания как от естествознания, так и от математики: «В отличие от дедуктивных наук, которые логически конструируют свои исходные положения, или опытных, которые способны их наблюдать, историк обречён иметь дело с текстами»⁴.

В естественных науках факт предшествует его интерпретациям, он есть нечто первичное, исходно данное. Естественные научные факты обладают повторяемостью и могут быть статистически обработаны. К историческим фактам всё это неприменимо. В исторических науках факт всегда является результатом интерпретации текстов источников: «Между собы-

¹ Там же.

² Аймермахер К. Знак. Текст. Культура. М.: РГГУ, 2001. С. 362.

³ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 22.

⁴ Там же. С. 301.

тием “как оно произошло” и историком стоит текст, и это коренным образом меняет научную ситуацию»¹.

Историческое событие предстаёт в источнике всегда в *зашифрованном* виде, а историк выполняет функцию дешифровщика. Факт не является для историка исходной и отправной точкой, но представляет собой результат работы с источниками, включающей в себя сбор и сопоставление документов, а также их научную критику.

Историк, в отличие от естествоиспытателя, не наблюдает события, а работает с *описаниями событий* в текстах источников. И даже в тех редких случаях, когда автор источника был или мог быть непосредственным свидетелем и/или участником описываемого события, «он все равно превращает в уме свои наблюдения в словесный текст, поскольку он передает не то, что увидел, а свою рефлексю над тем, что увидел, пересказывая виденное»².

Важно отметить, что для семиотики не существует принципиальной разницы между письменными и иконическими (например, археологическими) источниками. Если позитивистски ориентированная историография XIX века имела склонность противопоставлять данные археологии сведениям, полученным из письменных источников, то для семиотики это противопоставление лишено какого-либо смысла: «С точки зрения семиотики, все виды сообщений являются текстами, разделяя все последствия, вытекающие из пользования текстом как посредником»³. Представление о том, что археологические источники (материальные артефакты прошлого) якобы не требуют интерпретации, не соответствует действительности. Не только письменные тексты, но и материальные артефакты представляют собой *закодированные сообщения*, нуждающиеся в корректной расшифровке и переводе на современный язык.

В отличие от естествоиспытателя, историк «сам создает факты, стремясь извлечь из текста внетекстовую реальность, из рассказа о событии – событии»⁴. Такая трактовка исторического факта предопределила критическое отношение Лотмана к сложившейся в XIX веке и во многом продолжающей господствовать среди современных историков стихийно-позитивистской стратегии критики источников. Для исторического позитивизма, представленного именами Л. фон Ранке, Г. Т. Бокля, Ш.-В. Ланглуа и Ш. Сеньобоса, была характерна вера в объективный статус

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 301.

² Там же. С. 307.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 302.

исторических фактов и в возможность достижения окончательной истины о прошлом. Основная задача историка-исследователя усматривалась в том, чтобы «очистить», освободить научные исторические факты от «ненаучных» наслоений, связанных с влиянием политических, религиозных, обыденных и прочих представлений людей прошлого, в том числе и авторов источников. На деле это означало, что историк-позитивист попросту приписывал психологию и политические страсти своего времени людям изучаемой эпохи, а то, что не удовлетворяло представлениям науки XIX столетия, объяснял «плодом непросвещенной фантазии»¹. Следуя в русле «лингвистического поворота» и признавая культурно-историческую обусловленность знания, Лотман полагал позитивистскую стратегию критики источников неудовлетворительной.

Осуществляемая Лотманом критика исторического объективизма, представленного в позитивистски ориентированной методологии, стоит в том же ряду, что и предпринятая Г.-Г. Гадамером попытка осмыслить историописание как диалог прошлого и настоящего, становящийся возможным благодаря постулату единства исторического бытия и исторического сознания.

Поскольку путь к историческому прошлому всегда пролегает через *текст источника*, а текст – это связная последовательность знаков, упорядоченных с помощью системы правил или кодов (грамматических, политических, религиозных и т.д.), постольку первоочередная задача историка должна заключаться в *реконструкции кода* (набора кодов), который намеренно или ненамеренно использовался при создании текста. Между культурой прошлого и культурой настоящего всегда существует семиотический разрыв, барьер, а историк выступает в роли посредника и переводчика.

Позиция Лотмана по вопросу о соотношении прошлого и настоящего, текста и историка прямо противоположна той, которой придерживался Р. Дж. Коллингвуд в своей знаменитой работе «Идея истории»². Если для Коллингвуда понимание прошлого отождествляется с его *переживанием*, воспроизведением и «оживлением» в сознании историка, а историческое познание мыслится как воспроизведение прошлой мысли в контексте современности³, то Лотман отождествляет историческое понимание с процедурой перевода с одного языка на другой (с языка прошлого на язык на-

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 302.

² Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980.

³ Лотман Ю. М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллин: Ээсти Раамат, 1973.

стоящего). Такая трактовка предполагает предельно чёткое осознание семиотических различий между прошлым и настоящим. Семиотический подход требует «не устранения исследователя из исследования (что практически и невозможно), а осознания его присутствия и максимальный учет того, как это должно сказаться на описании»¹. С семиотической точки зрения, историк и изучаемое им прошлое «находятся внутри единого пространства человеческой культуры, но они в принципе говорят на разных языках и отношения их асимметричны»².

Историк и изучаемые им люди и эпохи говорят на разных языках, а историописание представляет собой перевод с языка (языков) прошлого на язык (языки) культуры настоящего. Операция перевода, однако, предполагает знание системы кодов, в соответствии с которыми был создан тот или иной текст. При этом знание историком «общемировоззренческих» кодов изучаемой эпохи хотя и является необходимым, но недостаточно для корректной дешифровки текста источника. В рамках одной и той же культуры, одной и той же эпохи сосуществуют различные типы и жанры текстов, каждый из которых имеет свою кодовую специфику. В этой связи Лотман предостерегает от опасности, связанной с принятием установки «наивного реализма» в отношении исторического текста. Так, например, кинохроника часто порождает обманчивую иллюзию, будто данный исторический источник непосредственно и с этнографической точностью воспроизводит жизнь и нравы запечатлённых в нем людей и не нуждается ни в какой дополнительной дешифровке. В действительности, никакого «непосредственного», незашифрованного кодами культуры (идеологическими, жанровыми и т.д.) отражения реальности здесь нет. «Сознательно или бессознательно факт, с которым сталкивается историк, всегда сконструирован тем, кто создал текст»³.

Исторический факт, с семиотической точки зрения, не является чем-то абсолютным, он всегда произведен по отношению к универсуму той или иной исторической культуры. Означает ли такая трактовка исторического факта, этого центрального понятия исторической науки, отказ от самой возможности достоверного исторического знания? Делает ли Лотман из тезиса о культурно-семиотической обусловленности и релятивности исторических фактов вывод о невозможности исторического знания, невозможности отличить достоверное историческое повествование от вы-

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 383.

² Там же. С. 384.

³ Там же. С. 304.

мышленного исторического рассказа? Ответ отрицательный. Лотман подчёркивает, что факт – это «событие, которому придано значение, а не значение, которому, как в притче, придан вид события»¹. Данный тезис имеет решающее значение для понимания специфики семиотики истории Лотмана, поскольку позволяет отмежеваться от радикально конструктивистских и релятивистских концепций, сближающих историописание с искусством, с исторической романистикой.

Исторический факт, реконструируемый историком, никогда не исчерпывается только тем значением, которое ему приписывается автором текста в рамках того или иного культурного кода. Будучи однозначным для *отправителя* сообщения, для *получателя* (историка) текст оказывается неоднозначным и подлежит интерпретации и критике. Хотя реконструкция кода отправителя документа входит в число задач историка, деятельность последнего этим никогда не ограничивается: «Историк не только реконструирует код отправителя документа с целью выяснить его представление о сообщаемых фактах, но и вынужден восстановить весь спектр возможных интерпретаций того, что современники-получатели текста считали здесь фактами и какое значение они им приписывали»². Источник может содержать и, как правило, содержит в себе «внесистемные», незначительные с точки зрения отправителя сообщения и неучтённые им факты, которые представляют для историка не меньший (а зачастую и больший) интерес, чем то, что люди прошлых эпох полагали фактами и о чём сочли необходимым поведать.

То обстоятельство, что факт всегда конституируется в контексте той или иной культуры, а набор исторических фактов, относящихся к одной и той же эпохе или культуре, для историков разных поколений может быть различным, не означает капитуляции перед историческим релятивизмом. Факт как бы «выплывает из семиотического пространства и растворяется в нем по мере смены культурных кодов»³. Но одновременно с этим, будучи текстом, «он не до конца детерминирован этим семиотическим пространством и своими внесистемными аспектами революционизирует систему, толкая ее к перестройке»⁴. Таким образом, с одной стороны, исторический факт всякий раз конструируется в культурно-семиотическом контексте, с другой стороны, он не полностью детерминирован этим контекстом и способен, в свою очередь, стать источником трансформаций само-

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 304.

² Там же.

³ Там же. С. 306.

⁴ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 306.

го этого контекста. В своих работах по семиотике и методологии истории Лотман, по словам Г. С. Кнабе, не доходит до «постмодернистского упразднения истины»¹.

В контексте семиотики культуры Лотмана настоящее мыслится как всякий раз открытое для вторжений исторических текстов, текстов прошлого, под воздействием которых трансформируются смыслы современной культуры. «Но в свете трансформированного настоящего и прошлое меняет свой облик»². В конечном счёте, речь идёт о *диалоге прошлого и настоящего*, условием возможности и сопровождающим моментом которого выступает осуществляемый исторической наукой перевод с языка прошлого на язык современной культуры.

4. «Историческое событие» с точки зрения семиотики

Наряду с переосмыслением понятия исторического факта, в семиотике Лотмана даётся также новая трактовка «исторического события».

Лотман в полной мере разделяет базовую презумпцию нарративной философии истории, согласно которой историческое событие конституируется в качестве смысловой целостности не иначе, как *в контексте исторического нарратива*, в качестве которого может выступать как текст источника, так и сочинение историка. Лишь в контексте нарратива историческое событие обретает структурное единство. «Самый факт превращения события в текст, – пишет Лотман, – повышает степень его организованности»³. Нарративное повествование «организует материал во временных и причинно-следственных координатах, поскольку они присущи структуре языка»⁴. Историческое повествование «пересказывает», периформатирует событие в соответствии с законами языковых и логических, риторических и нарративных конструкций. Нарратив предполагает наличие сюжета, но из этого не следует, что сюжет имманентно присущ самой действительности. Не затрагивая вопроса о месте культурно-семиотической концепции Лотмана в контексте спора между структурализмом и постструктурализмом, отметим, что в трактовке исторического нарратива можно обнаружить принципиальное сходство семиотики исто-

¹ Кнабе Г. С. Знак. Истина. Круг. (Ю. М. Лотман и проблема постмодерна) // Лотмановский сборник. Т. 1. М.: «ИЦ – Гарант», 1995. С. 271.

² Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 385.

³ Там же. С. 308.

⁴ Там же. С. 309.

рии Лотмана с постструктуралистской «тропологией» Хейдена Уайта и «нарративной логикой» Франка Анкерсмита.

Единство исторического события, согласно Лотману, принадлежит лишь плану выражения (плану повествования), а не плану содержания. Следует ли из этого, что в самом прошлом никаких исторических событий нет? Принятие данного тезиса означало бы отказ от самого понятия исторической реальности и переход на позиции радикального конструктивизма и нарративизма. Однако таких крайних выводов Лотман не делает, поскольку стремится обосновать возможность исторического познания и сохранить границу между научным и ненаучным (художественно-эстетическим) способами репрезентации прошлого. Несмотря на то, что «историческая реальность попадает в руки исследователя в заведомо деформированном виде»¹, речь идёт именно о *реальности*, относительно которой возможно достоверное знание, а не об «эффекте» (иллюзии) реальности, создаваемом в нарративе.

Историческое событие (внетекстовая реальность) всякий раз подвергается деформации, превращаясь в текст источника. Имеется, однако, и другой источник деформации реальности – ретроспективность исторического описания и объяснения. Исторический процесс разворачивается из прошлого в будущее, тогда как историк «смотрит на изучаемые тексты из настоящего в прошлое»². В исторической науке и методологии истории долгое время негласно признавалась тождественность перспективного и ретроспективного взглядов: «Представлялось, что сущность цепочки событий не меняется от того, смотрим ли мы на них в направлении стрелы времени или с противоположной точки зрения»³.

Принятие тезиса о нетождественности перспективы и ретроспективы означает, что никакое историческое событие не может рассматриваться как нечто безальтернативное, оно всегда представляет собой «результат осуществления одной из альтернатив»⁴. Исторический процесс, согласно Лотману, является *асимметричным* и *необратимым*. Историю можно уподобить киноплёнке, которая, будучи запущенной в обратном направлении, не приведёт нас к исходному, первоначальному кадру. События, которые действительно произошли в прошлом, вовсе не являются единственно возможными, а представление о том, что в истории всегда реализуются лишь те сценарии, которые *и должны были реализоваться*, порожд-

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 310.

² Там же. С. 318.

³ Там же. С. 319.

⁴ Там же. С. 320.

дено иллюзией тождества перспективного и ретроспективного ракурсов рассмотрения и является несостоятельным.

Уже реализованная в истории возможность *начинает казаться* потомкам единственно возможной и безальтернативной, поскольку «случайный до реализации, выбор становится детерминированным после»¹. «Уже произошедшее для историка как бы отменяет те многообразные возможности, которые были до случайного выбора одной из них»². Однако *для историка* важно помнить, что «одни и те же условия еще не означают однозначных последствий»³, а реализованные пути всегда предстают не иначе, как «в окружении пучков нереализованных возможностей»⁴.

Таким образом, в контексте семиотики Лотмана радикальному переосмыслению подвергается не только процедура исторического познания и эпистемологический статус исторического факта, но и понятие исторического процесса. В трактовке исторического процесса, как и трактовке исторического факта, Лотман стремится избежать двух крайностей: наивного реализма, рассматривающего исторический процесс как нечто независимое от исторического сознания, осуществляющего процедуры описания и объяснения, и радикального релятивизма, отождествляющего историческое бытие с историческим сознанием. Преодоление этих крайностей осуществляется при помощи метафоры *памяти*. История (как единство исторического процесса и исторического сознания) есть память человечества, память культуры. Данная формулировка означает, что память – «инструмент мышления в настоящем, хотя ее содержанием является прошлое», память составляет «глубинную основу актуального процесса сознания»⁵. Будучи памятью культуры, история представляет собой не только след прошлого, но и активный механизм настоящего.

Подведём итог. С семиотической точки зрения, историк и изучаемые им люди и эпохи говорят на разных языках, а историописание представляет собой перевод с языка (языков) прошлого на язык (языки) культуры настоящего.

С представителями нарративной (постструктуралистской) философии истории Лотмана сближает интерес к проблемам языка историописания.

¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 325.

² Иванов Вяч. Вс. Семиосфера и история // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. XIII.

³ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. С. 320.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 384.

Невозможно говорить об истории, игнорируя тот факт, что язык, на котором мы описываем прошлое, является частью современной культуры, которая, в свою очередь, является одновременно и продуктом истории, и отправной точкой исторического познания. Историческая наука в ситуации лингвистического поворота отказывается от претензий на «абсолютную» точку зрения, отказывается от окончательных суждений относительно значения тех или иных исторических событий и фактов. Однако, в отличие от Хейдена Уайта, Ханса Келлнера и Франка Анкерсмита, Лотман не считает возможным отказаться от понятий «историческая реальность» и «исторический процесс» и рассматривать историописание в качестве по преимуществу эстетической деятельности. Намеченная в семиотике Лотмана трактовка понятия «исторический факт» позволяет избежать крайностей наивного объективизма и культурно-исторического релятивизма в историческом познании и философии истории.

Заключение

Семиотика культуры: между метафизическим универсализмом и постмодернистским релятивизмом (И. В. Дёмин)

Семиотическая теория культуры, представленная, прежде всего, интерпретативной антропологией Клиффорда Гирца и культурологической концепцией Юрия Михайловича Лотмана, может рассматриваться как одно из направлений в современном постметафизическом мышлении.

Неметафизическая (и даже *антиметафизическая*) направленность семиотики культуры проявляется в следующих её особенностях: 1) антиэссенциализм, 2) антиаприоризм, 3) антиуниверсализм. Рассмотрим подробнее каждый из этих пунктов.

1. В философских спорах вокруг эссенциализма и антиэссенциализма, под знаком которых прошёл весь XX век, наиболее отчётливо проявляется взаимосвязь вопроса о *культуре* и вопроса о *человеке*. Философия культуры эпохи Просвещения (Руссо, Вольтер, Кондорсе) с характерными для неё принципами прогрессизма и европоцентризма опиралась на эссенциалистское понимание природы человека. Сущность человека усматривалась в разуме, а развитие культуры понималось как постепенная и поэтапная реализация идеала рациональности. Сама рациональность при этом выносилась как бы за пределы культуры и рассматривалась в качестве внеисторической универсалии. Рационализм эпохи Просвещения является всего лишь одной из модификаций (хотя и наиболее влиятельной) эссенциалистского понимания человека и культуры. Другие варианты эссенциализма представлены в различных теориях культуры XIX-XX вв. – как религиозных (неотомизм, диалектическая теология), так и натуралистических (эволюционизм, фрейдизм, этология человека, бихевиоризм).

Семиотика культуры, как и другие направления постметафизического мышления, претендует на разрыв с эссенциалистской трактовкой человека. Антиэссенциализм в культурологии и философии культуры означает отказ от задачи выделения какой-либо одной «определяющей» характеристики человека как носителя культуры, какого-либо одного «решающего» фактора культурной деятельности. Предложенную Эрнстом Кассирером (одним из родоначальников семиотического подхода к культуре) трактовку человека как «символического животного» едва ли следует считать уступкой эссенциализму и возвращением к метафизическому пониманию культуры. Тезис о знаково-символической природе культуры и челове-

ской деятельности является скорее *методологическим*, нежели *онтологическим*. Иными словами, он содержит в себе лишь ответ на вопрос, *как следует изучать* человека и культуру, оставляя за скобками вопрос о том, *что есть* человек и в чём сущность культурного бытия.

2. С эссенциализмом тесно связана другая значимая характеристика классических концепций культуры – *апприоризм*. Под апприоризмом в данном случае понимается способ построения теорий и организации знания. В рамках апприористской стратегии исследователи всякий раз находят в культурной жизни того или иного народа лишь то, что сами же туда и вложили. Разнообразные факты культуры (этнографические, лингвистические и прочие) при таком подходе играют по преимуществу *иллюстративную* роль, они призваны лишь подтвердить заранее уже принятую апприорную схему.

В противоположность этому семиотический подход характеризуется подчёркнутой «микроскопичностью», разделяя постмодернистский скепсис в отношении «метанарративов» и глобальных апприорных схем общества и культуры. Смысл семиотического подхода заключается в том, чтобы открыть доступ к концептуальным моделям и способам мировидения изучаемых культур, сделать их более понятными, расширив тем самым пространство межкультурного диалога, а не в том, чтобы подвести всё культурное многообразие под ту или иную абстрактную объяснительную схему.

3. Классическая философия культуры с самого начала ориентировалась на поиск универсальных культурных форм, свойственных всем народам и историческим эпохам. Самыми значимыми для понимания сущности человека и специфики его бытия признавались *наиболее универсальные* факты социальной и культурной жизни. Семиотика культуры руководствуется иной презумпцией: неуниверсальность (партикулярность) культурного феномена отнюдь не означает, что он не может сказать нам ничего важного о сущности человека и культуры. В этой связи уместно привести остроумное замечание Клиффорда Гирца: «Представление, что если культурный феномен эмпирически не универсален, то он не может ничего сказать о природе человека, не более логично, чем утверждение, что раз серповидная клеточная анемия, к счастью, не универсальная болезнь, то она не может ничего сказать о генетических процессах у людей»¹.

Критика просвещенческого универсализма в философско-культурологической мысли, как известно, началась с отказа от принципа

¹ Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 55.

европоцентризма и утверждения идеи множественности несводимых друг к другу культур, традиций, форм социально-культурного бытия. Однако в рамках целого ряда неклассических философских направлений XX в. («философия жизни» О. Шпенглера, структурализм К. Леви-Стросса, психоаналитическая философия К.-Г. Юнга) предпринимались попытки совместить идею плюрализма культурных традиций с проектом построения единой и универсальной теории культуры. Реализация этого проекта осуществлялась через выявление культурных универсалий, лежащих по ту сторону эмпирического многообразия конкретных форм и проявлений культурной жизни. Это «прасимволы» в «морфологии культуры» Шпенглера, «архетипы коллективного бессознательного» в концепции Юнга, инвариантные структуры социальной жизни в структурной антропологии Леви-Стросса.

Сходство семиотики культуры с упомянутыми теориями (особенно структурализмом) несомненно. Подобно структуралистам, сторонники семиотического подхода рассматривают культуру как по преимуществу *языковую, текстуальную* деятельность, акцентируют внимание на значимости интерпретации в процессе исследования. Имеются, однако, и существенные различия. Если структурализм предполагает рассмотрение культуры в качестве по преимуществу *закрытой* (самозамкнутой) и *статической* семиотической системы, в основании которой лежат неизменные и универсальные ментальные структуры, то в семиотике культуры Гирца и Лотмана делается акцент на *динамическом* аспекте бытия культуры, связанном с внутрикультурными и межкультурными формами коммуникации. Поддерживая антипсихологический и антисубъективистский пафос структурализма, семиотика культуры в то же время выступает против схематизма, априоризма и догматизма структуралистской методологии.

Рассмотренные характеристики семиотики культуры (антиэссенциализм, антиаприоризм, антиуниверсализм) теснейшим образом взаимосвязаны. Так, отказ от эссенциалистского понимания человека означает также признание невозможности конструирования априорной, предшествующей эмпирическому изучению конкретных культур, универсальной философии культуры. Подобно тому, как эссенциализм, априоризм и универсализм были аспектами классического (метафизического) понимания человека и культуры, антиэссенциализм, антиаприоризм и антиуниверсализм представляют собой взаимосвязанные и взаимопроизводные структурные компоненты постметафизической философской и культурологической рефлексии.

Антиуниверсалистская направленность семиотики культуры, проявляющаяся в недоверии к глобальным теориям социально-культурного развития (как линейно-стадиальным, так и циклическим), не означает капитуляции перед лицом культурно-исторического релятивизма и отказа от идеалов научного изучения, достоверного описания и теоретического осмысления культур.

Восходящий к идеям Н. Я. Данилевского, Ф. Ницше и О. Шпенглера культурно-исторический релятивизм, утверждающий аксиологическую и эпистемологическую *несоизмеримость* культур, во второй половине XX в. получил мощный импульс благодаря теории (гипотезе) лингвистической относительности, разработанной американскими антропологами Э. Сепиром и Б. Ли Уорфом.

Релятивистская установка в культурологии и философии, отчётливо проявившаяся в работах некоторых «постмодернистских» теоретиков (Ж.-Ф. Лиотар, Р. Рорти) и ставшая основой идеологии современного «мультикультурализма», является следствием, с одной стороны, разочарования в универсалистских концепциях культуры и человека, а с другой – нереализуемых требований и завышенных ожиданий в отношении культурологии. Культурный релятивизм последней трети XX в. во многом стал следствием неудачи структуралистского проекта построения культурологии по образцу «точных» наук.

Принимая вызов релятивизма и осознавая его опасность, семиотика культуры претендует на статус новой – неметафизической и постметафизической – теории культуры.

Библиография

1. *Абеляр П.* Диалектика. Предикаменты. Книга о частях речи, которые мы называем высказываниями // *Абеляр П.* Тео-логические трактаты. М.: Прогресс, Гнозис, 1995. С. 98-132.
2. *Аверинцев С. С.* София-Логос. Словарь. 2-е, испр. изд. М.: Дух и Литера, 2006. 912 с.
3. *Аверинцев С. С.* Бахтин, смех, христианская культура // М. М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 7-19.
4. *Автономова Н. С.* Лотман и Якобсон: романтизм, сциентизм и этос науки // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2014. № 3 (29). С. 13-22.
5. *Автономова Н. С.* Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. М.: РОССПЭН, 2009. 503 с.
6. *Аймермахер К.* Знак. Текст. Культура. М.: РГГУ, 2001. 394 с.
7. Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. М.: Наука, 1988. 592 с.
8. *Анисов А. М.* Темпоральный универсум и его познание. М.: ИФ РАН, 2000. 208 с.
9. *Анкерсмит Ф. Р.* Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М.: Идея-Пресс, 2003. 360 с.
10. *Анкерсмит Ф. Р.* Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. 612 с.
11. *Апель К.-О.* Трансформация философии / пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. М.: Логос, 2001. 344 с.
12. *Аристотель.* Поэтика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 645-680.
13. *Аттали Ж.* Краткая история будущего. СПб: Питер, 2014. 288 с.
14. *Балаклеец Н. А.* Субъект и власть: эссенциализм и пути его преодоления в современной политической философии // Философия и культура. 2016. № 10. С. 1419-1429.
15. *Барт Р.* S/Z. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 232 с.
16. *Барт Р.* Дискурс истории // *Барт Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. С. 427-441.
17. *Барт Р.* Основы семиологии / пер. с фр. Г. К. Косикова // Структурализм: «за» и «против». М.: Прогресс, 1975. С. 114-163.
18. *Барт Р.* Смерть автора // *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: 1994. С. 384-391.

19. *Батай Ж.* Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
20. *Бахтин М. М.* Проблема поэтики Достоевского. М.: Советская Россия, 1979. 320 с.
21. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1965. 527 с.
22. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Эксмо, 2015. 640 с.
23. *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 50-156.
24. Беседа М. Рыклина с Р. Рорти // Логос. 1996. № 8. С. 132-154.
25. *Бестужев-Лада И. В.* Ретроальтернативистика в философии истории // Вопросы философии. 1997. № 8. С. 112-123.
26. *Блок М.* Апология истории или ремесло историка. М.: Наука, 1973. 232 с.
27. *Блэк М.* Метафора // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990. С. 153-172.
28. *Бодрийяр Ж.* Дух терроризма. Войны в заливе не было. М.: РИПОЛ классик, 2016. 224 с.
29. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Добросвет, 2009. 387 с.
30. *Борисенкова А.* Нарративный поворот и его проблемы (Обзор публикаций по нарратологии) // Новое литературное обозрение. 2010. № 103. С. 327-332.
31. *Борисов Е. В.* Прагматический поворот в постметафизической онтологии. Дисс. ... д-ра. филос. наук. Томск, 2010. 316 с.
32. *Борисов Е. В.* Прагматическая теория значения у Витгенштейна и Хайдеггера // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 320. С. 38-44.
33. *Боронин А. А.* О понятии «граница» в лингвистике (к интерпретации художественного текста и его сегментов) // Мир лингвистики и коммуникации: электронный научный журнал. 2012. Т. 1. № 26. С. 50-55.
34. *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций / пер. с фр. Б. А. Ситникова. М.: Весь мир, 2008. 552 с.
35. *Бройтман С. Н.* Русская лирика XIX – начала XX века в свете исторической поэтики (субъектно-образная структура). М.: РГГУ, 1997. 307 с.

36. *Брокмейер И., Харре Р.* Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. 2000. № 3. С. 29-42.
37. *Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. М.: Юристъ, 1996. 591 с.
38. *Быстрова А. Н.* Модель культурного пространства: граница и безграничность // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2008. № 1. С. 95-104.
39. *Быстрова А. Н.* Проблема границ в культуре // Омский научный вестник. 2013. № 2 (116). С. 253-257.
40. *Валла Л.* Об истинном и ложном благе / пер. с лат. В. А. Андрушко, Н. В. Ревякиной, И. Х. Черняка. М.: Наука, 1989. 404 с.
41. *Вейнмейстер А. В.* Эрнст Кассирер – неокантианец? // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 4 (30). Ч. III. С. 32-35.
42. *Вейнмейстер А. В.* Концепции символической интерпретации культуры (Э. Кассирер, А. Ф. Лосев). СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет сервиса и экономики, 2012. 194 с.
43. *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. М.: Греко-латинской кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. 694 с.
44. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 75-319
45. *Войцкая И.* Бахтин и Ницше // Фридрих Ницше и русская религиозная философия: переводы, исследования, эссе философов «серебряного века». В 2 т. Т. 1. Минск, 1996. С. 314-324.
46. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 637 с.
47. *Гайм Р.* Гегель и его время. СПб.: Наука, 2006. 391 с.
48. *Гапонов А. С.* Социальная наука в контексте «герменевтического поворота» // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324. С. 71-74.
49. *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрождения. М.: Прогресс, 1986. 421 с.
50. *Гаспаров Б. М.* Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. М.: Новое литературное обозрение, 1996. 352 с.
51. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1970. 501 с.

52. Геллнер Э. Нации и национализм / пер. с англ. М.: Прогресс. 1991. 320 с.
53. Гириц К. Интерпретация культур / пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.
54. Гобозов А. И. История и мораль // Философия и общество. 2010. № 1. С. 5-19.
55. Горный Е. Что такое семиотика? // Радуга. 1996. С. 168-175.
56. Граханов Д. А. Понятие пограничности: к постановке философской проблемы // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 4 (259). С. 80-84.
57. Гриненко Г. В. Семиосфера и семиотика культуры // Культура и образование. 2013. № 1 (10). С. 32-39.
58. Грищанов А. А. Трансгрессия // Новейший философский словарь. Постмодернизм. Мн.: Современный литератор, 2007.
59. Грищанов А. А., Вашкевич А. В. Шизоанализ // Новейший философский словарь. Постмодернизм. Мн.: Современный литератор, 2007.
60. Губман Б. Л., Ануфриева К. В. Лингвистический поворот и история в философии Р. Рорти // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2017. № 2. С. 165-177.
61. Гуковский Г. А. Пушкин и проблемы реалистического стиля. М.: Гос. издат. худ. лит., 1957. 416 с.
62. Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. 432 с.
63. Декарт Р. Сочинения: в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1994.
64. Делёз Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Академический Проект, 2011. 472 с.
65. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки / пер. с фр. Е. Г. Соколова. СПб.: Алетейя, 1999. 190 с.
66. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато / пер. с фр. Я. И. Свирского. Екатеринбург: У-Фактория, Астрель, 2010. 895 с.
67. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / пер. с фр. и послесл. С. Н. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 288 с.
68. Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / пер. с фр. М.: ПЕР СЭ, 2000. 351 с.
69. Делёз Ж. Логика смысла. – Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.

70. Делёз Ж., Гваттари Ф. Кафка: за малую литературу. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015. 112 с.
71. Демидова М. В. Человек как «Animal Symbolicum» в философии культуры Э. Кассирера: историко-философский анализ. Дисс. ... канд. филос. наук. Саратов, 2007. 175 с.
72. Дёмин И. В. Проблема истинности исторического знания в нарративной философии истории // Вестник Самарского государственного университета. Гуманитарная серия. 2008. № 1. С. 3-10.
73. Дёмин И. В. Ф. Ницше и постметафизическая философия истории // Клио. 2014. № 6 (60). С. 3-7.
74. Дёмин И. В. Принцип историзма в контексте классической философии истории // Философская мысль. 2017. № 4. С. 84-98.
75. Дёмин И. В. Обоснование культурно-семиотического подхода к истории в философии Эрнста Кассирера // Критика и семиотика. 2017. № 2. С. 256-269.
76. Дёмин И. В. Обоснование методологии исторического познания в метафизике всеединства Л. П. Карсавина // Аспирантский вестник Поволжья. 2015. № 3-4. С. 87-94.
77. Дёмин И. В. Проблема единства истории в контексте метафизической и постметафизической философии // XXI век: итоги прошлого и проблемы настоящего плюс. 2015. № 6 (28). Т. 2. С. 44-50.
78. Дёмин И. В. Проблема соотношения истории и природы в историософских концепциях Кроче и Коллингвуда // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2016. № 1 (19). С. 113-125.
79. Дёмин И. В. Семиотика истории и герменевтика исторического опыта. Самара: Самар. гуманит. акад., 2017. 273 с.
80. Демин И. В. Семиотика истории Ю. М. Лотмана: между реализмом и конструктивизмом // История. Семиотика. Культура: сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием / отв. ред. И. В. Дёмин. Самара: Самар. гуманит. акад., 2017. С.102-115.
81. Дёмин И. В. Семиотика культуры Умберто Эко: между структурализмом и постструктурализмом // Культура и время перемен. 2017. № 3 (18). С. 10-20.
82. Дёмин И. В. Семиотическая интерпретация исторического познания в концепции Ю. М. Лотмана // Философия и культура. 2017. № 11. С. 85-96.

83. Дёмин И. В. Семиотический подход к истории: между презентизмом и антикваризмом // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2015. № 4 (232). С. 48-54.
84. Дёмин И. В. Соотношение понимания и истолкования в контексте герменевтической философии // Аспирантский вестник Поволжья. 2014. № 3-4. С. 10-14.
85. Дёмин И. В. Сравнительный анализ трактовок исторического опыта у Ф. Анкерсмита и Г.-Г. Гадамера // Философия и культура. 2014. № 3. С. 391-400.
86. Дёмин И. В. Трактовка соотношения прошлого и настоящего в историософии Карсавина и в экзистенциальной аналитике Хайдеггера // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 4. С. 56-66.
87. Джохадзе И. Неопрагматизм Ричарда Рорти. М.: УРСС, 2001. 256 с.
88. Дильтей В. Собр. соч. в 6 тт. Т. 3. Построение исторического мира в науках о духе. М.: Три квадрата, 2004. 419 с.
89. Дьяков А. В. Жан Бодрийяр: стратегии «радикального мышления». СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2008. 354 с.
90. Дьяков А. В. Жиль Делёз. Философия различия. СПб.: Алетейя, 2013. 504 с.
91. Дьяков А. В. Ролан Барт как он есть. СПб.: Владимир Даль, 2010. 317 с.
92. Дьяков А. В. Философия постструктурализма во Франции. Нью-Йорк: Северный Крест, 2008. 364 с.
93. Дэвидсон Д. Что означают метафоры // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990. С. 173-193.
94. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. 575 с.
95. Егоров Б. Ф. Жизнь и творчество Ю. М. Лотмана. М.: НЛЮ, 1999. 384 с.
96. Елфимов А. Л. Об антропологии и гуманитарных науках: несколько заметок о творчестве К. Гирца // Новое литературное обозрение. 2004. № 70.
97. Елфимов А. Л. Клиффорд Гирц: интерпретация культур // Этнографическое обозрение. 1992. № 3. С. 144-150.
98. Елфимов А. Л. Клиффорд Гирц: эволюция антропологических взглядов, 1950-е -1980-е гг. Дисс. ... канд. историч. наук. М., 2006. 190 с.

99. *Ерохина Т. И., Хрящева И. А., Захарова М. И.* Модус пограничности в современном гуманитарном знании // Ярославский педагогический вестник. 2017. № 3. С. 233-239.
100. *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии / пер. с англ. В. Софронова. М.: Художественный журнал, 1999. 236 с.
101. *Жижек С.* Интерпассивность: влечение. Мультикультурализм / пер. с англ. А. Смирнова. СПб.: Алетейя, 2005. 156 с.
102. *Журавлев В. В.* Глобализация: вызовы истории и ответы теории // Знание. Понимание. Умение. 2004. № 1. С. 43-46.
103. *Зенкин С. Н.* Критика нарративного разума // Новое литературное обозрение. 2003. № 59. С. 524-534.
104. *Зенкин С. Н.* Семиолог в отсутствие структур // Новое литературное обозрение. 2006. № 80. С. 323-332.
105. *Зенкин С. Н.* Континуальные модели после Лотмана // Новое литературное обозрение. 2009. № 8. С. 56-65.
106. *Золян С. Т.* Семиотика как органон гуманитарного знания: возможности и ограничения // Метод. 2016. № 6. С. 74-89.
107. *Иваненко А. И.* Проекция «иконического поворота» в онтологии // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2011. Т. 3. № 131. С. 220-224.
108. *Иванов Вяч. Вс.* Семиосфера и история // *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. VII-XIV.
109. *Иконический поворот* // Проективный философский словарь / под ред. Г. Л. Тульчинского, М. Н. Эпштейна. Спб.: Алетейя, 2003. С. 127-130.
110. *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. 256 с.
111. *Инишев И. Н.* «Иконический поворот» в науках о культуре и обществе // Философско-литературный журнал Логос. 2012. № 1 (85). С. 184-211.
112. *Инишев И. Н.* Медиалистская трактовка языка в философской герменевтике Х. Липпса и Х.-Г. Гадамера // Вопросы философии. 2009. № 4. С. 151-167.
113. *Инновационная сложность. Парадигма сложности в перспективе философской стратегии Жюль Делёза: Материалы «круглого стола»* // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 2. С. 149-181.

114. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли в 5-и тт. Т. 1. М.: Изд. Академии художеств СССР, 1962. 682 с.
115. *Кант И.* Критика способности суждения / пер. с нем. М. И. Левина. М.: Искусство, 1994. 367 с.
116. *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ. 1993. Сер. 7 «Философия». № 6. С. 11-26.
117. *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. 784 с.
118. *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. 654 с.
119. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 3. Феноменология познания. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 398 с.
120. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 271 с.
121. *Кибальник С. А.* «Евгений Онегин» или «Евгений Лотман», или миф о «поэтике противоречий» в пушкинском романе // Культура и текст. 2011. № 12. С. 161-182.
122. *Килькеев В. Н.* Клиффорд Гирц о контроверзах постижения культуры и человека // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2009. № 7. С. 166-172.
123. *Килькеев В. Н.* Клиффорд Гирц: концепция культуры и семиотический подход к её изучению // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 11. С. 138-142.
124. *Ким Су Кван.* Основные аспекты творческой эволюции Ю. М. Лотмана: «иконичность», «пространственность», «мифологичность», «личностность». М.: Новое литературное обозрение, 2003. 176 с.
125. *Киселева Л. Ю. М. Лотман: от истории литературы к семиотике культуры (граница лотмановской семиосферы) // Studia russica Helsingiensia et Tartuensia. VI. Тарту, 1998. С. 9-21.*
126. *Кляйн Н.* No Logo. Люди против брэндов. М.: Добрая книга, 2005. 275 с.
127. *Кнабе Г. С.* Семиотика культуры. М.: РГГУ, 2005. 63 с.
128. *Кнабе Г. С.* Знак. Истина. Круг. (Ю. М. Лотман и проблема постмодерна) // Лотмановский сборник. Т. 1. М.: «ИЦ – Гарант», 1995. С. 266-278.
129. *Кожев А.* Атеизм и другие работы / пер. с фр. А. М. Руткевича и др. М.: Праксис, 2006. 512 с.

130. *Коллингвуд Р. Дж.* Идея истории: Автобиография / пер. и комм. Ю. А. Асеева. М.: Наука, 1980. 485 с.
131. *Компаньон А.* Демон теории. Литература и здравый смысл. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2001. 331 с.
132. *Конев В. А.* Критика опыта сознания: Самарские семинары по трактату М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского «Символ и сознание». Самара: Самарский университет, 2008. 156 с.
133. *Конев В. А.* Две концепции логики смысла: Жиль Делёз и Андрей Смирнов (Часть первая) // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 37-47.
134. *Конев В. А.* Две концепции логики смысла: Жиль Делёз и Андрей Смирнов (Часть вторая) // Вопросы философии. 2017. № 8. С. 80-88.
135. *Косиков Г. К.* «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М.: Прогресс, 2000. С. 3-48.
136. *Костырко В.* Символы и системы: Клиффорд Гирц в поисках неструктуралистской семиотики // Новое литературное обозрение. 2004. № 70.
137. *Кранк Э. О.* Проблема иконического языка в ситуации иконического поворота в культуре // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2016. № 1. С. 15-18.
138. *Кузнецов В. Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М.: Изд-во Московского университета, 1991. 192 с.
139. *Куликова Т. В.* Философия «границы». Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т, 2009. 191 с.
140. *Куликова Т. В.* Экзистенциально-антропологические смыслы границы // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2010. № 3-1. С. 369-375.
141. *Кун Х.* Философия культуры Эрнста Кассирера // *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 615-637.
142. *Лакан Ж.* Семинары. Кн. I: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54) / пер. с фр. А. К. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 1998. 432 с.
143. *Лакан Ж.* Семинары. Кн. XI: Четыре основные понятия психоанализа (1964) / пер. с фр. А. К. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2004. 304 с.
144. *Лакан Ж.* Семинары. Кн. XVII: Изнанка бессознательного (1969–70) / пер. с фр. А. К. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2008. 272 с.

145. *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе / пер. с фр. А. К. Черноглазова. М.: Гнозис, 1995. 192 с.
146. *Левин-Стросс К.* Первобытное мышление / пер. с фр. А. Б. Островского. М.: Республика, 1994. 384 с.
147. *Лейбин В. М.* Фрейд, психоанализ и современная западная философия. М.: Политиздат, 1990. 397 с.
148. Литературный энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1987. 752 с.
149. *Лишаев С. А.* Старое и ветхое: Опыт философского истолкования. СПб.: Алетейя, 2010. 208 с.
150. *Лорд А. Б.* Сказитель. М.: Наука, 1994. 368 с.
151. *Лосев А. Ф.* Теория мифического мышления у Э. Кассирера // *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 730-760.
152. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
153. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. СПб.: Азбука, 2014. 416 с.
154. *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис; Прогресс, 1992. 272 с.
155. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2010. 704 с.
156. *Лотман Ю. М.* Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллин: Ээсти Раамат, 1973. 92 с.
157. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. СПб.: Азбука, 2014. 416 с.
158. *Лотман Ю. М.* В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь. СПб.: Азбука, 2015. 416 с.
159. *Лотман Ю. М.* Культура как субъект и сама-себе объект // *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: в 3 тт. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992. С. 368-376.
160. *Лубский А. В.* Альтернативные модели исторического исследования. М.: Социально-гуманитарные знания, 2005. 352 с.
161. *Мазин В. А.* Переводы Фрейда // Сумма психоанализа. Антология / Электронная книга. Т. XIX. 147 с.
162. *Мазин В. А.* Введение в Лакана. М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. 201 с.
163. *Малинкин А. Н.* Эрнст Кассирер // *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 724-729.

164. *Малкина С. М.* Постметафизические стратегии философии Жюлья Делёза: Топология философских пределов // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Сер. «Философские науки. Религиоведение». 2012. № 17 (97). С. 33-44.

165. *Мамардашвили М. К.* К пространственно-временной феноменологии событий знания // *Мамардашвили М. К.* Стрела познания. Набросок естественноисторической гносеологии. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 281-297.

166. *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символе и языке. М.: Языки русской культуры, 1997. 224 с.

167. *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс; Культура, 1992. 415 с.

168. *Манн Т.* Философия Ницше в свете нашего опыта // Манн Т. Собр. соч. в 10-ти тт. Т. 10. М.: Художественная литература», 1961. С. 346-391.

169. *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. 700 с.

170. *Махлин В. Л.* Бахтин и Запад (начало) // Вопросы философии. 1993. № 1. С. 94-114.

171. *Махлин В. Л.* Бахтин и Запад (окончание) // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 134-150.

172. *Медведева С. М.* История и мораль. XII Шишкинские чтения // Вестник МГИМО университета. 2016. № 4(49). С. 286-294.

173. *Мечковская Н. Б.* Семиотика. Язык. Природа. Культура. 2-е изд., испр. М.: Академия, 2007. 432 с.

174. *Микешина Л. А.* Значение идей Бахтина для современной эпистемологии // Философия науки. Вып. 5: Философия науки в поисках новых путей. М., 1999. С. 205-227.

175. *Могильницкий Б. Г.* Методология истории // Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь / отв. ред. А. О. Чубарьян. М., 2014. С. 271-274.

176. *Моррис Ч. У.* Основания теории знаков // Семиотика / под ред. Ю. С. Степанова. М.: Радуга, 1983. С. 37-89.

177. *Мюрберг И. И.* Нарративизм и социальная философия: к истории «нарративного поворота» в современном обществознании // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2016. № 4 (38). С. 12-17.

178. *Нанси Ж.-Л.* Бытие единственное множественное. Мн.: Логвинов, 2004. 271 с.

179. *Нанси Ж.-Л.* Складка мысли Делёза // Альманах молодых философов. *Vita cogitans*. Вып. 5. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. 334 с.
180. *Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абельяра. М.: Гнозис, 1994. 209 с.
181. *Неретина С. С.* Концепт // Новая философская энциклопедия: В 4 тт. / под ред. В. С. Стёпина. Т. II. М.: Мысль, 2010. 634 с.
182. *Неретина С. С.* Средневековая западноевропейская философия // Новая философская энциклопедия: В 4 тт. / под ред. В. С. Стёпина. Т. III. М.: Мысль, 2010. 692 с.
183. *Нестеров А. Ю.* «Знание-по-описанию» и проблема понимания в контексте семиотики // Философские науки. 2010. № 8. С. 122-132.
184. *Нестеров А. Ю.* Проблема и понятие знака в эпистемологии и теории коммуникации // Философия науки. 2008. № 1 (36). С. 3-17.
185. *Нестеров А. Ю.* Техническая сторона философской герменевтики Г.-Г. Гадамера и Э. Бетти // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 326. С. 55-60.
186. *Нестеров А. Ю., Таллер Р. И.* Интерпретация с точки зрения семиотики: рецептивные и проективные модели // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. 2013. Т. 11. № 2. С. 37-41.
187. *Нестеров А. Ю.* Проблема значения и действительности в семиотической модели коммуникации // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2007. № 2. С. 61-76.
188. *Нестеров А. Ю.* Семиотическая схема познания и коммуникации. Самара: Самар. гуманит. акад., 2008. 193 с.
189. *Нехамкин В. А.* Глобалистский и антиглобалистский менталитет // Историческая психология и социология истории. 2013. № 1. С. 147-165.
190. *Нехамкин В. А.* Контрфактические исторические исследования // Историческая психология и социология истории. 2011. Т. 4. № 1. С. 102-120.
191. *Нехамкин В. А.* Контрфактические исторические исследования в системе научного познания // Общественные науки и современность. 2007. № 5. С. 131-140.
192. *Нехамкин В. А.* О методике преподавания истории: контрфактическое моделирование // Высшее образование в России. 2005. № 6. С. 101-104.

193. *Нехамкин В. А.* Становление контрфактической истории: философско-методологический аспект. М.: МАКС Пресс, 2010. 295 с.
194. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / пер. с нем. СПб.: Азбука-классики, 2006. 448 с.
195. *Ницше Ф.* Черновики и наброски 1884-1885 гг. // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 11. М.: Культурная революция, 2012. 688 с.
196. *Ницше Ф.* Черновики и наброски 1885-1887 гг. // Полное собрание сочинений: В 12 томах. Т. 12. М.: Культурная революция, 2005. 560 с.
197. *Новикова Н. В.* Гирцизм в истории: возможности и пределы «интерпретативной» антропологии // Вестник Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова. Серия Гуманитарные науки. 2008. № 4. С. 5-10.
198. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. М.: Весь Мир, 1997. 704 с.
199. *Панарин А. С.* Смысл истории // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / под ред. В. С. Стёпина. Т. III. М.: Мысль, 2010. С. 578-579.
200. *Подорога В. А.* Феноменология тела. М.: Ad Marginem, 1995. 340 с.
201. *Попкова М. Д.* Культура XX века: кризис самоидентичности и проблема границ // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 22 (276). С. 41-44.
202. *Поппер К. Р.* Предположения и опровержения. Рост научного знания. М.: АСТ, 2008. 640 с.
203. *Порус В. Н.* Гуманитарное знание и последствия «лингвистического поворота» // Эпистемология и философия науки. 2006. № 4 (10). С. 53-58.
204. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1040 с.
205. *Почепцов Г. Г.* История русской семиотики до и после 1917 года. М.: Лабиринт, 1998. 336 с.
206. *Разинов Ю. А.* Понятия категории и экзистенциала в философии М. Хайдеггера // Вестник Самарского государственного университета. Гуманитарный выпуск. 1999. № 1 (11). С. 57-67.
207. *Райл Г.* Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 408 с.

208. *Рамазанов С. П.* Принципы исторического познания в XIX-XX вв.: тенденция к оптимизации // Вестник Томского гос. ун-та. 2009. № 2 (6). С. 47-49.
209. *Репина Л. П., Зверева В. В., Парамонова М. Ю.* История исторического знания. М.: Дрофа, 2004. 288 с.
210. *Репина Л. П.* Историческая наука на рубеже XX-XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. М.: Кругъ, 2011. 560 с.
211. *Рикер П.* Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990. С. 416-434.
212. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. 413 с.
213. *Розов Н. С.* Философия и теория истории. Кн. 1. Прологемы. М.: Логос, 2002. 656 с.
214. *Рорти Р.* Случайность, ирония, солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 282 с.
215. *Рорти Р.* Философия и зеркало природы / пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 320 с.
216. *Рыклин М. К.* Шизоанализ // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. IV. М.: Мысль, 2010. С. 387-388.
217. *Савчук В. В.* Феномен поворота в культуре XX века // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 1 (10). С. 93-108.
218. *Савчук В. В.* Метафора поворота в философии // Философские науки. 2010. № 10. С. 135-150.
219. *Савчук В. В.* Философия эпохи новых медиа // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 33-42.
220. *Свасьян К. А.* Проблема символа в современной философии. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1980. 226 с.
221. *Свасьян К. А.* Философия символических форм Э. Кассирера. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1989. 238 с.
222. *Свирский Я. И.* «Сложностное» мышление в контексте философских стратегий Ж. Делёза и Ф. Гваттари // Вестник РУДН, серия Философия. 2012. № 1. С. 37-47.
223. *Силантьев И. В.* Текст в системе дискурсных взаимодействий // Критика и семиотика. 2004. № 7. С. 98-123.
224. *Силантьева М. В.* Ценностный вектор интерпретации исторического знания: за и против // Философия и методология истории: сб. науч. ст. VII Всероссийской науч. конф., Коломна, 27–28 апреля 2017 г. / отв. ред. С. Г. Калашников. Коломна, 2017. С. 201-206.

225. *Соболев Д.* Лотман и структурализм: опыт невозвращения // Вопросы литературы. 2008. № 3. С. 5-51.
226. *Соболева М. Е.* Философия как «критика языка» в Германии. Спб.: Изд-во С.-петерб. ун-та, 2005. 412 с.
227. *Соболева М. Е.* Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. Спб.: Изд-во СПбГУ, 2001. 152 с.
228. Современная западная философия. Словарь. 2-е изд. М.: ТОН-Остожье, 1998. 544 с.
229. *Соломоник А. Б.* Очерк общей семиотики. Минск: МЕТ, 2009. 191 с.
230. *Соломоник А. Б.* Семиотика и теория познания. М.: Либроком, 2012. 190 с.
231. *Соломоник А. Б.* Язык как знаковая система. М.: Наука, 1992. 223 с.
232. *Сорокин П. А.* Социальная и культурная динамика / пер. с англ. В. В. Сапова. М.: Астрель., 2006. 1176 с.
233. *Сыров В. Н.* К вопросу о нарративной природе социальной реальности и эпистемологическом статусе исторического нарратива // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2009. № 3. С. 39-52.
234. *Тамарченко Н. Д.* «Эстетика словесного творчества» М. М. Бахтина и русская философско-филологическая традиция. М.: Издательство Кулагиной, 2011. 400 с.
235. *Тодоров Цв.* Теории символа. М.: Дом интеллектуальной книги; Русское феноменологическое общество, 1998. 408 с.
236. *Тойнби А.* Постигание истории / пер с англ. Е. Д. Жаркова. М.: Прогресс, 1996. 608 с.
237. *Троцук И. В.* Нарратив как междисциплинарный методологический конструкт в современных социальных науках // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2004. № 1 (6-7). С. 56-74.
238. *Трубецкой Е.* Три очерка о русской иконе. Новосибирск: Сибирь XXI век, 1991. 112 с.
239. Труды по знаковым системам VI. Сборник научных статей в честь Михаила Михайловича Бахтина / отв. ред. Ю. М. Лотман. Тарту: Тартуский государственный университет, 1973. 572 с.
240. *Тынянов Ю. Н.* Проблема стихотворного языка. М.: КомКнига, 2007. 184 с.

241. *Тюпа В. И.* Дискурсные формации. Очерки по компаративной риторике. М.: Языки славянской культуры, 2010. 320 с.
242. *Уайт Л.* Избранное: Наука о культуре. М.: РОССПЭН, 2004. 960 с.
243. *Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. 527 с.
244. *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии / пер. с англ. М.: Прогресс, 1990. 715 с.
245. *Усманова А. Р.* Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Мн.: ПроPILEI, 2000. 200 с.
246. *Успенский Б. А.* Избранные труды. Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996. 608 с.
247. *Фазылова Е. Р.* Лингвистический поворот и его роль в трансформации европейского самосознания XX века // Омский научный вестник. 2007. № 5 (59). С. 117-121.
248. *Фалёв Е. В.* Герменевтика М. Хайдеггера и философия жизни // Вопросы философии. 2014. № 7. С. 125-134.
249. *Фаритов В. Т.* Философские аспекты творчества М.М. Бахтина: онтология трансгрессии // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 140-150.
250. *Фещенко В.* Лаборатория логоса. Языковой эксперимент в авангардном творчестве. М.: Языки славянских культур, 2009. 392 с.
251. Философия истории: учеб. пособие / под ред. А. С. Панарина. М.: Гардарики, 2001. 432 с.
252. *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. 448 с.
253. *Франк С. К.* Взрыв как метафора культурного семиозиса / пер. с нем. К. Бандуровского // Новое литературное обозрение. 2012. № 3 (115). С. 12-30.
254. *Фуко М.* О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль XX века. СПб: Мифрил, 1994. С. 111-133.
255. *Фуко М.* Что такое автор // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 9-47.
256. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М.: АСТ МОСКВА, 2010. 588 с.
257. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 192-220.

258. *Хайдеггер М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
259. *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / пер. с нем. О. В. Никифорова. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. 176 с.
260. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 2001. 446 с.
261. *Харитонович Д. Э.* Методология и нравственный смысл Альтернативной истории // Одиссей. Человек в истории. 2000. М.: Наука, 2000. С. 50-52.
262. *Херрманн Фр. В. фон.* Фундаментальная онтология языка. Мн.: ЕГУ; ЗАО «Пропилеи», 2001. 168 с.
263. *Хорина Г. П.* Глобализм как идеология // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 1. С. 71-78.
264. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М. Кузнецова. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. 310 с.
265. *Христофорова О.* Между сциентизмом и романтизмом: Клиффорд Гирц о перспективах антропологии // Новое литературное обозрение. 2004. № 70.
266. *Целищева О. И.* Рорти как зеркало континентальной философии: экзистенциализм Сартра в свете лингвистического поворота // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2015. № 2. С. 177-184.
267. *Чередниченко И. В.* Структурно-семиотический метод Тартуской школы. СПб.: Золотой век, 2001. 200 с.
268. *Чистанов М. Н.* Лингвистический поворот как отражение кризиса онтологии // Философия науки. 2008. № 2 (37). С. 33-43.
269. *Чои Чжин Сок.* Бахтин и Левинас – этика события vs этика лика // Вопросы культурологии. 2007. № 12. С. 9-13.
270. *Шелковников А. Ю.* Ю. М. Лотман – философ // Преподаватель XXI век. 2012. Т. 1. № 3. С. 16-20.
271. *Шляков А. В.* Концепт «сборки» в номадологическом проекте Жюлья Делёза // Теория и практика общественного развития. 2015. № 22. С. 188-190.
272. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность / пер. с нем. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993. 663 с.

273. Эко У. Имя Розы. М.: Книжная палата, 1989. 435 с.
274. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Петрополис, 1998. 432 с.
275. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб.: Symposium; М.: Изд-во РГГУ, 2005. 502 с.
276. Элиаде М. Аспекты мифа. Ульяновск: Инвест – ППП, 1996. 235 с.
277. Эпштейн М. Проективный словарь русского языка. Неология времени // Семиотика и авангард: Антология / под общ. ред. Ю. С. Степанова. М.: Академический Проект; Культура, 2006. С. 1031-1077.
278. Юлина Н. С. Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный: Вестком, 1998. 100 с.
279. Юсим М. А. История и мораль. Ценности и время. Субъективный фактор в истории. М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 2014. 386 с.
280. Якобсон Р. Язык и бессознательное / пер. с англ., фр. К. Голубович и др. М.: Гнозис, 1996. 248 с.
281. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004. 628 с.
282. Ясперс К. Ницше и христианство / пер. с нем Т. Ю. Бородай. М.: Медиум, 1994. 114 с.
283. A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory / ed. by Raman Selden, Peter Widdowson, Peter Brooker. Pearson Education Limited, 2005.
284. Ankersmit F. R. Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983.
285. Bal M. Narratology: introduction to the Theory of Narrative. Univ. Of Toronto Press, 1999.
286. Bańka J. An Open Ontology. Prolegomena to a Recetivist Ontology. Katowice, Uniwersytet Śląski, 1980.
287. Baudrillard J. Das ist der vierte Weltkrieg // Spiegel. 15.01.2002.
288. Baudrillard J. L'esprit du terrorisme // Le monde. 02.11.2001.
289. Baudrillard J. L'Europe divine // Libération. 17.05.2005.
290. Baudrillard J. La violence de la mondialisation // Le monde diplomatique, Novembre 2002.
291. Betti E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Tübingen, 1988.
292. Blume T., Demmerling C. Grundprobleme der analytischen Sprachphilosophie: von Frege zu Dummett. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1998.

293. *Booth W. C.* Rhetoric of Fiction. Univ. of Chicago Press, 1961.
294. *Bühler A.* Die Vielfalt des Interpretierens // Bühler A. (Hrg) Hermeneutik. Heidelberg, 2003.
295. *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen // Cassirer E. Gesammelte Werke, Hamburg, 2001, 2002. Bd. 11-13.
296. *Chatman S.* Story and Discourse. Narrative structure in Fiction and Film. Cornell Univ. Press, 1978.
297. *Craig C. J.* Reconstructing the authorsef: some feminist lessons for copyright law // Journal of Gender, Social Policy & the Law. 2006. V. 15. № 2. P. 207-268.
298. *Deleuze G.* Logique du sens. Paris: LesÉditions de Minuit, 1969.
299. *Dilthey W.* Die Entstehung der Hermeneutik // Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. 5. Stuttgart, 1957.
300. *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. F.a.M., 1981.
301. *Dilthey W.* Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik // Dilthey W. Gesammelte Schriften VI. S. 103-241.
302. *Eagleton T.* Bakhtin, Schopenhauer, Kundera // Bakhtin and Cultural Theory / ed. by K. Hirschkop and D. Shepherd. Manchester, 1989.
303. *Eco U.* Kant e l'ornitorinco. Milano: Bompiani, 1997.
304. *Eco U.* Sztukai Piękno w Średniowieczu. Kraków: Znak, 1994.
305. *Fish St.* Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities. Harvard Univ. Press, 1980.
306. *Frege G.* Über Sinn und Bedeutung // Frege G. Funktion, Begriff, Bedeutung. Göttingen, 1980.
307. *Frese T., Hoffmann A.* Habitus: Norm und Transgression in Bild und Text; Festgabe für Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, Berlin: Akademie-Verlag, 2011.
308. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Tübingen, 1990.
309. *Geertz C.* Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics. Princeton: Princeton University Press, 2000.
310. *Geertz C.* Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. N.Y.: Basic Books, 1983.
311. *Geertz C.* Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford, 1988.
312. *Hassan I.* Pluralism in Postmodern Perspective // Exploring Postmodernism, edited by Matei Calinescu and Douwe Fokkena, John Benjamins Publishing Company, 1987. P. 17-39.

313. *Hirsch E. D.* Objective Interpretation // Modern Language Association. 1960. V. 75. №. 4. P. 463-479.
314. *Hirshkop K., Shepherd D.* Bakhtin and Cultural Theory. Manchester, 1989.
315. *Jenks Ch.* Transgression. London; New York: Routledge, 2003.
316. *Kreiswirth M.* Tell Me a story. The narrativist turn in the Human Sciences // Constructive criticism. The Human Sciences in the Age of Theory / ed. by M. Kreiswirth and T. Carmichael. Univ. of Toronto press, 1995. P. 61-87.
317. *Kreisworth M.* Trusting the Tale: the Narrativist Turn in the Human Sciences // New Literary History. 1992. Vol. 23. № 3. P. 629-657.
318. *Künne W.* Verstehen und Sinn. Eine sprachanalytische Betrachtung // Bühler A. (Hrg.) Hermeneutik. S. 61-78.
319. *Macey D.* The Penguin Dictionary of Critical Theory. Penguin Books, 2000.
320. *Meier G. Fr.* Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Hamburg, 1996.
321. Narrative in Culture: The Uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy, and Literature / ed. by C. Nash. London: Routledge, 1990.
322. *Nesterov A.* The Concept 'Sign' in the Context of Cognition, Communication and Aesthetical Experience (in Russian) // Analytica. 2007. Vol. 1. Issue 1. P. 37-49.
323. *Nietzsche F.* Gesammelte Werke. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012.
324. *Nöth W.* Handbuch der Semiotik. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 2000. S. 59-70.
325. *Porter Abbott H.* The Cambridge introduction to Narrative. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
326. *Ricoeur P.* Hermeneutics and the Human Sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
327. *Rimmon-Kenan Sh.* Narrative Fiction. Contemporary Poetics. Routledge, 2002.
328. *Schleiermacher F. D. E.* Die allgemeine Hermeneutik // Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984. Berlin, New York, 1985.
329. *Schleiermacher F. D. E.* Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. F.a.M., 1977.
330. *Scholtz G.* Was ist und seitwanngebtes "hermeneutische Philosophie"? // Dilthey-Jahrbuch. 1992-93. Bd. 8. S. 93-119.

331. *Stallybrass P.* The Politics and Poetics of Transgression. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.
332. *Tarski A.* Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik // Skirbekk G. (Hrsg.) Wahrheitstheorien. F.a.M.: Suhrkamp, 1977. S. 140-188.
333. The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
334. *Toolan M. J.* Narrative: a Critical Linguistic Introduction. London and New York: Routledge. 1988.
335. *White H.* Historical Text as Literary Artifact // The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding / ed. by R. H. Canary and H. Kozicki. The University of Wisconsin Press, 1978. P. 41-62.
336. *Wimsatt W. K., Beardsley M. C.* The Intentional Fallacy // The Verbal Icon. Studies in the meaning of Poetry / by Wimsatt W. K. Univ. Of Kentucky Press, 1954. P. 3-18.
337. *Wimsatt W. K., Beardsley M. C.* The Intentional Fallacy // The Verbal Icon. Studies in the meaning of Poetry / by Wimsatt W. K. Univ. Of Kentucky Press, 1954. P. 3-18.
338. *Wittgenstein L.* Tractatuslogico-philosophicus // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden, Bd. 1 Tractatuslogico-philosophicus. F.a.M., 1999.

Сведения об авторах

Беляева Елена Валериевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии культуры Белорусского государственного университета.

Голенков Сергей Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Самарского университета.

Дёмин Илья Вячеславович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Самарского университета.

Комиссаров Иван Игоревич – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского.

Конев Владимир Александрович – доктор философских наук, заслуженный деятель науки РФ, профессор кафедры философии Самарского университета.

Межуев Вадим Михайлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора философии культуры Института философии РАН.

Нестеров Александр Юрьевич – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Самарского университета.

Нехамкин Валерий Аркадьевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана.

Разинов Юрий Анатольевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии Самарского университета.

Сыров Василий Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры онтологии, теории познания и социальной философии Томского университета.

Фаритов Вячеслав Тависович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Ульяновского технического университета.

Чистанов Марат Николаевич – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и культурологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

**Семиотический поворот в социально-гуманитарном познании:
истоки, предпосылки, культурный контекст**

Коллективная монография

Ответственный редактор – *Дёмин И. В.*

Технический редактор – *Дёмина А. И.*

Компьютерная верстка – *Дёмин И. В.*

Подписано в печать 15.01.2018

Печать оперативная. Формат 60x84. Усл. печ. л. 17

Тираж 1000 экз.

Самарская гуманитарная академия
443011, Самара, 8-я Радиальная, 31. E-mail: rio@samgum.ru
Тел.: (846) 926 26 40 (112)

Отпечатано с оригинал-макета
в типографии ООО «Прайм»
443069, г. Самара, ул. Байкальский пер., 12
Тел.: 8 927 201 82 95