

**МОСКОВСКИЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ**

**71:07-9/126**

На правах рукописи

Шелковников Андрей Юрьевич

**ФИЛОСОФИЯ СЕМИОТИКИ КАК МЕТАГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ  
ПРОБЛЕМА**

**Специальность 09. 00. 01 – онтология и теория познания**

Диссертация на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Президиум ВАК Минобрнауки России (решение от 20.07.2007 г. № 319/71) решил выдать диплом ДОКТОРА наук Начальник отдела
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Научный консультант  
доктор философских наук,  
профессор Ирина Николаевна Грифцова

## **ОГЛАВЛЕНИЕ**

<b>ВВЕДЕНИЕ.....</b>	<b>3</b>
<b>ГЛАВА ПЕРВАЯ. Философия семиотики как общая теория знаковости</b>	
§ 1. Семиотика как феномен трансдисциплинарного знания.....	16
§ 2. К вопросу о структуре знака.....	38
§ 3. Типология семиотических отношений.....	103
§ 4. О параллелях между семиотикой и схоластикой.....	109
§ 5. О четырех дополнительных измерениях семиозиса.....	111
<b>ГЛАВА ВТОРАЯ. Смысл, гнозис и логос в перспективе семиотического пространства</b>	
§ 1. Смысл как несемиотическая сущность.....	119
§ 2. Гнозис как трансцендирование семиосферы.....	124
§ 3. Логос как привнесение смысла в семиотическое пространство.....	156
<b>ГЛАВА ТРЕТЬЯ. Семиософия как центр самоорганизации семиосферы</b>	
§ 1. Модели коммуникации в контексте философии семиотики.....	172
§ 2. Модель семиотического пространства.....	203
§ 3. Параллели с брахманистской философией.....	214
§ 4. Философия имени с точки зрения философии семиотики.....	231
§ 5. Экзистенция и семиосфера.....	254
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</b>	<b>260</b>
<b>БИБЛИОГРАФИЯ.....</b>	<b>265</b>

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность исследования.** Актуальность нашего исследования имеет в значительной степени проективный характер. Данная работа – проект такой дисциплины, как философия семиотики, или семиософия. Сама семиотика (семиология) задумывалась Ф. де Соссюром как проективная наука. Р. Барт предлагал такую проективную дисциплину, как артрология (наука о членении), которая должна была вобрать в себя семиологию и таксономию. Причем, говоря о семиологии и таксономии, Р. Барт имел в виду, что это – во многом не состоявшиеся проекты. Замысел Р. Барта в существенной мере реализовался в проективной дисциплине Ж. Деррида – грамматологии (науке о письме). Мы знаем о философско-научных проектах логического позитивизма и философии лингвистического анализа. Такие современные трансдисциплины, как семиотика и синергетика, представляют собой скорее чрезвычайно плодотворные эпистемологические проекты, чем сложившиеся, институционализованные формы научного знания. Нам представляется, что именно проективное знание, основанное на исследовательском риске, жажде новизны (в контексте остранения в интерпретации русских формалистов), ломке традиции, изобретении нового языка, является наиболее мощным генератором смыслов. В наше время философским обоснованием проективного знания занимается М. Эпштейн. Чем же отличается философия семиотики от собственно семиотики? Семиотика – наука, семиософия – проективный раздел философии (возможность такого раздела). Философия семиотики вырастает из семиотики. Семиотика дорастает до философских обобщений в теории семиотического пространства (семиосферы) Ю. М. Лотмана, которого следует признать основоположником философии семиотики. Если семиотика рассматривает законы функционирования знаковых систем, то философия семиотики занимается онтологией знака (текста), анализирует гносеологические

возможности знаковости, осмысляет семиотическое в его отношении к внесемиотическому и т. п. В СССР в 1960 – 70 гг. изучались гносеологические аспекты семиотики, но они были ограничены методологическими установками марксизма-ленинизма. Плодотворные линии семиотических штудий действовали в таких очагах научной культуры, как тартуско-московская семиотическая школа и московский методологический кружок. Для этих школ была характерна идеология так называемой «внутренней эмиграции». В этом контексте было создано множество интереснейших интерпретаций культуры и частных ее локусов, но не было создано «большой», фундаментальной семиотической теории. Исключением является концепция семиосферы Ю. М. Лотмана. Но это – только штрихи и наброски, хотя и очень значительные. Развитие теории семиотического пространства – дело чрезвычайно актуальное как для семиотики, так и для философии семиотики. Наша работа не претендует на столь фундаментальное теоретизирование. Нашу задачу мы видим в размышлении над возможностями семиотического философствования, а также над возможностью/невозможностью семиософии. Мы хотим только наметить те траектории, по которым может двигаться мысль, имеющая философско-семиотический модус. Мы смеем надеяться, что умозрение по поводу гносеологических возможностей философии семиотики и возможности самой семиософии может служить некоторым подспорьем для дальнейшей теоретической работы над построением цельного дискурса о семиотическом пространстве. Аристотель отдавал явное предпочтение действительности, актуальности перед возможностью. Эта ориентация на действительность сохранялась в западной философии вплоть до постструктурализма. Нам кажется, что для современного философского мышления, как это ни парадоксально звучит, возможность актуальнее самой актуальности. Философия семиотики не существует, а, может быть, и не будет существовать в философском дискурсе как форма цельного знания, но размышления о гносеологических возможностях семиософии и

самой семиософии как гносеологической возможности необходимы для самосознания человека, погруженного в толщу культуры, обусловленного культурой, имеющей тотально знаковый характер.

**Цель и задачи исследования.** Цель исследования состоит в разработке нового направления исследований – философии семиотики, а также в осмыслении ее гносеологического потенциала.

Для достижения этой цели мы поставили перед собой несколько задач:

1. Построение новой модели знака как единства означающего, значения и означаемого в контексте семиотики, эпистемологии и логики.
2. Обоснование необходимости четырех дополнительных типов семиотических отношений – семиокосмологических, автосемических, архисемических и транссемических (по отношению к трем традиционным – синтактическим, семантическим и прагматическим).
3. Описание и объяснение характера возможных отношений семиозиса к внесемиотической реальности.
4. Интерпретация возможностей трансцендирования семиотического пространства.
5. Определение функциональной роли философии семиотики в автокоммуникации семиосферы.

**Объект исследования.** Объектом нашего исследования является семиотическое пространство в его отношении к гипотетическому внесемиотическому миру.

**Предмет исследования.** Предмет нашего внимания – гносеологический потенциал философии семиотики как центра самосознания и самотрансцендирования семиотического пространства.

**Методологическая и теоретическая основа исследования.** В работе использованы возможности различных методологий. Мы отталкивались от

структурно-семиотической методологии в том виде, в каком она сложилась в русле тартуско-московской семиотической школы. В первую очередь мы имеем в виду труды Ю. М. Лотмана. Очень значимы для методологии нашего исследования имена Б. А. Успенского, Вяч. Ив. Иванова, В. Н. Топорова, А. М. Пятигорского и др. Вместе с тем был учтен опыт французских структуралистов – К. Леви-Строса, М. Фуко, Р. Барта и нек. др. Мы испытали также влияние Ж. Деррида, Ю. Кристевой и нек. др. постструктуралистов, хотя традиционная структуралистская позиция нам намного ближе. Мы отдаем решительное предпочтение имманентизму и холизму структурализма перед интертекстуальной расплывчатостью постструктурализма, хоть и имеющей неоспоримое эстетическое значение. Из современных философских методологий нам ближе всего концептивизм, или конструкционизм, М. Эпштейна и Г. Л. Тульчинского. На наш взгляд, книга М. Эпштейна «Философия возможного» является настоящей революцией в современном философствовании. Ее прекрасно дополняет «Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности» Г. Л. Тульчинского. Большой интерес также представляет докторская диссертация по философии Ю. М. Романенко «Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания». Нельзя также не упомянуть о замечательном философском опыте И. П. Смирнова «Человек человеку – философ». Нам представляется, что структурно-семиотическая методология является наиболее адекватной и хорошо разработанной для изучения (структурного анализа) текстов культуры. Но, по сравнению с ней, концептивизм обладает методологической креативностью. Структурализм реконструирует смыслы, содержащиеся в знаковых системах. Концептивизм, обращаясь к внешнему культурному пространству или же занимаясь интроспекцией, делает акцент на порождении новых смыслов, что является наиболее ценным в этой методологии. Философско-научный текст – такое же творчество, как и

художественная литература, искусство и т. п. Помимо семиотики, мы ориентировались также и на синегретику (гуманитарный аспект). Мы полагаем, что автокоммуникация культуры (семиосферы) и есть ее самоорганизация.

**Методы исследования.** В работе были использованы такие методы, как структурно-типологический анализ (применительно к научно-философским концепциям), структурно-семиотический анализ, теоретическое моделирование, культурно-историческая интерпретация, деконструкция, концептирование (конструирование новых концептов), а также структурно-функциональное объяснение, классификация и семиотическое описание.

**Персоналии.** Среди имен философов и ученых, оказавших непосредственное влияние на написание текста диссертации, необходимо упомянуть Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, А. М. Пятигорского, М. К. Мамардашвили, В. Б. Шкловского, Ю. Н. Тынянова, В. Я. Проппа, В. А. Подорогу, И. П. Ильина, Ю. С. Степанова, В. П. Руднева, М. Н. Эпштейна, Г. Л. Тульчинского, Ю. М. Романенко, И. П. Смирнова, В. Е. Еремеева, А. Б. Ровнера, а также Р. Генона, М. Элиаде, К. Наранхо, Я. Мукаржовского, К. Леви-Строса, У. Эко, М. Фуко, Ж. Деррида и, особенно, П. Д. Успенского.

**Информационная база исследования.** В качестве научных источников в нашей работе были использованы издания трудов отечественных и зарубежных философов и ученых, научные монографии, статьи в научных журналах, материалах конференций, университетских научных сборниках.

**Научная новизна исследования.** В работе поставлена проблема соотношения семиотического и внесемиотического в онтологическом ключе. Эта проблема ставилась Ю. М. Лотманом, который склонялся к тому, что семиозис может контактировать только с семиозисом, нередко отождествляемым с не-семиотическим миром. То, что интерпретируется

как внесемиозис, по Ю. М. Лотману, на самом деле является иносемиозисом. Мы сейчас имеем в виду не семантику знака (хотя это тоже – частная сторона проблемы; этот вопрос рассматривали еще Ф. де Соссюр, Ч. Пирс и Г. Фреге, не говоря о средневековых схоластах и стоиках), а отношение семиотического пространства (семиосферы) к внесемиотической реальности. Ю. М. Лотман практически отождествлял понятие феноменального мира с семиотическим пространством. Постструктуралисты (Ж. Деррида и др.) также близки к этому, хотя они, в отличие от Ю. М. Лотмана, и не признают идеи целостности семиосферы.

Новизна нашего подхода к данной проблеме заключается в том, что, разделяя со структуралистами идею целостности семиотического пространства (структуралистский холизм), мы обосновываем необходимость внесемиотической реальности для наличия и функционирования семиозиса. Семиосфера бытийствует постольку, поскольку она означает, обуславливает истинное, не-знаковое бытие. Необусловленное бытие является трансцендентным для человеческого мышления, обусловленного, закодированного языком. Всякая вещь не знакова. Вещь как таковая (вне языковых интерпретаций) недоступна дискурсивному, языковому сознанию. Отсюда вытекает проблема трансцендирования семиотического пространства.

Мы считаем, что архаические аскетические психофизиологические практики, такие, как йога, вели к трансцендированию семиозиса. Освобождение (*мукти*) в брахманизме можно интерпретировать как освобождение (путем медитации, *дхьяны*) сознания от дискурсивности.

Возможны и «светские» пути преодоления знаковости. Основным средством высвобождения смысла (который мы мыслим как не-семиотическую сущность, в отличие от значения, означаемого (экстенционального и интенционального), семантики, содержания, концепта) в динамике культуры, на наш взгляд, является остранение – эстетическая категория, разработанная русскими формалистами (авторство

принадлежит В. Б. Шкловскому). Формалисты полагали, что остранение радикально обновляет художественную форму, и это способствует функционированию искусства как искусства, оберегая его от превращения в массовую культуру.

Мы развиваем точку зрения, согласно которой остранение (отчасти и деконструкция, которая имеет много общего с остранением) является универсальным механизмом расшатывания семиосферных структур, который позволяет обусловленному (семиотическому, дискурсивному) сознанию кратковременно, фрагментарно переживать опыт встречи с внесемиотическим бытием. Всякий раз, когда рацию (дианойа) переживает эстетический факт (остраненное видение текста), он, благодаря переключению из одной кодовой системы в другую (на момент этого перехода – лиминальность), соприкасается с бытием, или, что то же самое, внесемиозисом.

Семиотическое функционирование мы интерпретируем как квазибытие. Оно есть постольку, поскольку его нет как чего-то самобытного, автаркийного. В этом контексте мы сближаем, почти отождествляем такие понятия, как семиосфера и *майя* (ведическая философия).

Новизна нашего исследования заключается также и в том, что мы предлагаем рассматривать четыре дополнительных (по отношению к трем традиционно рассматриваемым – синтактике, семантике и прагматике) измерения семиозиса – семиокосмологию, автосемику, транссемику и архесемику (термины авторские). На наш взгляд, полноценное описание семиозиса возможно с позиций такого семеричного подхода к знаковым системам.

Мы предлагаем оригинальную тернарную модель знака, который мы рассматриваем в качестве единства означающего, значения (системы отношений между означающим и означаемым) и означаемого (интенционального и экстенционального). Смысл, с нашей точки зрения, в

структуру знака не входит. Смысл в нашей интерпретации представляет собой внесемиотические пустоты в семиосфере, позволяющие семиотическим процессам функционировать, т. е. обеспечивающие семиометаболизм.

Мы строим модель семиотического пространства, в которой возможны привнесение смысла в семиосферу (логос) и трансцендирование смыслом семиотического пространства (гнозис).

**Практическая значимость исследования.** Диссертация имеет теоретический, а не научно-прикладной характер. Тем не менее основные положения нашего исследования могут быть использованы в методике преподавания философии, семиотики, лингвистики и литературоведения. Помимо этого, наша концепция некоторым образом может быть применена к выработке индивидуальных стратегий коммуникации в современном социуме. Но основное практическое значение состоит в осмыслении характера функционирования семиотического пространства, фактически, среды нашего обитания. Для того чтобы ориентироваться в нашем семиоценозе (по аналогии с биогеоценозом), мы должны стремиться понять смысл и механизм обусловленности нашего сознания семиозисом. Нам кажется, что достойная человека цель – осмысленное существование в семиосфере, которое необходимо предполагает осознание качественного отличия сознания (*нуса*) от семиозиса.

**Апробация результатов исследования.** Основные положения, развиваемые в диссертации, были представлены в следующих работах:

Интегральная поэтика Н. С. Гумилева. Семиотика акмеизма: Монография. – Барнаул: Изд-во БГПУ, 2002. 138 с.

Возможна ли философия семиотики? // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Сборник научных трудов кафедры философии МПГУ. Выпуск XXIII. – М., 2003. С. 231 – 234.

Метафизика семиосферы // Языковое бытие человека и этноса: психолингвистический и когнитивный аспекты. Выпуск 7. – М., 2004. С. 258 – 263.

О четырех дополнительных измерениях семиозиса (тезисы) // Научные труды МПГУ. Серия: Социально-исторические науки. Сборник статей. – М., 2005. С. 626.

Философские перспективы семиотики // Научный Вестник МГТУ ГА. № 95 (13), серия История, философия, социология. – М., 2005. С. 239 – 242.

О проблематичности прагматики // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Сборник научных трудов кафедры философии МПГУ. Выпуск XXVIII. – М., 2005. С. 239 – 242.

Семиотика и аксиология // Там же. С. 242 – 246.

Знаковость и майя // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Сборник научных трудов кафедры философии МПГУ. Выпуск XXIX. – М., 2005. С. 245 – 250.

О структуре понятия с точки зрения семиотики // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. Сборник научных трудов кафедры философии МПГУ. Выпуск XXX. – М., 2005. С. 255 – 258.

Семиотика как структурный центр семиосферы // Там же. С. 258 – 262.

Философия семиотики: Монография. – М.: АПКИППРО, 2006. – 172 с.

Состоялись также выступления на IX международных Кантовских чтениях в Калининградском государственном университете (22 – 24 апреля 2004 г.) с докладом «Феноменальный мир – семиосфера – майя», IV Российском философском конгрессе (Москва, МГУ, 24 – 28 мая 2005 г.) с докладом «Критика как деконструкция», принимал участие в VIII Общероссийской научной конференции «Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке» (Санкт-Петербург, СПбГУ, 24 – 26 июня 2004 г.).

**Основные положения диссертации, выносимые на защиту.** Структура знака имеет тернарное строение: означающее – значение – означаемое.

Значение представляет собой сложную систему отношений между означающим и означаемым. Понятие входит в структуру означаемого и имеет текстуальный характер. Оно выражено в описаниях и классификациях, содержащихся в языке. Объем понятия реализован в теоретических конструктах, порождаемых различными классификациями (научными, обыденными, мифологическими, поэтическими и т. д.). Объем понятия – это не класс предметов, а элемент классификации, класс как таковой (таксон, данный в языке). Бытие предмета трансцендентно любой классификации, любому дискурсу. Предмет не постигается в понятии и понятием. Концепт представляет собой инвариантную структуру таксона, которую можно реконструировать путем структурного анализа текста.

Для полноценных описания и интерпретации знаковых систем необходимо обращаться не только к синтактике, семантике и прагматике, но и к семиокосмологии (отношение знака к семиосфере как целому), автосемике (отношение знака к самому себе, связанное как с возможной эволюцией этого знака, так и с различными интерпретациями одного и того же знака), архесемике (отношение знака к коду) и транссемике (отношения подобия между знаками, не описываемые синтактикой).

Смысл не входит в структуру знака. Смысл не обусловлен семиозисом, но сам является условием функционирования семиосферы. Смысл – это информационные пустоты (топосы, не содержащие никакой информации) в семиотическом пространстве, делающие возможным семиотическую динамику, перемещение информации. Смысл может как трансцендировать семиосферу (гнозис), так и приводить (логос) в информационный мир из внесемиотического пространства.

Одной из возможностей человеческой экзистенции является трансцендирование знаковости, семиозиса, семиосферы. Эта возможность актуализируется путем концентрации внимания (медитативные практики типа йоги), путем веры (вера основана на абсолютном приятии какого-либо текста, являющегося священным для верующего; такое приятие

освобождает этот текст в феноменологической данности сознания от условности, а, следовательно, и знаковости) и путем остранения (речь идет о фрагментарном, кратковременном высвобождении из системы правил какой-либо дискурсивной практики при переходе в другую; в таком переходном (лиминальном) состоянии адресат находится в состоянии семиотической неопределенности, которая создает возможность для перехода от узнавания (семиотическая операция) к видению (встреча с предметом, не знаковая по своей природе).

Философия семиотики, или семиософия, как проективная, возможная дисциплина, является центром самоорганизации семиотического пространства. В семиософии семиосфера осознает свой тотально знаковый характер и проявляет волю к самотрансценденции.

**Краткое описание структуры диссертационной работы.** Диссертация состоит из трех глав. В первой главе «Философия семиотики как общая теория знаковости» говорится о структуре знака и типах семиотических отношений в перспективе философии семиотики. В первом параграфе «Семиотика как феномен трансдисциплинарного знания» теория знаков и знаковых систем рассматривается в контексте трансдисциплинарности и междисциплинарности, т. е. определяется положение семиотики в общей системе научного знания. Второй параграф «К вопросу о структуре знака» посвящен анализу концепций знакового строения, а также предлагается оригинальная модель знака. В третьем параграфе «Типология семиотических отношений» мы даем интерпретацию общепринятой системы семиотических отношений (синтактика, семантика, прагматика). В четвертом параграфе «О параллелях между семиотикой и схоластикой» рассматривается метафорическое сопоставление системы семиотических наук (синтактики, семантики и прагматики) и средневекового схоластического тривия (грамматики, диалектики и риторики), восходящее к Ч. Пирсу, Ч. Моррису и Ю. С. Степанову. В пятом параграфе «О четырех дополнительных измерениях семиозиса» мы предлагаем рассмотреть еще

четыре типа семиотических отношений (по аналогии со средневековым схоластическим квадравиумом – астрономией, арифметикой, геометрией и музыкой) – семиокосмологию, автосемику, транссемику и архесемику (термины авторские), без которых, на наш взгляд, невозможны полноценное описание и интерпретация семиозиса. Во второй главе «Смысл, гнозис и логос в перспективе семиотического пространства» названные в заглавии универсалии интерпретируются как внесемиотические сущности. В первом параграфе «Смысл как нессемиотическая сущность» говорится о смысле как о семиосферном вакууме, как о топосах абсолютного, необусловленного в семиосферном пространстве условности, конвенциональности. Во втором параграфе «Гнозис как трансцендирование семиосферы» говорится о высвобождении смысла из семиотического пространства. Данный процесс мы и именуем гнозисом. Третий параграф «Логос как привнесение смысла в семиотическое пространство» мы рассматриваем обратный процесс – нисхождение, эманирование абсолютного смысла в пространство обусловленности. Третья глава «Семиософия как центр самоорганизации семиосферы» посвящена определению структурно-функциональной роли философии семиотики в семиотическом пространстве. В первом параграфе «Модели коммуникации в контексте философии семиотики» рассматриваются, анализируются и комментируются модели коммуникации Р. О. Якобсона и Ю. М. Лотмана. Во втором параграфе «Модель семиотического пространства» анализируется и интерпретируется теория семиосферы Ю. М. Лотмана. В третьем параграфе «Параллели с брахманистской философией» сопоставляются со структурно-функциональной точки зрения такие понятия, как семиосфера и майя. В четвертом параграфе «Философия имени с точки зрения философии семиотики» содержится критика философии имени А. Ф. Лосева и предлагается авторская концепция соотношения имени и

вещи. Пятый параграф посвящен осмыслению проблематичности человеческой экзистенции в аспекте семиосферной обусловленности.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### ФИЛОСОФИЯ СЕМИОТИКИ КАК ОБЩАЯ ТЕОРИЯ ЗНАКОВОСТИ

#### § 1. Семиотика как феномен трансдисциплинарного знания.

Философия семиотики, или семиософия, представляет собой рассмотрение наиболее общих проблем теории знаковости. Вообще, семиотика сама по себе близка философии. Наука о знаках относится к так называемому трансдисциплинарному знанию, а эта сфера представляет собой пространство перевода с языка философии на язык науки и обратно.

Следует разграничивать трансдисциплинарную и междисциплинарную системы знаний. К междисциплинарным наукам относятся культурология, антропология, экология, космология и т. п. Культурология изучает культуру, составляющими которой являются искусство, религия, мифология, политика, идеология, мода и т. д. Все эти различные дискурсы исследуют различные дисциплины. Культурология является постольку междисциплинарной наукой, поскольку она обращается к объектам изучения различных наук, обобщая их. Она не обладает единством метода. То же самое можно сказать об антропологии, экологии и др. Трансдисциплина прежде всего формирует универсальный метод, который в принципе может быть применен к любому объекту изучения. К трансдисциплинарным наукам можно отнести семиотику, синергетику, кибернетику, теорию информации, общую теорию систем и нек. др. До уровня трансдисциплинарности доросла и структурная лингвистика. Надо также отметить, что междисциплинарные науки, как правило, заимствуют методологии из области трансдисциплинарного знания. Так, культурология активно использует структурно-семиотический, синергетический, психоаналитический (психоанализ тоже в каком-то смысле можно считать трансдисциплинарным образованием),

когнитивный (когнитивистика как наука, претендующая на трансдисциплинарность) и др. методы.

Надо сказать, что любая наука на наиболее абстрактном уровне обладает трансдисциплинарным потенциалом. Структуру научного знания упрощенно можно представить в следующем виде: теория – методология – методика – практика. Здесь мы движемся в нисходящем направлении – от абстрактного к конкретному. Первые два уровня можно отнести к абстрактному уровню, уровню представления, вторые два – к эмпирическому, уровню наблюдения и эксперимента. Обратите внимание, что естественные науки, как правило, движутся от эмпирики, фактов к теоретическим и методологическим обобщениям, а гуманитарные чаще начинают с чисто теоретических взглядов. Гуманитарию важно сначала развернуть точку зрения, представить наиболее общую систему взглядов на вещи и затем уже переходить к анализу фактов.

Согласно определенной точке зрения, популярной и в советской науке, уровень наивысших теоретических обобщений непосредственно граничит с философией и незаметно переходит в нее. Мы думаем, что между научным и философским знаниями функционирует дискурс трансдисциплинарности. Таким образом, можно представить следующую схему:

**ФИЛОСОФИЯ**



**ТРАНСНАУКА**



**НАУКА**

Наука всегда коммуницирует с философией опосредованно, через пространство трансдисциплинарности. На схеме также видно, что связь между показанными дискурсивными практиками двусторонняя.

Транснаука в первую очередь представлена семиотикой и синергетикой. Эти две «супердисциплины» ассимилировали опыт других транснаук. Между семиотикой и синергетикой существует скрытая конкуренция, причем в последнее время определенно побеждает синергетика, теория самоорганизации. Семиотика как наука возникла на пересечении трех дисциплин – кибернетики, теории информации и структурной лингвистики. Причем чувствуется доминирование в данной связи дискурса структурной лингвистики. Все же следует признать, что «отцом» семиотики был Ф. де Соссюр, а не Ч. Пирс. Пирс практически отождествлял семиотику с логикой, а де Соссюр сконструировал принципиально новую парадигму исследования, легшую в основание новой науки о знаках и знаковых системах. Конечно, он сделал это в рамках лингвистики, но у него также встречаются прогнозы семиотики именно как транснауки. По де Соссюру, структурная лингвистика должна входить в состав общей теории знаковых систем. В качестве источников синергетики также можно назвать кибернетику и теорию информации. Но вместо структурной лингвистики, опыт которой практически не был учтен теорией самоорганизации, в качестве третьего компонента следует назвать системный анализ. Конечно, семиотику и синергетику нельзя сводить к синтезу названных выше наук, но разница между теориями коммуникации и самоорганизации очень хорошо демонстрируется выбором и предпочтением одной дисциплины перед другой. Семиотика отдает предпочтение структурной лингвистике, синергетика – системному анализу. В общем-то, семиотика и есть развитие структурной лингвистики, а синергетика – системного анализа. Семиотика есть переход к трансдисциплинарности со стороны гуманитарных наук, синергетика – со

стороны естественных. Понятно, что структурная лингвистика обнаруживает свою гуманитарную основу, а системный анализ – естественную.

Философско-методологическая роль структурализма состояла в том, что он распространил методы структурной лингвистики с изучения естественного языка на любые культурные феномены и на культуру в целом. Причем структурализм целенаправленно стремился не выходить за границы интерпретаций культуры. Семиотика, сформировавшись как самостоятельная дисциплина в 1970-е гг., взяла на вооружение структурную лингвистику, творчески переработанную структурализмом. Для семиотики не характерно рассмотрение естественнонаучных проблем. Исключение составляют проблемы зоосемиотики, сориентированные на поведение высших животных. Зоосемиотика представляет собой раздел этологии – науки о поведении животных.

На наш взгляд, существование знакового поведения у животных выглядит в высшей степени проблематичным. Дело в том, что животные, конечно, постоянно обмениваются сигналами, в т. ч. и беспозвоночные. Но между знаком и сигналом существует огромная разница. Для того чтобы сигнал стал семиотическим явлением, т. е. знаком, он должен принадлежать к некоторой грамматике, к некоторому языку. Конечно, мы можем предположить наличие языков у животных. Но языком в полном смысле этого слова мы можем считать только знаковую систему с зафиксированными грамматикой и словарем. Минимумом является наличие алфавита. Из сказанного ясно, что речь идет о языках с развитой письменностью. Между тем мы знаем, что существует (и существовало) огромное количество бесписьменных языков. Все же, видимо, язык начинается с письма в постструктуралистском смысле этого термина. В этой связи следует отметить исключительно важное эвристическое значение трудов Ж. Деррида с его приматами письма и грамматиологии – науки о письме. Действительно, наука о языке, да и вся система наук о

культуре, как, впрочем, и семиотика, это прежде всего – грамματοлогия. Одних акустических данных (или, скажем, жестов) явно недостаточно для верификации и дефинирования знаковых систем. Необходима возможность сверки того или иного высказывания (синтагмы) с письменно зафиксированным канонem (алфавитом, словарем, учебником). Устные языки имеют больше общего с сигнализацией высших животных (которая иногда имеет невероятно сложный характер), чем с письменными языками. Речевая деятельность тогда становится языком, когда она начинает генерировать автоописания, которые требуют письменности. Автоописание является следствием самосознания системы. Некая упорядоченность становится системой тогда, когда она осознает себя в качестве самостоятельного целого, состоящего из элементов и отношений между ними. Мы полагаем, что знаковые системы функционируют только в границах культуры, т. е. в природе нет семиотических явлений.

Системный анализ возник в физико-математической научной среде, постепенно распространяя свою методологию на более широкий круг явлений – биологические системы, а затем и на общественные явления. Сейчас системный анализ, преобразованный синергетикой, успешно применяется в изучении общего механизма культуры, языка, искусства, психологии и др. гуманитарных сфер. Если семиотика ограничивается культурой, то системный анализ и синергетика подчеркивают общность естественных и искусственных процессов. Может быть, с этим (с большим универсализмом, который в большей степени соответствует современным глобальным проектам) связаны и большая популярность и актуальность синергетики в современной научной парадигме.

Семиотика (и метасемиотика) – трансдисциплинарная наука, в то время как семиософия претендует на философский статус. Философия семиотики – это взгляд на семиотику со стороны предполагаемого внесемиозиса. Существование внесемиотической реальности мы можем только предполагать, ибо погружены в культуру, тотально знаковую среду,

и наше «как бы сознание» полностью определяется ею. Но очень важно, что культура, сам язык, семиозис оставляют возможность существования внесемиозиса.

Философия семиотики начинается с учения о семиотическом пространстве, семиосфере. В этом смысле основателем семиософии следует признать Ю. М. Лотмана. Следующий шаг – обоснование существования внесемиозиса, т. е. семиотически необусловленного мира. Причем следует иметь в виду, что постулирование семиосферы также возможно только с позиции внезнакового пространства. Понятно, что исследователь находится внутри семиосферы, но он совершает чрезвычайно сложный мыслительный акт – он предполагает существование внесемиозиса (который может быть иносемиозисом) и проецирует собственную точку зрения в топологию внесемиотического. Таким образом формируется виртуальный наблюдатель, функционирующий в гипотетическом, возможном не-знаковом пространстве. Этот сложнейший акт осуществляется автоматически, как только мыслитель вознамерится говорить о семиотическом пространстве как автономной целостности. Ясно, что охватить контуры и, разумеется, содержимое семиосферы возможно только со стороны. Для этого необходима интеллектуальная смелость умозрителя вообразить, что он может находиться по ту сторону языка. Третий шаг – внимательное рассматривание семиосферы из внесемиотического пространства и обнаружение ее иллюзорности. В дальнейшем, как можно предположить, надобность философии семиотики отпадает.

Концепция семиосферы представляет собой производную сферного подхода. Сферный подход можно рассматривать как эволюцию подхода системного. Мы предлагаем следующую линию развития концептуальных обработок целостностей: системный метод → структурный метод → сферный метод.

Системный метод работает с относительно изолированными системами. Это – отдельные экосистемы, экономические формации, модели естественных и общественных процессов, организмы, предприятия, коллективы и т. п. В системных штудиях в неявном виде присутствует представление о первичности элементов и о вторичности отношений между ними. Элементы доминируют над отношениями. Например, туристическую группу вполне можно рассматривать в качестве системы. Элементами в ней являются различные люди, часто ранее не знакомые друг с другом, оказавшиеся в сходных условиях. Между ними возникает некоторая система отношений. Между тем, считается очевидным, что элементы (туристы) сохраняют свою самоидентичность и после того, как поход окончен. Т. е. оказавшись в совершенно другом контексте, они не перестают быть сами собой. Элемент существует как до своего вхождения в функционирующую систему, так и после. Элемент может переходить из одной системы в другую, сохраняя свои инвариантные качества. Элементы в системном подходе выступают как значительно более постоянные единицы, нежели изменчивые отношения.

Такой подход совершенно невозможен в структурной методологии. В структуральном методе отношения играют куда более важную роль, чем элементы. Можно сказать, что элементов как таковых в структурном методе не существует. То, что видится неискушенному наблюдателю как элемент, на самом деле является пучком отношений. Каждое отношение представляет собой структурную функцию, которая тоже мыслима только по отношению к другим отношениям (функциям) и к структурному целому. Конечно, и структуралист считает участников похода обычными людьми, а не пучками функций, которые не могут оставаться верны себе при сдвиге контекста, но это только говорит о том, что туристическая группа не является структурой в полном смысле этого слова. Наиболее ярким примером структуры является художественный текст. Он состоит из множества уровней – языковых (графика, фонетика, лексика, синтаксис) и

сверхъязыковых (ритмика, композиция, сюжет, образная система). На каждом уровне присутствуют разнопорядковые элементы – буквы (графемы), звуки (фонемы), слова (лексемы), предложения (синтагмы), ритмические (метрические) единицы, композиционные (архитектонические) сегменты, образы (эйдосы). (В скобках указаны единицы языка, вне скобок – речи. Предполагается, что текст имеет двухипостасное функционирование – языковое и речевое.) Но ни один языковой элемент не обладает самоидентичностью. Возьмем, к примеру, слово. Значение слова в тексте раскрывается только в отношении к другим словам данного текста, а также ко всем другим уровням произведения и ко всему тексту в целом. Значение слова в поэтическом тексте очень существенно отличается от общесловарного значения этого же слова. Вернее сказать, что значение того или иного слова не выходит за границы текста. Значение слова «жираф» в одноименном стихотворении Н. С. Гумилева существует только в этом поэтическом тексте и ни в каком другом. Поэтическое слово и литературное слово, даже если они и совпадают графически и фонетически, – это не разные значения, восходящие к одной и той же лексеме, это – совершенно различные слова. Более того, это – слова из различных языков. Правда, мы можем рассматривать стихотворение Гумилева как некое самодостаточное целое, и тогда значение слова «жираф» будет одним, а можем и рассматривать данное стихотворение в контексте цикла «Романтические цветы», и тогда значение слова будет существенно иным. Значение слова зависит от выбора контекста. Все это ясно применительно к гуманитарным наукам и объектам их изучения. Попробуйте применить структурный подход к естественным объектам – результат окажется гораздо менее привычным.

Естественным аналогом текста является экосистема – биогеоценоз. Рассмотрим какой-нибудь вид животных, например, дикую утку огаря. Эта водоплавающая птица обитает в определенных биогеоценозах. С точки зрения описательной зоологии достаточно определенных

морфологических черт, чтобы идентифицировать эту птицу (определение вида по внешнему виду). С точки зрения системного анализа, эта птица является звеном в экологических отношениях в природном функционировании какого-либо водоема и околородного пространства (горная речка и ее бассейн) – она входит в цепь питания, участвует в круговороте веществ, видоизменяет рельеф (все животные, живущие в норах, участвуют в формировании характера земной поверхности). Тем не менее, данный вид птиц не рассматривается как нечто неотъемлемое от своего места обитания. Они могут адаптироваться к другим условиям, они могут содержаться в неволе, например, в зоопарке. При этом птица не теряет своей видовой идентификации. Это и разумно. Мы видим, что системный анализ признает относительную автономию элементов системного целого. В структурализме совершенно иной взгляд на вещи. Хотя структуральный метод не распространен в естественных науках, но если рассуждать структуралистски, биогеоценоз представляет собой организм, а все животные и растения, также как и неживые компоненты (минералы, почва, климат и др.), не сводимы к инвариантам систематики (видам, родам, семействам, отрядам, классам, типам, царствам), но представляют собой особенности «хитросплетения» экологических отношений. Они (например, животные) восходят к совершенно другим инвариантам – экологическим. Скажем, в биогеоценозе, географически удаленном от того, где обитает огарь, но в общих чертах подобном первому, сходную экологическую нишу занимает другой вид уток, например, какая-нибудь пеганка (существует несколько видов этих уток; все они довольно часто селятся в норах). И морфология и генетика здесь не при чем. Структурализм предлагает совершенно другой принцип классификации явлений. Конечно, морфология интересует структурный анализ, но только морфология структурного целого, а также отношения разнообразных форм к этому целому. Так что для структурной экологии (проективная наука) огарь, живущий в естественной для него экосистеме,

огарь, живущий в зоопарке, огарь, переселившийся из зоопарка в городской пруд – совершенно разные птицы, потому что они играют совершенно разные роли в биосфере. Структурализм мыслит не индивидами, могущими играть ту или иную роль в системе, а функциональными целостностями, в которых отдельные элементы могут и не проглядывать. (Здесь уместно вспомнить о структурном функционализме Т. Парсонса.) Все же следует указать и на ограниченность структурного подхода. Дело в том, что структурализм всегда имеет дело с относительно изолированными структурами. Так, он рассматривает различные тексты как самостоятельные целостности, функционирующие в общем механизме культуры. Конечно, различные структуры коммуницируют друг с другом, но при этом они не теряют своего самостоятельного характера. Между тем, любые сообщающиеся структуры могут быть объединены в структуру более высокого порядка. В данном случае все зависит от позиции наблюдателя. Наблюдатель же как прагматическая структура всегда вносит погрешности в систему наблюдения. Структурализм стремился к спекулятивной самодостаточности, и погрешности, связанные с процессом наблюдения (прочтения), его явно не устраивали.

В самом структурализме можно усмотреть две противоположные интенции – имманентизм и диалогичность. Имманентизм роднит структурные исследования с формализмом, диалогичность – с постструктурализмом. Имманентизм проявляет себя в добровольном ограничении исследователем самого себя в рамках анализа. Если литературовед ставит перед собой задачу не выходить в контекст, а остановиться на анализе внутренних закономерностей текста, мы имеем дело со структурным имманентизмом. (В качестве примера можно привести «Анализ поэтического текста» Ю. М. Лотмана.) Структурный диалогизм сосредоточивает свое внимание на культурных коммуникациях при сохранении идеи целостности общающихся структур. («Две «Осени»»

того же Ю. М. Лотмана.) Структурный диалогизм при последовательном методологическом расширении превращается в постструктуралистско-деконструктивистско-постмодернистский комплекс, «воспетый» И. П. Ильиным. Структурный имманентизм, распространенный на семиотическое пространство в целом, трансформируется в концепцию семиосферы. Так произошло в эволюции семиотической теории Ю. М. Лотмана.

Здесь следует сказать несколько слов об удивительном синтезе структурализма и космизма. Ю. М. Лотман сконструировал свою теорию семиотического пространства по аналогии с учением В. И. Вернадского о биосфере. Различие, причем очень существенное, состоит в том, что Лотман имел дело со знаковыми системами, а Вернадский – с естественными. Тем не менее эти системы, как и некоторые другие (этносфера Л. Н. Гумилева, концептосфера Д. С. Лихачева и др.), объединяются в рамках сферного подхода.

Сущность сферного подхода состоит в том, что он рассматривает явления только в отношении к пространству, к которому оно относится и которое понимается достаточно широко. Раскрыть сущность явления (дешифровать сообщение) – значит определить его положение в пространстве, в котором оно расположено. Понять текст – значит определить его топологию в семиотическом пространстве. Изучить образ жизни животного – значит описать его биосферный топос. Понять человека – значит обнаружить его место в антропосфере. Сущность явления задается топологической организацией пространства, в которое он помещен, и той пространственной нишей, которую он занимает.

Семиотика как наука сформировалась в методологическом контексте структурализма. Она имела структурный характер. Далее она преобразовалась в интертекстуальную семиотику деконструктивизма. Начиная с работ Ю. М. Лотмана о семиосфере она приобрела сферный характер.

Сферный характер семиотики предопределяет возможность создания философии семиотики. Структурализм есть методологическое преодоление системности, сферизм есть преодоление структурности, семиософия создает предпосылки (вернее было бы сказать, подбирает ключи) преодоления знаковости. В семиотике культура осознает свой знаковый характер, в семиософии семиотика осознает свою иллюзорность. Теория семиосферы есть акмэ науки о знаках и вместе с тем начало ее саморазрушения.

Между тем следует отметить, что сама семиотическая доктрина далека от теоретического и методологического завершения. Многие семиотические связи игнорируются в семиотической теории или не получают автономного знакового статуса. Мы знаем, что Ч. Моррис увидел аналогию между тремя разделами семиотики – синтактикой, семантикой и прагматикой и тремя составляющими схоластического тривия – грамматикой, диалектикой и риторикой. Мы же предлагаем рассмотреть схоластический квадрий – арифметику, геометрию, музыку и астрономию и провести параллели с четырьмя предлагаемыми дополнительными семиотическими дисциплинами – архесемикой, транссемикой, автосемикой и семиокосмологией.

Архесемика исследует отношения между текстами и кодами. Такие отношения давно и плодотворно изучаются (К. Леви-Строс, Вяч. Вс. Иванов, В. Н. Топоров и др.), но так и не получили своего классификационного статуса, т. е. попросту не были названы, терминологизированы. Между тем они не сводимы к синтактике, семантике и прагматике. Любой текст восходит к нескольким кодам (для его дешифровки надо знать несколько языков), и к тому же он генерирует внутренний код. Понятия внешнего и внутреннего кодов являются новационными в семиотике. Код есть язык с редуцированной синтагматикой. Например, одним из кодов художественного текста является национальный язык, на котором он написан. Для того чтобы

просто прочитать текст, нужно знать, скажем, русский язык. При этом имеется в виду именно парадигматическая организация языка. Чтобы реализовать в процессе чтения ту или иную синтагматику (речевую последовательность), нужно свободно владеть парадигматикой (системным потенциалом) данного языка. Т. е. архесемика текста – это система отношений, возникающая между линейной, повествовательной организацией (синтагматикой) текста и некоторым множеством кодов, на которые данный текст сориентирован. Можно сказать, что архесемика – это парадигматико-синтагматические отношения. Подобие между архесемикой и арифметикой имеет метафорический и отчасти мифопоэтический характер. При этом следует помнить о пифагорейских корнях арифметики («числа правят миром», «коды правят семиосферой»). Кстати, и подобия, усмотренные Ч. Моррисом, также метафоричны. В основе семиотического пространства лежат разнообразные бинарные, тернарные, кватернарные структуры, которые подобны числовым кодам в каббале, пифагореизме, схоластике, оккультизме.

Транссемика основана на отношениях соответствия. Имеются в виду не корреспонденции между мыслительными структурами и объективным миром (хотя и это тоже, но в совершенно другом ключе), а символические соответствия (партиципации Л. Леви-Брюля) мифологического и художественного характера. Это соответствия, на которых основаны поэтика символизма, мифологические модели мира. Все астрологические соответствия являются транссемическими. Созвездие соответствует определенным темпераменту, металлу, минералу, цвету, геометрической форме, божеству, растению, животному и т. п. Транссемические отношения играют очень важную роль в организации культуры (не только архаической), семиотического пространства. Эти отношения иррациональны, они исключают причинно-следственный характер, всякий детерминизм. Обыденное сознание на «добрых» 60 % «замешано» на транссемике. Это и суеверия, и приметы, и доверие гороскопам, и

прагматика гаданий, и многообразные слухи. Огромную роль играет транссемика в искусстве. Эстетика некоторых художественных направлений принципиально транссемична. Мы говорим о символизме, акмеизме, футуризме, имажинизме, супрематизме, метафизическом реализме и мн. др. Символизм возник как художественное манифестирование принципа соответствий. Наиболее ярко это проявилось у Бодлера:

## СООТВЕТВИЯ

Природа – строгий храм, где строй живых колонн  
 Порой чуть внятный звук украдкой уронит;  
 Лесами символов бредет, в их чащах тонет  
 Смущенный человек, их взглядом умилен.

Как эхо отзвуков в один аккорд неясный,  
 Где все едино, свет и ночи темнота,  
 Благоухания и звуки и цвета  
 В ней сочетаются в гармонии согласной.

Есть запах девственный; как луг, он чист и свят,  
 Как тело детское, высокий звук гобоя;  
 И есть торжественный, развратный аромат –

Слиянье ладана и амбры и бензоя:  
 В нем бесконечное доступно вдруг для нас,  
 В нем высших дум восторг и лучших чувств экстаз!

(Перевод Эллиса)

Отношения транссемики – это прежде всего отношения между символами и аллегориями. Символ мы можем определить как индуктивный транслогический образ, а аллессию – как дедуктивный. Транслокия – это так называемая «сверхзнаковость». Имеется в виду, что означаемое в символе трансцендентно означающему, и все-таки между ними имеется скрытая внеконвенциональная связь. В символе транслокия имеет индуктивный характер (в конечном раскрывается бесконечное), в аллегии – дедуктивный (наоборот). Транссемические отношения не являются разновидностью синтаксических отношений. Синтаксис ограничен определенной знаковой системой. Синтаксические связи функционируют в границах того или иного текста. Если какое-либо текстовое отношение отсылает нас к другому тексту, это уже – семантика. Если рассказывается анекдот о Шерлоке Холмсе и докторе Уотсоне, то означаемыми оказываются персонажи текста Конана Дойля. Даже цитаты и реминисценции имеют семантический характер. Но транссемика не является и семантикой. Семантика имеет более или менее конкретный характер. Всегда можно каким-то образом описать круг означающих. Причем понятно, в каких дискурсах, языковых играх, жизненных ситуациях, областях реальности распространяется ареал означаемого. В транссемике же такого описания сделать нельзя. Потому что тот или иной символ потенциально связан с бесконечным множеством символов из некоторой партиципационной цепочки. Это тоже очень важно. Символы и аллегии связаны друг с другом не хаотически, а согласно определенному структурному принципу, лежащему в основании той или иной традиции. Традиция здесь играет ключевую роль. Например, огонь в даосской традиции связан с тигром, востоком, иероглифом *ли*, определенным боевым действием и т. п. Огонь входит как в пятеричную систему элементов *у син*, так и в восьмеричную систему *ба гуа*, причем от вхождения в ту или другую систему значение данного символа качественно изменяется. Огонь в западной традиции связан со львом,

югом, саламандрой, апостолом Марком и т. п. Как правило, символ не существует отдельно, а входит в ту или иную символическую систему. Например, символ огня входит в кватернарную систему элементов (стихий) *земля – вода – огонь – воздух*. Существуют символические инварианты, которые могут наполняться различными вариативными значениями в разных традициях. Транссемика находится в определенной зависимости от прагматики. Читатель (прагматор) может воспринимать тот или иной знак как символ в том случае, если он склонен связывать его с некоторой символической традицией, а также обладает интуитивным чувствованием этого образа. Итак, еще раз проговорим, чем отличается транссемика от синтактики и семантики. Синтактика – это отношения между знаками внутри какого-либо текста. Если же в знаковой системе появляется символ (транслогический знак), он партиципационно связывается со всем множеством соответствующих символов, существующих в разнообразных текстах. Например, вино как символ любви к Богу, чрезвычайно характерный для суфийской поэзии (Хаям, Саади и др.), «всплывает» в лирике С. Есенина, хотя и в значительно трансформированном виде. Между этими образами существует транссемическая связь. Свами Йогананда обнаруживает множество соответствий между символическими мотивами (в том числе и вина) Омара Хайама и ведической литературой. Следует обратить внимание на отличие транссемики от интертекстуальности. Конечно, в мировой литературе (и, шире, культуре) существует множество устойчивых мотивов, топосов и архетипов, и между ними существует интертекстуальная связь. Но эта связь не обязательно является транссемической. К транссемике относится только сопричастность символов, аллегорий и метаболов. Это связано с тем, что транслогические знаки-образы связаны друг с другом отношениями, трансцендентными семиотическому пространству. Эти отношения не объяснимы семиотически. (Тогда как другие текстовые общности, подобия

обнаруживаются благодаря описанию формальных сходств.) Если мы изобразим семиосферу в виде листа бумаги (двумерная плоскость), нарисуем на ней различные геометрические фигуры и соединим их линиями, то эти линии будут символизировать синтаксические отношения. Допустим, лист с нарисованными фигурами лежит на столе, и рядом с ним находятся пластмассовые эквиваленты этих фигур. На листе нарисован квадрат, и рядом с листом лежит квадратик и т. д. Мы можем провести линии от нарисованных фигур к пластмассовым, и эти отношения будут являться семантическими отношениями. Заметьте, что все эти отношения выстраиваются в двумерном пространстве (на плоскости). Между всеми нарисованными фигурами устанавливается синтаксическая связь. Допустим, между некоторыми из этих фигур (скажем, между тремя из двадцати) существует связь символическая. Между этими тремя элементами будет существовать и обычная синтаксическая связь. Но транссемические связи будут проходить в третьем измерении, трансцендентном к плоскости. Мы можем прошить эти геометрические символы нитью, для чего потребуются совершать иглой движения в пространстве трех измерений. В данном случае нить будет подобна мысли, трансцендирующей семиосферу (плоскость). Например, мы можем соединить нитью крест и квадрат, так как они символизируют идею четверичности. Во многих мифологических, религиозно-мистических, эзотерических традициях крест и квадрат могут замещать друг друга. Существует, например, транссемическая связь между христианским крестом и «Черным квадратом» К. Малевича. Конечно, для того, чтобы соотнести фигуры с определенными традициями, нужно выходить в контекст. Но и это не обязательно. Можно придумать игру, в рамках которой те или иные фигуры по конвенциональным критериям будут соответствовать друг другу. Теперь о семантике. Семантика все-таки претендует на связывание знака с предметом. Хотя на самом деле не все

так просто. (Этот вопрос будет обсуждаться в дальнейшем.) Транссемика же включает в себя связи между знаками.

Конечно, можно возразить, что транссемика не заслуживает самостоятельного семиотического статуса и на самом деле является разновидностью синтактики. На это можно ответить указанием на то, что функция синтактики состоит в организации композиции текста на всех уровнях (языковых и «сверхязыковых»). Символы в тексте также выстраиваются композиционно, и в этом своем аспекте (композиционном) они синтактичны. В этой связи можно говорить о синтаксисе символов. Но индивидуальных символов не бывает. Идентифицируя какой-либо знак в тексте как символ, мы тем самым связываем его (знак) с определенной традицией обращения к этому символу. Это уже обращение к коду. Так может быть, транссемика есть разновидность архесемики, исследующей парадигматико-синтагматические отношения, отношения текстов к кодам, вариативного к инвариантному?

Приведем такой пример. Если мы смотрим какой-нибудь примитивный китайский фильм о боевых искусствах и видим, что один боец наносит другому прямой удар (неважно, рукой или ногой), а тот отражает его движением снаружи вовнутрь, то, зная код, мы понимаем, что в данном случае демонстрируется борьба стихий. Прямое движение означает стихию дерева, круговое движение снаружи вовнутрь соответствует стихии металла. Металл побеждает дерево. Борьба стихий является одним из уровней системы пяти элементов (*у син*) в даосско-конфуцианском натурфилософском комплексе. Итак, отношение конкретного движения к коду *у син* является архесемическим, а соответствие движения и стихии друг другу является транссемическим.

Транссемика подобна геометрии. В эзотерической традиции (герметизм, алхимия, магия и т. п.) системы символов изображаются, как правило, в виде геометрических фигур, между которыми как раз и наблюдаются транссемические отношения.

Автосемика есть отношение знака к своей собственной структуре. Это – автокоммуникация знака. Мы считаем, что знак (а любой знак можно рассматривать как знаковую систему и наоборот) можно рассматривать как потенциально самоорганизующуюся систему. Причем, в отличие от синергетической парадигмы, где организация и развитие (эволюция) оказываются синонимичными понятиями, мы настаиваем именно на самоорганизации. К самоорганизации способен любой знак; эволюция знака возможна лишь тогда, когда мы наблюдаем превращение прямого значения в переносное, а переносного – в символическое. Деградация знака – тоже чрезвычайно распространенное явление. Например, фиксируется одно из частных значений слова или даже оттенок значения, причем это значение может быть и переносным. Когда прилагательное «голубой» вызывает вполне определенные ассоциации у огромного количества носителей языка, это свидетельствует о языковой болезни. Самоорганизация знака, по сути дела, есть его адаптация к семиосфере. Автосемика подобна музыке, так как именно последняя в наибольшей мере способствует погружению в мир собственных переживаний.

Семиокосмология есть отношение знака к семиотическому пространству, семиокосмосу. Аналогия с астрономией очевидна.

Мы предполагаем, что только семеричное (синтактическое, семантическое, прагматическое, архесемическое, транссемическое, автосемическое и семиокосмологическое) описание знака, знаковой системы или же семиосферы может быть полным.

Семиотика является структурным центром семиосферы, т. к. теория знаковых систем проявляет себя как зона самоосознания семиотическим пространством своего собственного характера. Многообразные дискурсы (религия, мифология, искусство, философия, наука, идеология, мода и т. д.) репрезентируют различные качества семиосферы, но только семиотика обнажает тотальную условность «мира, в котором мы живем». То, что мы существуем (функционируем) не в природе, а в семиосфере, не

нуждается в обосновании. Все, что мы можем сказать или помыслить («внутренняя речь») о природе, есть лишь «набор фраз», система высказываний. В своем опыте мы сталкиваемся только с моделями природы, обусловленными современной научной картиной мира. Население, по тем или иным причинам изолированное от научных представлений о природе, руководствуется различными натурфилософскими, мифопоэтическими моделями. Об этом еще будет идти речь ниже. Семиотика достигает своего наивысшего развития в учении о семиосфере (Ю. М. Лотман). Но можно сказать и иначе. Семиосфера эволюционирует, достигая степени самосознания, которая проявляется в генерации концепции семиотического пространства. Субъектом эволюции является само семиотическое пространство. Семиосфера – саморазвивающийся организм. Тот факт, что знаковое пространство на определенной стадии своего развития осознает свои единство, целостность и семиотическую тотальность, находит выражение в конкретных научных и философских текстах, утверждающих концепцию семиосферы. Так что автором идеи семиотического пространства является само семиотическое пространство. Вообще, семиосфера является единственным автором в обусловленной реальности. Этот автор – условная фигура, так же как условно все семиотическое. Может быть, настоящим автором является Бог. Если же вспомнить высказывание «дьявол – обезьяна Господа Бога», семиосфера становится подобна «отцу лжи». И это не случайно. *Ложь* и *логос* – этимологически однокоренные слова. Отсюда и «мысль изреченная есть ложь», т. е. любое слово, любое высказывание (комбинация слов) есть ложь. Любую знаковую систему мы можем воспринимать как единый знак (единый в своей двойственности). Семиосфера – знаковая система. Если мы будем относиться к ней как к знаку, она будет подобна слову, т. е. логосу. Слово амбивалентно. Если оно обращено своим смыслом к внесемиозису, оно есть Логос – божественный разум, слово Божие. Слово – это не только знак, это еще и

орудие трансцендирования семиозиса. Им можно воспользоваться как космическим кораблем, для того чтобы выйти за пределы атмосферы (семиосферы). Если же слово обращено (интенцировано) к «миру брэнному» (семиосфере), оно является логосом – просто знаком, чистой условностью, фикцией. Нам кажется весьма привлекательным объединить представления Л. Витгенштейна о языковых играх и ведической концепции творения как *лилы* – космической игры. В таком случае семиосферу можно рассматривать как языковую игру Абсолюта, который притворяется условным существом, т. е. попросту знаком, именем самого себя. Это – игровая интенция Абсолюта, состоящая в отчуждении собственного имени от своей сущности.

Если семиотика – это самосознание семиосферы, то семиософия – зона самотрансценденции семиотического пространства. В эволюции, саморазвитии семиосферы самосознание с необходимостью предшествует самотрансценденции. Можно проследить основные стадии эволюции семиосферы: осознание своего отличия от природы → осознание своего частично знакового характера → осознание своей знаковой тотальности → осознание того, что знаковость сама по себе есть космическая иллюзия → намерение преодолеть свой семиотический удел → трансценденция семиозиса. Эти этапы будут последовательно охарактеризованы в монографии.

Естественный язык является первичной моделирующей системой. Культура как знаковая система – вторичная модель, что было прекрасно обосновано и продемонстрировано московско-тартуской структурно-семиотической школой. Саму семиотику, изучающую знаковые механизмы культуры, можно считать третичной моделирующей системой. Метасемиотика может претендовать на роль четверичной структуры. Этот ряд моделей, моделей моделей и т. д. весьма проблемен, и мы к нему еще вернемся. Но даже если оставить проблему в таком виде, философия семиотики не будет пятеричной моделирующей системой. Семиософия не

моделирует ни семиотику, ни метасемиотику, ни культуру, ни язык, ни природу. Философия семиотики есть попытка (может быть, безнадежная) освобождения от обреченности на моделирование в культуре (в семиосфере). Семиософия не может перестать быть текстом, системой текстов, разделом философии, дискурсом. Но это такая дискурсивная практика, которая видит смысл своей экзистенции в преодолении семиотического удела. Правильнее было бы говорить о структурно-семиотическом модусе существования. Структурный аспект представляет моделирующую функцию культуры, семиотический – коммуникативную. Моделирование и коммуникация не существуют друг без друга, но их союз основан на весьма тонких отношениях, которые мы рассмотрим позднее. Трансцендирование моделирования означает трансцендирование коммуникации и наоборот. Если в семиотическом пространстве возникает намерение трансцендирования знаковости, это говорит о том, что семиосфера в какой-то мере осознает свою кажимость, иллюзорность. Намерение трансцендирования семиотического принадлежит самой семиосфере. В «душе» семиотического пространства таится желание освободиться от собственной условности. Но это желание подталкивает семиозис к самоуничтожению. «Умереть для этого мира, чтобы родиться свыше». «Смерть автора», «смерть читателя», «смерть субъекта», «смерть хора», «смерть семиосферы» - все это фиктивные, бутафорские смерти, потому что здесь и умирать-то некому. Умиряют персонажи, актеры, режиссеры, причем оказывается, что режиссер – фигура еще более условная, чем любая из масок персонажа. И все же самотрансценденция семиосферы не есть самоуничтожение. Семиосфера не подлежит уничтожению, потому что ее нет, она «как бы» есть. Абсолют играет в семиосферу, потому что возможность условности, знаковости – одна из возможностей абсолюта, и она должна быть реализована, хотя бы и в виде игры. Смысл игры заключается в том, что тотально семиотическая реальность сама, без помощи трансцендентного должна осознать свой

игровой характер, свою иллюзорность. Процесс такого осознания и представляет собой семиософию.

**§ 2. К вопросу о структуре знака.** Семиотика определяется как наука о знаках и знаковых системах. Нередко отмечается, что знаковые системы изучены значительно лучше, чем собственно знаки. Например, Ю. С. Степанов пишет: «Семиотика находит свои объекты повсюду – в языке, математике, художественной литературе, в отдельном произведении литературы, в архитектуре, планировке квартиры, в организации семьи, в процессах подсознательного, в общении животных, в жизни растений. Но везде ее непосредственным предметом является *информационная система*, т. е. система, несущая информацию, и элементарное ядро такой системы – *знаковая система*. Каковы бы ни были такие системы – действуют ли они в обществе, в природе или человеке (его организме, мышлении и психике), - они предмет семиотики» (142, с. 5). И далее: «Ввиду того, что семиотика – как уже сказано – находит свои объекты повсюду, предпринимались попытки как-то классифицировать все знаки. Но они не привели к успеху: каких-либо общих знаков для, скажем языка, архитектуры, коммуникации животных и т. д. не обнаружено. Общность заключается в *принципах организации знаков*, а базовая ячейка этих принципов в языке – *высказывание*» (там же, с. 7). И, как отмечает В. П. Руднев в своем «Энциклопедическом словаре культуры XX века»: «Исчерпывающая теория З. на основе современных лингвистических и семиотических достижений так и не была создана, поскольку семиотика на протяжении XX века больше интересовалась не самим З., а последовательностью З. – *текстом* (см.)» (128, с. 145).

Ю. М. Лотман считал, что любой текст может быть рассмотрен как знак. В «Структуре художественного текста» он пишет: «В определенном отношении это так и есть: текст есть целостный знак, и все отдельные знаки общеязыкового текста сведены в нем до уровня элементов знака» (87, с. 34). Вообще, здесь существует обратная связь – знаковую систему

можно рассматривать как единый знак, а любой знак – как знаковую систему. Даже звук может быть рассмотрен как система, потому что он не существует как нечто изолированное, а реализуется как пучок отношений к другим звукам, соположенным с ним в речевом ряду.

Первые серьезные представления о структуре знака мы находим у Ф. де Соссюра. «Языковой знак связывает не вещь и имя, но понятие и акустический образ. Этот последний не есть материальный звук, вещь чисто физическая, но психический отпечаток звука, представление, получаемое нами о нем посредством наших органов чувств: он – чувственный образ, и если нам случается называть его «материальным», то только в этом смысле и из противопоставления второму моменту ассоциации – понятию, в общем более абстрактному» (141, с. 77 – 78).

Очень важным положением семиологии Ф. де Соссюра является указание на то, что означаемым следует считать не предмет, а понятие о предмете. Что же касается понятия «акустический образ», то оно грешит терминологической неточностью, характерной для всех психологических концептов. При этом складывается интересная ситуация. Ф. де Соссюр, несомненно, является предтечей структурализма, которому присущ антипсихологизм. Между тем швейцарский (французский по настроению) лингвист активно использует применительно к языку «плавающую» психологическую терминологию, напоминая при этом В. фон Гумбольдта, А. А. Потебню, а также Л. С. Выготского и его учеников. Ф. де Соссюр характеризует «акустический образ» как «психический отпечаток звука» (это выражение совершенно не несет никакой информации), «представление». «Представление» в языках науки и философии имеет два основных значения: 1) категория психологии восприятия, характеризуемая формированием единичного гештальта предмета в сознании; 2) представление как умозрение, спекуляция, противопоставляемое эмпирике. Ясно, что Ф. де Соссюр использует первое значение, противопоставляя его понятию (понятие как раз умозрительно,

спекулятивно, т. е. соответствует по своей природе представлению во втором значении). Вообще, в эстетике образ занимает промежуточное положение между представлением и понятием, Ф. де Соссюр же склонен синонимизировать образ и представление. Означающее («акустический образ») и означаемое (понятие) Ф. де Соссюр называет двумя моментами ассоциации. Конечно же, психологические ассоциативные связи (парасемантика) здесь не при чем. Имеется в виду ассоциация как один из этапов структурного анализа, а именно – нахождение связи между элементами структуры. Понятие «акустического образа» распространяется только на звучащее слово, но никак не на написанное, которое, безусловно, не менее важно, а, может быть, и более важно, как это показал Ж. Деррида в своей «О грамματοлогии» (36). Если все же работать с категорией образа, следует признать, что он скорее примыкает к структуре означаемого. Если мы имеем дело с фонетическим уровнем речи, то это будет звуковой образ, если с лексическим, то – словесный и т. д. Понятийность составляет неотъемлемую часть образности и относится скорее к содержанию, чем к выражению. Ведь не следует забывать, что звуковой образ (особенно в художественных текстах) теснейшим образом связан со словесными образами, композиционными, символическими и т. д., а это уже, безусловно, содержательные структуры. Между звуковым и, например, словесным образом связь органическая, смысловая, в то время как, по Ф. де Соссюру, между означающим и означаемым существуют только исключительно условные, конвенциональные отношения.

Ф. де Соссюра не устраивает применительно к означающему термин «имя». Это совершенно справедливо. Имя есть слово, а слово включает в себя, будучи знаком (единством означающего и означаемого), и означаемое, т. е. понятие.

Так что же является означающим? Мы полагаем, что означающее можно описать как систему правил артикуляции и письма. Естественно,

что эти правила постоянно нарушаются. Речевая деятельность проявляет себя как нарушение правил идеального языка.

Ф. де Соссюр определяет знак как «двустороннюю психическую сущность», что, несмотря на абсурдность подобного заявления, заставляет нас видеть в великом лингвисте одного из основоположников психолингвистики. Ф. де Соссюр дает бинарное определение знака, но он указывает на характер отношений между двумя элементами: «...Оба эти элемента теснейшим образом между собою связаны и друг друга притягивают» (141, с. 78). Это замечание очень важно, так как знаки часто путают с означающими.

«Двусмысленность исчезнет, если называть все три наличных понятия именами, связанными друг с другом, но вместе с тем взаимно противопоставленными. Мы предлагаем сохранить слово *знак* для обозначения целого и заменить термины «*понятие*» и «*акустический образ*» соответственно терминами «*означаемое*» и «*означающее*»; эти последние два термина имеют то преимущество, что отмечают противопоставление, существующее как между ними, так и между целым и ими как частями этого целого. Что же касается термина *знак*, то мы довольствуемся им, не зная, чем его заменить, так как обиходный язык не выдвигает никакого иного возможного термина» (там же, с. 78 – 79).

Конечно же, нет никакой необходимости заменять термин «знак» каким-либо другим, тем более что по Ч. Пирсу и Ю. М. Лотману знак есть прежде всего замена, замещение. Мы полностью согласны с Ф. де Соссюром в том, что «означаемое» и «понятие» практически и теоретически совпадают, хотя это далеко не бесспорно и, несомненно, вызывало и вызывает многочисленные нарекания. После появления гипотезы лингвистической относительности Э. Сепира и Б. Уорфа у сторонников совпадения «означаемого» и «понятия» появилось значительно больше аргументов для защиты своих взглядов. Но, в принципе, можно обойтись и без этой гипотезы.

Конечно, можно сказать, что слова *мать* и *mother* относятся к одному понятию. Но не надо забывать о том, насколько значение слова определяется языковым контекстом. На примере художественных текстов это было прекрасно продемонстрировано представителями московско-тартуской структурно-семиотической школы (русского структурализма), в первую очередь Ю. М. Лотманом, Б. А. Успенским, Вяч. Вс. Ивановым, В. Н. Топоровым, А. М. Пятигорским и др. Значение слова в художественном тексте в большей степени определяется структурой данного текста, нежели национальным языком, социальной или природной действительностью. Также можно сказать, что значение слова в языке в первую очередь определяется структурой данного языка. Стало быть, эквивалентные, адекватно переводимые слова различных языков формируют различные понятия, зависимые от грамматики, языковой картины мира, истории, артикуляции, лексикона этих языков. В первую очередь надо обратить внимание на то, что каждый язык формирует уникальную картину мира, и хотя между картинами мира различных языков выстраивается множество параллелизмов, все же невозможно представить себе, что в существенно разных моделях реальности (языках) функционировали бы идентичные понятия. Близость понятий обуславливается предметной областью, на которую спроецированы данные понятия, но это уже совсем другой вопрос. Нас сейчас интересуют не предметы, а понятия, которые соответствуют означаемым.

Вопрос в том, насколько может работать в современных филологии и философии языка и, конечно же, в семиотике термин «акустический образ»? Мы предлагаем вместо него использовать термин «артикуляция». Буквально этот термин переводится как «произношение». Мы понимаем артикуляцию шире – как способ выражения какого-либо содержания (любыми средствами, в том числе и письменными, графическими), соответствующий нормам означивания, принятым в данном дискурсе. Наличие двух основных значений – универсального и узкого – характерно

для многих лингвистических терминов, например, для «текста», «дискурса». Причем конкретное значение является собственно лингвистическим, тогда как наиболее общее выходит на философские позиции. Скажем, «дискурс» давно уже стал одним из основных философских терминов. «Дискурсивность» - это не просто термин, это – фундаментальная философская категория. То же самое можно сказать, разумеется, о «знаке», «знаковости».

Ф. де Соссюр говорит о двух основных принципах знака – произвольности и линейном характере означающего.

«Связь, соединяющая означающее с означаемым, произвольна, или, иначе говоря, поскольку под знаком мы разумеем целое, вытекающее из ассоциации означающего и означаемого, мы можем сказать проще: *языковой знак произволен*» (там же, с. 79).

Произвольность связи означающего и означаемого можно также обозначить как условность, конвенциональность. Мы можем сказать, что связь означающего с означаемым произвольна в той же мере, что и связь понятия с соответствующим ему классом предметов, что и структура высказывания, что и грамматика и сам феномен семиотического пространства. Мы все хорошо понимаем, что связи означающих с означаемыми, знаков с предметами носят произвольный, условный характер, но очень плохо понимаем, что такое самое условность. Между понятием и артикуляцией этого понятия нет органической, формальной связи. (В данном случае формальность не означает условности, а, наоборот, подчеркивает отсутствие формального, структурного, морфологического сходства (как в случае иконических знаков) означающего и означаемого. Произношение или написание слова формально не напоминает понятие о предмете, соответствующем данному слову. Слово как знак формально не соответствует связанному с ним предмету.) Но тем не менее язык устроен так, что определенные знаки связываются с определенными предметами. Является ли этот процесс

случайным? Наивная теория звукоподражания совершенно беспомощна, о ней не стоит и разговаривать.

Существует множество традиций, которые так или иначе объясняют органическую связь означающего и означаемого, слова и предмета. Как правило, такие теории считаются ненаучными (донаучными, вненаучными, псевдонаучными, откровенно шарлатанскими, безумными и т. д.). Подробное рассмотрение таких взглядов выходит за рамки данной работы. Но о них всегда надо помнить и отдавать отчет в том, что влияние подобных представлений на культуру колоссально. «Органические» теории могут иметь мифологический, мифопоэтический, эзотерический, художественный, обыденный и даже научный характер. Чего стоят одни мифонаучные концепции В. Хлебникова и Н. Я. Марра? К ним относятся либо как к оригинальным фантазиям, либо как к курьезам. Между тем эти культурные явления имеют давнюю традицию, они и являются рецидивами этой традиции. В западной традиции демонстрация органического соответствия означающего, означаемого и предмета ярче всего представлена в каббале. В основе таких представлений лежит так называемая тотальная семантизация. Речь идет о тенденции традиционного (традиция понимается в смысле Р. Генона) мышления к означиванию универсума и всех его элементов и отношений и, в связи с этим, наделению всех знаков и вещей смыслами. В мире нет ничего асемантического. Этот же принцип распространяется и на язык. С традиционной языковедческой точки зрения семантикой обладают только слова и фразеологизмы, остальное – комбинаторика. Но, например, в каббале семантикой обладают и буквы, и звуки, в магии семантикой обладают геометрические фигуры и т. п. Нет ничего незначимого. Такие представления теснейшим образом связаны с верой в существование единого сакрального языка. Структура такого архетипического языка исчерпывающим образом объясняет структуру мироздания и сам Абсолют. Иногда таким образом сакрализируются реально существующие языки,

например, иврит, санскрит. Иногда такие языки просто выдумываются, как, например, поступила Е. П. Блаватская с языком сензар, на котором якобы была написана «Книга Дзиан». (Причем такая фиктивность языка-основы нисколько не умаляет общекультурной значимости подобных феноменов, в которых выражается поистине неукротимое желание вернуться к Началам, Принципам, освободившись от суеты современности.)

Мы можем предположить, что существовал единый праязык. Возможно, это было несколько праязыков. Последняя точка зрения разделяется многими лингвистами. Даже если феномен праязыка – фикция и фальсификация, все равно – во многих языках и культурах существуют представления о языке-основе. Эти представления являются серьезными движущими силами семиозиса, ибо вырабатывают в общественном сознании определенное отношение ко множеству языков как вариациям архетипического дискурса-инварианта. Пускай археязык будет виртуальным, возможным, потенциальным, гипотетическим языком, все равно его присутствие ощущается очень сильно и довольно явно функционирует в культуре.

Можно предположить, что изначальный язык не был условным образованием. Допустим, существовала устойчивая формальная связь между планами означающего и означаемого. Мы знаем, что иероглифическая письменность имеет частично изобразительный, иконический характер. Такая разновидность знаков называется индексами. Существует несомненная пространственно-динамическая соотнесенность китайских иероглифов и положений тела, а также определенных движений. Изображаться могут также элементы ландшафта и т. д. Изобразительный (индексальный) характер имеют и буквы иврита. Буквы санскрита напоминают йогические асаны. В хатха-йоге есть такое понятие, как *виньяса* (букв. *связка*). Имеется в виду динамическая последовательность асан (положений тела). Одно положение тела плавно,

по определенным правилам, перетекает в другое. Виньяса выполняется для достижения определенного психофизиологического состояния. Если письменное слово есть последовательность букв, а каждая буква соответствует некоторой асане, то в целом мы имеем дело с изображением виньясы. Это говорит о том, что слово можно показать, выразить его в форме танца, ката (формального комплекса боевых движений), виньясы, сценического представления и т. д. В традициях йоги, цигун и т. п. с определенными положениями тела и движениями связаны определенные звуковые комплексы, например, мантры. Мы не будем далее углубляться в этот вопрос. Для нас важно, что неконвенциональная связь означающего и означаемого возможна. Если все существующие языки восходят к неким идеальным языку/языкам-основам, в которых существуют органические, формальные отношения между артикуляциями, понятиями и предметами, то это говорит о том, что в языках-вариантах (диахронических) органическая связь в дискурсивных структурах является атавистическим явлением. Но даже когда такие атавизмы отсутствуют, языковая органика чувствуется интуитивно, т. е. на уровне какого-то коллективно-культурно-языкового бессознательного (хотя автор деструктивно относится к категории бессознательного) мы ощущаем, что в языке и речи должно быть сущностное единство между различными аспектами семиозиса (выражение-содержание, означающее-означаемое, знак-предмет, артикуляция-понятие).

Ф. де Соссюр пишет: «Принцип произвольности знака никем не оспаривается; но часто гораздо легче открыть истину, нежели отвести ей подобающее место. Этот принцип подчиняет себе всю лингвистику языка; последствия его неисчислимы. Правда, они не обнаруживаются все с первого же взгляда с одинаковой очевидностью; только после многих блужданий можно их открыть и установить первостепенную важность названного принципа» (там же).

Может быть, в естественном языке дело так и обстоит. Но во вторичных моделирующих системах, например, в художественной литературе все складывается совершенно иначе. В художественном тексте нет ничего произвольного. Там все формально обоснованно, мотивированно. В работах Р. О. Якобсона, Ю. М. Лотмана и др. представителей московско-тартуской школы было убедительнейшим образом показано, что в произведении искусства нет ничего лишнего, случайного, произвольного, исключительно формального и условного. Любой элемент формы теснейшим образом связан с содержанием, причем связан органически. Между формой и содержанием текста выстраиваются строго определенные соответствия (допускающие большую свободу интерпретаций). Это не значит, что автор все рассчитал и рационально выстроил. Скорее, автор отдался на волю языка (для него более-менее стихийного), который все в тексте сообразовал согласно своим парадигматикам, кодам, структурным инвариантам, архетипам и т. п. Или, даже если опустить аспект языковой генерации текста, когда мы рассматриваем текст как замкнутую систему (что не исключает избирательной пропускной способности в обоих направлениях), мы исследуем его абсолютно независимо от авторских воли и намерений, мы видим, что в произведении как в автономной системе все организуется согласно внутренним упорядоченностям. Вообще, в любой отграниченной от фона и других образований системе формируются имманентные принципы, закономерности и структурные детали (факты). Все формальное в такой системе выражает определенное содержание, и связь эта далеко не условна. В блестящих анализах стихотворных текстов Ю. М. Лотмана продемонстрировано, что практически любой «формальный» элемент текста (ритмические детали, фонетические повторы, отступления от заданного ритма, система местоимений, особенности грамматики, пространственно-временные характеристики, композиционные сдвиги и т. д.) «выговаривает» определенное содержание,

без которого общий смысл текста был бы несостоятелен (88). Естественный язык является первичной моделирующей системой и выступает в качестве материала для создания вторичных моделирующих систем – художественных текстов, мифологий, религий, идеологий и т. д. То, что в обыденном языке может быть условным, во вторичной модели имеет глубоко обоснованный и мотивированный характер. Получается, что условность естественного языка претворяется в гораздо более сложноорганизованных языках в систему формально-содержательных коррелятов. Возможно, во вторичных моделирующих системах возрождается, реконструируется архетипический язык (возможности такого языка) с его не условными, а смыслообразующими связями означающего и означаемого.

Но и в естественном языке все обстоит не так просто. В принципе, у нас есть возможность рассматривать обыденный дискурс как художественную парадигматику, т. к. в нем огромную роль играют тропы (метафоры, метонимии, сравнения, эпитеты, олицетворения, гиперболы, литоты, иронические и саркастические высказывания, аллегории и т. д.), стилистические фигуры, языковые игры (не в витгенштейновском смысле), оценочные суждения, элементы мифологических моделей мира и т. д., т. е. то, что определяет лицо художественного дискурса. Т. о., если мы посмотрим на естественный язык как на целостную систему, т. е. сферу обыденного дискурса, то мы увидим, что от обыденности и естественности, также как и от нормированности ничего не останется, а в поле зрения будет находиться смыслообразующая связанность формальных и содержательных компонентов.

«Для обозначения языкового знака, или точнее – того, что мы называем означающим, иногда пользуются словом *символ*. Применять его не вполне удобно, именно в силу нашего первого принципа. Символ характеризуется тем, что он не до конца произволен; он не вполне пуст, в нем есть рудимент естественной связи между означающим и означаемым.

Символ справедливости, весы, нельзя заменить чем попало – колесницей например» (141, с. 79).

Термин «символ» – очень многозначный термин. И во времена Ф. де Соссюра палитра значений слова «символ» не слишком отличалась от современной. Причем крайние значения «символа» антонимичны. Это тоже очень хорошо характеризует символ, способный вмещать противоположности. Назовем три основных значения. Символ – синоним знака. Символ – условное означающее в искусственных языках, например, математический символ. Символ – некий сверхлогический образ, характерный для мифологии, религии, искусства, эзотеризма. Интересно, что Ф. де Соссюр проговаривается о рудиментах естественной связи означающего и означаемого. Конечно, он приводит пример из области иконических знаков («весы», «колесница»), тем не менее это показательно. По сути дела, он говорит о различных значениях слова «символ». Кстати, «весы» и «колесница» соотнесены вовсе не как попало. Они вполне сводимы к единому инварианту, и поэтому вполне могут заменять друг друга. В буддизме встречается понятие «колесо дхармы» (*дхармачакра*), которое олицетворяет религиозно-социальную справедливость. («Колесница» и «колесо» в юго-восточной традиции всегда сопутствуют друг другу.) Направления в буддизме – хинаяна, махаяна, ваджраяна – буквально переводятся как «малая», «большая» и «алмазная» «колесницы». «Колесница» вмещает в себя вставших на путь освобождения от страданий той или иной традиции, т. е. осуществляет наивысшую справедливость. Кришна в «Бхагавад-гите», справедливейший из всех живущих, выступает в роли колесничего принца Арджуны. Именно в колеснице, находящейся меж двух враждующих станов, Кришна ведаёт своему ученику об истинной справедливости – *санатана-дхарме*. Но Ф. де Соссюр не случайно упоминает об этих двух символах. В символизме Таро, хорошо известном французским интеллектуалам Нового времени (пик увлечения приходится на рубеж XIX – XX вв.), символы

колесницы и весов представлены соседними арканами (букв. «тайнами») – седьмым и восьмым, где они в известной степени противопоставлены друг другу.

Вообще, оккультная символика, во многом благодаря так называемому французскому оккультному ренессансу, приходящемуся на вторую половину XIX века, оказала огромное влияние не только на декадентство и символизм в искусстве и философии, но и на более поздний структурализм, истоки которого следует усматривать в лингвистике Ф. де Соссюра. С Ф. де Соссюра начинается так называемая «начертательная филология». Работы «филологов-формалистов» пестрят схемами, таблицами, иногда формулами; концепции, вписывающиеся в эту традицию, во многом определяются (внешне и внутренне) бинарными оппозициями, тернарными и кватернарными структурами и т. д. Все это в значительной мере взято (сознательно и бессознательно) из трактатов знаменитых оккультистов XIX – начала XX вв. – Э. Леви, С. де Гуайта, О. Вирта, С.-И. д'Альвейдра, Папюса, Г. О. М., В. Шмакова и др. Посмотрите на стилистику трудов Ф. де Соссюра, Р. О. Якобсона, К. Леви-Строса, Р. Барта, М. Фуко, А.-Ж. Греймаса, К. Бремона, Вяч. Вс. Иванова, В. Н. Топорова, Ю. М. Лотмана, Ж. Деррида и др., и вы увидите, что это во многом – язык упомянутых выше теоретиков эзотеризма, несмотря на многие серьезнейшие концептуальные отличия. «Начертательные» филология и философия (структурализм, постструктурализм) антиметафизичны, антисубстанциальны, антиэкзистенциальны, антиантропоцентричны, антипсихологичны (а все эти черты в той или иной степени присущи оккультному мировоззрению), но они использовали практически ту же методологию применительно к изучению языка и культуры, что и оккультисты, выстраивавшие модели, обнаруживавшие структурное подобие макрокосма и микрокосма.

«Слово *произвольный* также вызывает замечание. Оно не должно пониматься в том смысле, что означающее зависит от свободного выбора

говорящего субъекта (как мы ниже увидим, индивид не властен внести и малейшее изменение в знак, уже установившийся в языковом коллективе); мы хотим сказать, что оно *немотивировано*, т. е. произвольно по отношению к означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи» (там же, с. 79 – 80).

Замечание в скобках насчет беспомощности индивида предопределило философские итоги XX века – «смерть субъекта» М. Фуко, «смерть автора» Р. Барта, «смерть читателя» У. Эко и М. Павича, деконструкцию «истины» Ж. Деррида, телоцентризм Ю. Кристевой.

«Означающее, будучи свойства слухового (аудитивного), развертывается только во времени и характеризуется заимствованными у времени признаками: а) *оно представляет протяженность*, и б) *эта протяженность лежит в одном измерении: это – линия*» (там же, с. 80).

Нам кажется, что протяженность более свойственна пространству, тогда как время лучше охарактеризовать как длительность. Вопрос об одномерности времени в физике и метафизике остается открытым. Опять-таки, игнорируется письменная фиксация означающих, письмо. Ф. де Соссюр хочет сказать, что означающее обладает только временными параметрами. Это парадоксально соотносится с тем, что Ф. де Соссюр в своих общелингвистических и философских взглядах отдавал явное предпочтение пространству перед временем, считая, что изучение языковой синхронии важнее, чем – диахронии. К тому же, нельзя забывать о том, что если одно и то же слово произносится в различных топосах, это говорит о том, что некоторое означающее имеет свою область распространения, ареал, а, следовательно, обладает и пространственными характеристиками.

«Об этом совершенно очевидном принципе сплошь и рядом не упоминают вовсе, повидимому именно потому, что считают его чересчур простым; между тем, это принцип основной, и последствия его неисчислимы. От него зависит весь механизм языка <...>. В противность

зрительным (визуальным) означающим (морские сигналы и т. п.), которые могут одновременно состоять из комбинаций в нескольких измерениях, акустические означающие располагают лишь линией времени; их элементы следуют один за другим, образуя цепь. Это их свойство обнаруживается воочию, как только мы переходим к изображению их на письме, заменяя последовательность во времени пространственной линией графических знаков» (там же, с. 80 – 81).

Вообще, линия – пространственное понятие, и говоря о линейности времени (или нелинейности, как в синергетике), мы невольно прибегаем к метафоризации. Сам факт, что мы рассуждаем о времени в пространственных понятиях, говорит о том, что наши представления о хронологическом детерминированы топологией. Пространство подчиняет себе время в наших мышлении и языке.

«В некоторых случаях это не обнаруживается с очевидностью. Если например я делаю ударение на слоге, может показаться, что я нагромождаю в одной точке различные значимые элементы. Но это иллюзия слог и его ударность составляют лишь один акт говорения: внутри этого акта нет двойственности, но есть только различные противопоставления со смежными элементами <...>» (там же, с. 81).

Если в слоге или звуке нет двойственности, значит, они не являются знаками, потому что в знаке всегда сохраняется оппозиция означающего и означаемого. Слово, безусловно, является знаком. Но и элементы слова должны функционировать как знаки. Элемент знака всегда является знаком. Слово есть элемент предложения. Предложение – знак. Знаками являются и текст, и семиосфера. Вместе с тем они являются знаковыми системами. Почему же мы делаем исключение для звуков? Видимо, это связано с тем, что по традиции минимальным значащим элементом принято считать слово. Но морфема, безусловно, имеет значение, смысловую нагрузку. В корне, как правило, сосредоточен смысл слова. Морфемы состоят из звуков, иногда совпадая с ними. Слова «бытие» и

«бытиё» (ненормированный, но встречающийся в обыденной и художественной речи вариант) – совершенно разные в смысловом отношении слова, а ведь они различаются только вариабельностью двух звуков. «Бытие» - слово церковнославянское, своим означаемым имеющее онтологическую и теологическую категории. Бытиё (восточнославянский вариант) – понятие мирское, имеющее отношение к частной жизни. Если звук может быть смыслоразличительным признаком, значит, он является носителем смысла, следовательно, он выступает как означающее-означаемое, т. е. знак. Другое дело, что значение звука не существует изолированно от смысла слова, в которое он входит. Но ведь и смысл слова не существует сам по себе, вне контекста, вне высказывания, вне текста, вне семиосферы...

Мы не будем рассматривать другие аспекты теории знаковости в семиологической концепции Ф. де Соссюра, ограничивая себя только вопросом структуры знака. Это актуально, так как в данном вопросе со времен Ф. де Соссюра почти ничего не изменилось.

Так, например, У. Эко в своем основополагающем для современной семиотики сочинении «Отсутствующая структура. Введение в семиологию» пишет: «Напомним, однако, ради более точного словоупотребления о некоторых разграничениях, введенных соссюрской лингвистикой, которые представляются нам весьма уместными в семиологическом исследовании (и действительно, цель предлагаемых читателю глав как раз и состоит в том, чтобы показать пригодность соссюрских категорий не только к исследованию речевой деятельности, но также и визуальных кодов)» (186, с. 65).

Т. е. У. Эко, будучи современным семиотиком, в каком-то смысле семиотиком № 1, полностью принимает модель знака Ф. де Соссюра и, более того, экстраполирует ее на иконические языки.

«Соссюр определяет лингвистический знак как неразрывное единство означающего и означаемого, сравнивая их с двумя сторонами

одного листа бумаги: «...лингвистический знак объединяет не вещь и имя, но понятие и акустический образ». Означаемое – это не вещь (означаемое «собака» это не та собака, которую изучает зоология), и означающее это не ряд звучаний, составляющих имя (звукоряд «собака», изучаемый фонетикой и регистрируемый с помощью электромагнитной ленты). Означающее – это образ этого звукоряда, в то время как означаемое – это образ вещи, рождающийся в уме и соотносящийся с другими такими же образами (например, дерево, arbor, tree, baum и т. д.)» (там же, с. 65 – 66).

Мы видим, что У. Эко практически повторяет Ф. де Соссюра и не пытается его критиковать или подвергать ревизии. У. Эко немного усиливает роль образа в концепции знака. Так, Ф. де Соссюр применительно к означаемому чаще говорит о понятии, нежели об образе, а У. Эко однозначно связывает означаемое с образом вещи. Таким образом У. Эко еще ближе подходит к психолингвистике, чем Ф. де Соссюр (хорошо это или плохо? – судить Вам, уважаемый читатель). Кстати, зоология также не изучает собаку как таковую (если таковая вообще есть), она работает с номенклатурным таксоном – видом *Canis familiaris* (домашняя собака), который представляет собой систему описаний, выполненных на основе артикулирования дифференциальных признаков, позволяющих отличать данный таксон от других, родственных, например, от *Canis lupus* (серый волк). Проще говоря, зоология также работает с понятиями, элементами своего собственного языка, а не с живыми организмами.

Видимо, следует сказать несколько слов о категории образа. Образ – это категория психологии восприятия. Существуют многочисленные разновидности образов, одна из которых – художественный образ – является центральной категорией эстетики. Об образах (эйдосах) написаны тома и тома. Стоит отметить, что все концепции образа так или иначе указывают на психологизм в науке, философии, искусстве и, вообще, в культуре. Трудно спорить с тем, что некоторые тенденции в культуре

устаревают. Это в полной мере относится к таким эпистемологическим тенденциям, как вышеупомянутый психологизм, историзм, народность, идейность, гуманизм и многое другое. Причем сказанное о психологизме не относится к психоанализу. Психоанализ как раз разлагает психологию изнутри, сочиняя миф о полной детерминированности сознания бессознательными структурами. Психоанализ – это деконструкция идеи личности, тогда как философия постмодернизма есть полное ее уничтожение. Психологизм же как общекультурная интенция основан на идее целостной личности, «подверженной» развитию и воспитанию. Вопрос, конечно, не в моде. Просто все парадигмы со временем исчерпывают свой потенциал. Ценность новой парадигмы состоит вовсе не в том, что она открывает новые горизонты познания, а в том, что она вытесняет на периферию стереотипные картины мира, реализуя неиссякаемую жажду языка (ведь все это осуществляется через язык) к постоянному самообновлению. Психологизм образа состоит в том, что с точки зрения «теории образности» произведение искусства (вообще, любые фрагмент или гештальт природы или культуры) как бы оживает в процессе восприятия, а без этого оно как бы остается мертвой структурой. То есть предполагается ведущая роль субъекта восприятия. Да, действительно, субъект стремится к власти над языком. Более того, сама категория субъекта образуется как гомеостазирование намерения (в пределах того же языка и присущего языку же) овладеть языком. Язык как бы хочет «выучить» себя, но у него ничего не получается.

Образ не имманентен знаковой системе, тексту, он формируется только в акте восприятия. Но это говорит о том, что у него нет ничего общего с текстом, произведением. Это совершенно самостоятельная структура сознания, и ее можно рассматривать вне всякой связи с языковыми структурами. Психологизм выражается в насильственном привязывании образных структур к языковым.

Своеобразные итоги изучения образа, а вместе с ним и всей психологической традиции, приводит А. А. Леонтьев в своей книге «Деятельный ум». Он пишет: «Что такое вообще образ? Наиболее детальную дефиницию образа дал В. П. Зинченко» (73, с. 313). Далее следует цитата, смысл которой сводится к тому, что образ есть субъективный феномен, возникающий в результате разного рода деятельности и представляющий собой отражение действительности. Функция образа – регуляция деятельности. Для реализации этой функции требуется объективность образа. Можно было бы просто сказать: «Образ – это отражение действительности». Критиковать такое положение невозможно, ибо это просто штамп, «галочка в конторской книге». Еще хуже дело обстоит с объективностью образа. По мысли В. П. Зинченко художественные образы не актуализируют своей функции. Радует, что А. А. Леонтьев никак не отталкивается от определения В. П. Зинченко, а просто указывает на него, как на выражение одной из двух тенденций в изучении образа. Сам А. А. Леонтьев придерживается второй тенденции.

«В современной психологии понятие образа выступает в двух различных, если не противоположных исследовательских контекстах. Первый из них мы находим в цитированной книге В. П. Зинченко: речь идет о перцептивном (при этом модальном, например зрительном) образе в его соотношении с действием или «живым движением» (Н. А. Бернштейн). Обратим внимание, что и само определение образа, данное в этой книге Зинченко, принципиально модально – цвет, форма, фактура связаны с определенной модальностью (а цвет вообще только со зрительной). Второй контекст восходит к тому понятию идеального образа, которое мы находим в гегелевской «Философии духа» и других его работах и которое разрабатывалось, в частности, Э. В. Ильенковым; в психологии оно связано в первую очередь с понятием «образа мира» А. Н. Леонтьева. Очень часто понятие образа выступает у одного и того же автора (например, Леонтьева) в обоих контекстах» (там же, с. 313 – 314).

Для Гегеля образ является, в общем-то, знаком, но очень странным для современного понимания знаком. Мы сейчас находимся в совершенно другой по отношению к Гегелю эпистеме (уж не говоря о его предшественниках), и для нас он практически непроницаем. Означаемым гегелевского образа (любого) является *идея* (абсолют). Сам образ, «чувственное существование» (17, т. 4, с. 412) есть означающее. Вряд ли кто-нибудь из психологов и эстетиков XX века мыслил образ подобным образом. Так что ссылки на гегелевскую традицию (относительно доступную еще для В. Г. Белинского) следует решительно отвергнуть и счесть их методологической мимикрией, притворством.

«Нас будет интересовать здесь второй контекст, то есть генезис и функционирование образа как *идеального образа*. Иными словами, как инобытия или субъективного бытия предмета «...». Строго говоря, вслед за Гегелем и Марксом здесь следует говорить о *представлении*» (73, с. 314). *Представление*, как известно, представляет собой одну из основных категорий психологии восприятия и являет собой одну из форм субъективного бытия личности. Таким образом, мы видим, что образ никакого отношения к знаку не имеет. Если означающее и означаемое рассматривать в качестве субъективных симулякров, от знака ничего не останется. Знак в таком случае не будет служить общению, не будет передавать информацию. Представление индивидуально, единично. Знак, в том числе и означаемое, имеет обобщающий характер. Означаемое зиждется на своем структурном инварианте, размножаясь во множестве вариаций, также не индивидуальных. Знак не есть нечто воспринятое, это – набор потенций для восприятия, и эти потенции имеют принципиально общий, социальный характер.

А. А. Леонтьев говорит о двух проблемах, связанных с теорией образа.

«Проблема первая. Где лежит граница (да и существует ли она) между обобщенным представлением или образом вещи и идеальным

образом, знаком или, по терминологии Ильенкова, символом?» (там же) Вообще, насколько удачно называть образ обобщенным представлением? Обобщенным представлением, если вдуматься, является понятие. Здесь нет никакой проблемы. У знака есть план выражения, у образа его нет. Другое дело, что мы партиципируем в процессе восприятия того или иного текста (словесного, музыкального, изобразительного) определенные знаки с неопределенными образами, но это уже проблемы рецепции.

«Проблема вторая – в соотношении образа и действия, деятельности. Здесь следует выделить две основных позиции. Во-первых, это идея А. Н. Леонтьева о том, что процесс интериоризации, присвоения слова или знака как элемента культуры, есть процесс его обогащения до субъективного (и в то же время объективизация субъективного) и «возвращения к чувственности». Во-вторых, это представление об образе как свернутом процессе, а значения – как движения в образе; ср. в этой связи мысль В. П. Зинченко о том, что и сама предметная деятельность есть идеальная форма» (там же, с. 315).

Интериоризация знака есть не что иное, как система прагматических отношений в семиосфере. Все это есть коммуникация, и деятельностью не является. И вообще, это – проблема соотношения знака и деятельности, а не образа и деятельности. Мы же не говорим об интериоризации образа. Образ как свернутый процесс не отличается убедительностью. Мы можем говорить о процессе как о развернутом образе, но это все бесплодные рассуждения, они не приближают нас к сущностям ни образов, ни процессов.

Нам представляется, что наиболее убедительно концепция образа развернута у М. Эпштейна.

«В худож. О. неразрывно слиты объективно-познавательное и субъективно-творческое начала. 1. Традиционно специфика О. определяется по отношению к двум сферам: р е а л ь н о й действительности и процессу мышления. а) Как

отражение действительности О. в той или иной степени наделен чувств. достоверностью, пространственно-временной протяженностью, предметной законченностью и самодостаточностью и др. свойствами единичного, реально бытующего объекта. Однако О. не смешивается с реальными объектами, ибо выключен из эмпирич. пространства и времени, отграничен рамкой *условности* от всей окружающей действительности и принадлежит внутреннему, «иллюзорному» миру произв. б) Будучи не реальным, а «идеальным» объектом, О. обладает некоторыми свойствами понятий, представлений, моделей, гипотез и пр. мыслительных конструкций. О. не просто отражает, но обобщает действительность, раскрывает в единичном, преходящем, случайном – сущностное, неизменно-пребывающее, вечное. Однако, в отличие от абстрактного понятия, О. нагляден, не разлагает явления на отвлеченно-рассудочные составляющие, но сохраняет чувств. целостность и неповторимость. <...> В то же время сама по себе познавательная специфика О. как единства чувств. отражения и обобщающей мысли не определяет его худож. уникальности, ибо в известной мере присуща и публицистич., морально-прикладным, теоретически-иллюстративным и др. образам» (76, с. 252).

Следует оговориться, что у М. Эпштейна речь идет именно о художественном образе, но это не меняет сути дела – все сущностные черты образа вообще в данной системе схвачены. В целом, образ у М. Эпштейна представлен как кватернарная структура – начала *объективное, познавательное, субъективное и творческое*. Объективность связывает образ с предметом, познавательное начало способствует типизации, субъективное выступает как функция воображения, творческое реализуется как креатура, нечто сотворенное, выраженное, артикулированное, созданное. Можно задать вопрос: «А существует ли у образа объективное начало?» Может быть, образ – сугубо субъективное явление? (К чему мы, собственно, и ведем разговор.) Знак отличается объективностью, потому что он имеет план выражения, означающее. Если

образ выражен, он ничем не отличается от знака. Тогда следует отказаться от субъективности образа, так как знак не субъективен, субъективна лишь интерпретация знака. Представление знака в восприятии есть ментальный конструкт, отличный от воспринимаемого знака, и должен рассматриваться отдельно. Другое дело, что адекватной методологии для этого пока не существует. Динамика образа представлена у М. Эпштейна как восхождение от объективного к познавательному, трансформация познавательного в субъективное и нисхождение от субъективного к творческому. Познавательное начало может быть присуще образу в той мере, в какой он работает как модель. Все это опять-таки относится к знакам и знаковым системам, а не к образам. Для того чтобы моделировать действительность, необходимо быть выраженным в языке. Против субъективности образа мы возражать не будем, ибо он целиком и полностью ею определяется. Мы не можем говорить о переходе некой субъективной ментальной структуры в нечто сотворенное. Созданное – это уже модель, и причем обязательно модель мира, а не его части или фрагмента. Любой текст является моделью мира, универсума. Модель, конечно, коррелирует с авторской и читательской ментальными структурами, но это только структурная соотносительность, некое подобие, не более того. Никакой детерминированности здесь нет. И в связи с этим мы не имеем права говорить о том, что тот или иной мыслеобраз превращается, трансформируется в то или иное произведение. Это относится и к искусству, и к философии, и к науке. Если какой-либо философский замысел по времени предшествует тому или иному философскому тексту, это еще не говорит о том, что он его в какой-то мере определяет. Он его совершенно не определяет. Другое дело, что и текст, и замысел детерминированы волей языка, его структурой. Этим и обусловлены структурные подобия субъективного образа и сотворенного текста. Другими словами, мы считаем, что в предложенной выше четверичной модели образа только третье, субъективное начало

действительно присуще образу. Хотя говорить о действительности применительно к субъективности можно только с известной долей скепсиса.

«2. Худож. специфика О. определяется не только тем, что он отражает и осмысливает существующую действительность, но и тем, что он творит новый, небывалый, вымышленный мир. Т в о р ч е с к а я природа О., как и познавательная, проявляется двояко. а) Худож. О. есть результат деятельности воображения, пересоздающего мир в соответствии с неограниченными духовными запросами и устремлениями человека, его целенаправленной активностью и целостным идеалом. В О., наряду с объективно существующим и сущностным, запечатлевается возможное, желаемое, предполагаемое, т. е. все, что относится к субъективной, эмоционально-волевой сфере бытия, его непроявленным внутренним потенциям. б) В отличие от чисто психич. образов фантазии, в худож. О. достигается творч. п р е о б р а ж е н и е реального материала: красок, звуков, слов и т. д., создается единичная «вещь» (текст, картина, спектакль...), занимающая свое особое место среди предметов реального мира. Объективируясь, О. возвращается к той действительности, к-рую отобразил, но уже не как пассивное воспроизведение, а как активное преобразование ее» (там же).

Хотя этот текст и не свободен от марксистско-ленинских клише, он представляет собой наиболее полную, разработанную, систематизированную языковую картину образа. Мы специально обратились к наиболее концептуальному тексту по теме образа, чтобы продемонстрировать избыточность категории образа в контексте эстетики, филологии, культурологии и семиотики. Думается, что структуры-эйдосы должны находиться в ведении одной только психологии. С другой стороны, психологическая концепция, демонстрирующая глубокое погружение в структуру образа, склонна «обращаться» в философский текст. Это в полной мере относится к работам С. Грофа.

Посмотрим, как относится к структуре знака Р. Барт. Работа Р. Барта «Основы семиологии» является «вторым словом» о структуре знака в истории мировой семиотической мысли. В каком-то смысле – это итог структурализма.

Нас будет прежде всего интересовать то новое, что привнес Р. Барт в теорию знака в сравнении с Ф. де Соссюром.

Р. Барт сообщает: «Со времен Соссюра теория языкового знака обогатилась признаком *двойного членения*. Мартине показал важность этого принципа и даже превратил его в критерий определения языка: в самом деле, среди языковых знаков следует различать *значимые единицы*, наделенные определенным смыслом (это «слова» или, точнее, «монемы») и образующие уровень первого членения, и *различительные единицы*, конституирующие форму, но не обладающие собственным смыслом (это «звуки», а точнее, фонемы); они образуют уровень второго членения; именно механизм двойного членения позволяет понять, каким образом устроен человеческий язык; в самом деле, этот механизм представляет собой не что иное, как мощный редуктор, с помощью которого, к примеру, испанский язык в его латиноамериканском варианте, располагая всего 21 смыслоразличительной единицей, способен произвести 100 000 значимых единиц» (3, с. 265 - 266).

Почему бы тогда не говорить об уровне третьего членения – синтаксических структурах, об уровне четвертого членения – текстах? Ведь язык состоит не только из лексем и фонем, но и из предложений и текстов? А как тогда быть с морфемами, синлабемами и др. «элементарными частицами» языка? Разве они не обладают самостоятельным языковым статусом? Но главное возражение состоит в том, что фонемы объявляются внесемантическими элементами. Мы уже высказывались на этот счет. Звук обладает значением, но в отношении к слову, в состав которого он входит. Слово тоже обладает значением только в отношении к предложению, в которое оно входит. Значение предложения

мыслится в отношении к тексту, значение текста – к семиотическому пространству. Вспомним знаменитую витгенштейновскую максиму: «Значение есть употребление». Редко в истории философской мысли попадаются такие емкие и «близкие к истине» высказывания. По сравнению с этим «мыслю, следовательно, существую» выглядит довольно слабо. Хотя, надо признаться, мы не понимаем, о чем говорил Декарт, так как находимся в совершенно другой эпистеме, подразумевающей совершенно иное отношение к словам и вещам в смысле М. Фуко (172). Несмотря на то, что принято считать, что до эпохи релятивизма господствовала картезианская парадигма, это выглядит существенной натяжкой. Это связано с ориентацией на естественные науки, без учета усвоения естествознания общественным сознанием. Между тем, разговор о картезианском мировоззрении применительно, например, к XIX столетию, неправилен. Достаточно сказать, что романтизм ни в коей мере не вписывается в декартовский рационализм. Почему же мы считаем, что состояние естественных наук важнее для определения мировоззрения эпохи, чем динамика художественных направлений?

Сказанное относится к выделению В. С. Степиным классического, неклассического и постнеклассического периодов в становлении научной картины мира (147). При этом молчаливо, но незыблемо предполагается, что научная картина мира и естественнонаучная картина мира тождественны. Гуманитарные науки игнорируются полностью. М. С. Каган пытается внести коррективы в это положение дел (58). Он говорит о сверхсложных и суперсверхсложных системах (объекты гуманитарных наук). К последним относятся личность и художественный образ. Т. о., культура, по М. С. Кагану, отличается от природы лишь степенью системной сложности, а не тем, что она имеет знаковый характер. Такой количественный подход к природе культуры лишь растворяет культуру в природе (заветная мечта К. Леви-Строса), чего М. С. Каган делать явно не хочет.

Далее Р. Барт ссылается на семиологическую концепцию датского структуралиста Л. Ельмслева. Он предлагает выделение двух уровней, страт как в означающем, так и в означаемом. В обоих случаях это – форма и субстанция. Форма в данном контексте есть то, что может быть исчерпывающе описано в лингвистическом пространстве. Субстанция предполагает опору на внешние по отношению к языку факторы. Форма-означающее исчерпывается описанием парадигматических и синтагматических признаков языкового элемента. Форма-означаемое представляет собой систему признаков предмета, относящих его к тому или иному языковому выражению. Субстанция-означающее включает в себя артикуляцию (в физиологическом аспекте), сенсорные характеристики звучащей или же письменной речи. Субстанция-означаемое содержится в отношениях обыденного сознания к предметам языка. Так мы получаем кватернарную структуру знака. Но вряд ли концепцию знака Л. Ельмслева можно рассматривать как действительное углубление соссюрвской теории. Скорее мы здесь имеем дело с неоправданным умножением сущностей. Форма синонимична выражению, означающему, субстанция – содержанию, означаемому. Т. е. мы внутри означающего выделяем означающее и означаемое, и с означаемым проделываем то же самое. Если форма у Л. Ельмслева практически ничем не отличается от соссюрвского выражения, то субстанция предполагает выход за пределы языковой структуры, чего мы не находим у Ф. де Соссюра в случае содержания. У последнего содержание, означаемое (напомним, что имеется в виду понятие) полностью входит в язык, знаковую систему. Т. о. Л. Ельмслев несколько «заземляет» язык в сравнении с соссюрвской семиологией. Вряд ли стоит относить физические параметры звучащей или письменной речи к языковой структуре. Вообще, не нужно субстантивировать язык. Это ведет к ослаблению понимания основной функции языка – коммуникативной. Если мы заостряем внимание на физических параметрах речи, то хуже

понимаем сообщение. Физика речи может быть отнесена к материалу, находящемуся за языковыми границами. Язык формирует из этого материала множество разнообразных дискурсов. Отношение к языку с позиций «здравого смысла» (содержание-субстанция) составляет языковой контекст, но опять же не относится к языковой структуре, а, следовательно, и к структуре знака. Р. Барт указывает на уязвимость только позиции содержания-субстанции в концепции Л. Ельмслева. Р. Барт резюмирует: «В семиологии разделение *форма / субстанция* может оказаться полезным и удобным в следующих случаях: 1) когда мы имеем дело с системой, где означаемые материализованы в иной субстанции, чем та, которая присуща самой этой системе (мы видели это на примере Моды, данной через словесное описание); 2) когда система предметов обладает субстанцией, являющейся по своей прямой функции не непосредственно значащей, но, на известном уровне, попросту утилитарной: так, например, определенные блюда могут обозначать ситуацию, которая сопровождает обед, однако прямое назначение этих блюд – служить средством питания» (3, с. 266 – 267).

В целом Р. Барт принимает знаковую теорию Л. Ельмслева. Вообще, его больше интересует применимость этой теории в сфере общей семиологии. В этой связи он указывает на ограниченность концепции Л. Ельмслева. Однако, делая выводы, Р. Барт совершает роковую ошибку. Он говорит о том, что та или иная субстанция может быть присуща той или иной системе выражения, что совершенно недопустимо. В этом он глубоко противоречит Ф. де Соссюру, которого нигде специально не опровергает. Попробуйте определить, какая субстанция присуща моде? А словесное описание моды – это просто наррация, никакого отношения к моде не имеющая. Какая субстанция присуща литературе? Письмо? Письмо – это не субстанция, это модус выражения. Выражения чего? Речи. Речь – это тоже не субстанция, это репрезентация языка, общелингвистического потенциала. Язык не может быть субстанцией, он –

чистая возможность. Возможность чего? Своего собственного выговаривания, самореализации.

Р. Барт предлагает различать семиологические и лингвистические знаки. Общесемиотические знаки, знаки вообще он именуется знаками-функциями. Между тем Ф. де Соссюр предупреждал, что языковой знак является разновидностью знака в общем смысле, так же как и структурную лингвистику он полагал разделом семиологии. Здесь (у Р. Барта) мы встречаемся просто с неточностью, невыверенностью терминологии, неотлаженностью классификации. В этом, конечно, нет ничего страшного. Все это – пустые формальности. Вообще, любой знак является лингвистической единицей. Семиотическое совпадает с лингвистическим, языковым. Нам вовсе не обязательно говорить только о вербальных языках. Структуралисты, и в одну из первых голов сам Р. Барт, убедительнейшим образом показали, что вся культура как система есть язык. Р. Барт, говоря о знаках-функциях, имеет в виду так называемые утилитарные знаковые системы – быт, кулинарию, моду и т. п. Показательно, что в тени остаются не-утилитарные знаки-функции, такие, как мифология, религия, невербальные искусства и т. д. Согласно Р. Барту, знак-функция, так же как и словесный знак, являет единство означающего и означаемого, но характер субстанции у знака-функции несколько отличается от таковой же у знака лингвистического. (Если Ф. де Соссюра можно критиковать за инерционный психологизм, который он как раз хотел преодолеть, то Р. Барт (так же как и Л. Ельмслев) заслуживает критики за навязчивый субстантивизм в применении к языку.) Р. Барт считает, что субстанция языкового знака является непосредственно значащей средой, в то время как субстанциональная основа знака-функции не представляет собой собственно знаковое образование. Но ведь и физико-биологическая основа речи не является знаковой средой. Рассмотрим, например, крик (воплль). Поток звуков, из которых состоит крик, с точки зрения языкового субстантивизма вполне можно

рассматривать в качестве субстанции. Крик может быть знаком, а может и не быть. Если кричит заблудившийся человек, то крик является знаком. Крик от боли, как естественная реакция на болевой стимул, знаком не является. Симуляция крика, притворство, конечно, - знак. В этом случае искусственный крик означает крик естественный. Но «субстанция» крика одна и та же. Нет различия в характере субстанции. Если мы субстантивируем какое-либо знаковое явление, это говорит о том, что мы не воспринимаем его в качестве знака. Если мы наделяем какое-либо естественное явление знаковыми свойствами, значит, мы отказываем ему в субстанциальности. Движения губ и языка не относятся к языку, так же как бумага и типографская краска не относятся к литературе, так же как селезенка танцора не относится к языку танца. Если мы выхватываем из холодильника яйцо и съедаем его вместе со скорлупой (у автора были такие опыты), то сталкиваемся здесь с естественным удовлетворением голода и только. Но если мы из того же яйца готовим гоголь-моголь, мы имеем дело не просто с едой, а с блюдом – знаковой системой, текстом. И дело не в том, что блюдо указывает на ту или иную социальную ситуацию, как это хочет показать Р. Барт, оно само является социальным пространством. Приготовление какого-либо блюда представляет собой актуализацию того или иного рецепта – письменного или устного текста, закрепившегося в определенной кулинарной традиции, вписанной в общий текст культуры. Кулинарные традиции испытывают ощутимое влияние художественного канона, религиозного социального опыта, языковой картины мира, функционирующих в той или иной культуре, и в свою очередь определяют их. Приготовление блюда согласно некоторому рецепту можно рассматривать как перевод прагматического текста с естественного языка на язык действий повара. Возможен и обратный перевод. Наличие такой обратной связи лишний раз подтверждает, что блюдо и приготовление блюда являются повествованиями. К тому же любое блюдо является и моделью мира. (Приготовление в данном

контексте может быть рассмотрено как воссоздание процесса творения мира.) Сказанное применимо к любому тексту. Здесь также важна ситуация повторяемости. Мы можем описать в рассказе какое-нибудь событие, но это еще не значит, что оно является текстом, хотя и может им являться. Случайно вспыхнувшая уличная драка вряд ли является нарративом. В то же время популярные в недалеком прошлом столкновения «район на район», «бои» между металлистами и гопниками имеют ритуализованный характер, постоянно воспроизводят одну и ту же парадигму, происходят по определенному «рецепту» и в силу этого являются знаковыми системами. Существование рецепта предполагает многократное приготовление одного и того же блюда. Сутки – просто отрезок времени; праздник, закрепленный за определенной календарной датой и повторяющийся из года в год – знаковая система.

Вот как Р. Барт определяет означаемое: «Означаемое есть «нечто», подразумеваемое субъектом, употребляющим данный знак. Таким образом, мы приходим к чисто функциональному определению: означаемое есть одно из соотносимых *составляющих (relata)* знака. Единственно, чем означаемое отличается от означающего, так это тем, что последнее имеет опосредующую функцию» (там же, с. 268). Р. Барт рассматривает означаемое в прагматическом контексте. Означаемое есть то, что подразумевает субъект. Все это выглядит странно при сопоставлении с концепциями «смерти субъекта» и «смерти автора». Если означаемое не существует в языке независимо от воли субъекта, о нем вообще не стоит говорить. Что имеет в виду Р. Барт под опосредующей функцией означающего? Очевидно, речь идет о языковом выражении как посреднике между субъектом и языком. Трудно спорить с тем, что Р. Барт так и не дает никакого определения означаемого.

Посмотрим еще на некоторые любопытные определения Р. Барта. «Знак – это срез (двусторонний) звукового, визуального и т. п. материала. Значение может быть понято как процесс. Это акт, объединяющий

означающее и означающее, акт, продуктом которого и является знак» (там же, с. 271). Совершенно невозможно определять знак как срез материала. Выходит, что у знака на одно измерение меньше, чем у материала. Эта метафора геометрически некорректна. Хорошо, что Р. Барт отделяет значение от означаемого. Но определение значения как акта следует признать неудовлетворительным. Мы не можем говорить о том, что означающее и означаемое существуют независимо друг от друга, а затем каким-то образом объединяются. Знак – это целое, которое существует прежде своих элементов. Мы можем только умозрительно выделять в знаке означающее, значение и означаемое.

Р. Барт упоминает о том, что Л. Ельмслев приводит экономное и грамотное формальное описание структуры знака: между выражением (В) и содержанием (С) существует отношение (О). О и является значением. Но какой характер имеет О? Вообще, представляется, что О является не отношением, а сложной системой отношений. Означающее и означаемое имеют сложный иерархический характер. Если мы в качестве знака рассматриваем слово, мы должны иметь в виду, что выражение слова представлено не только на лексическом, но и на фонетическом, морфематическом, синтактическом, интонационном, ритмическом уровнях. К тому же слово является частью словосочетания, предложения, текста, интертекста, семиосферы. План содержания (означающее, понятие) также имеет иерархическую структуру. В понятии можно выделить различные уровни конкретности – абстрактности, различные степени обобщения (индивидуальная, характерная, типическая). Все это позволяет рассматривать значение даже элементарного словесного знака как сложную сетку отношений. Что же все-таки следует иметь в виду под значением? Это же не просто условная констатация типа «данное означающее означает данное означаемое». Тогда не было бы смысла говорить о третьем компоненте знака – значении. А между тем лингвисты и культурологи от Ф. де Соссюра до Р. Барта так и поступали.

Здесь надо сделать отступление о структуре понятия. Ибо невозможно говорить о значении, не имея более или менее ясного представления о тех категориях, которые оно связывает. Мы договорились интерпретировать означающее как артикуляцию знака, а означаемое как понятие. При этом нельзя забывать о том, что Ф. де Соссюр призывал считать понятие (означаемое) частью знака. Итак, понятие входит в структуру знака. Понятие есть то, что связывает знак с предметом. План выражения знака (означающее) изучен в лингвистике достаточно хорошо. Несколько сложнее дело обстоит с понятием. Традиционно в понятии выделяют содержание и объем. Содержание понятия называют также концептом. Ф. де Соссюр концептом называет означаемое.

Рассмотрим для начала объем понятия. Объем понятия – это класс предметов, покрываемых понятием. В логике к объему понятия сохраняется математический, количественный подход. Класс и множество при этом считаются синонимичными понятиями. Однако что же такое класс предметов? И что такое вообще классификация? Любая классификация есть описание, языковой конструкт. Мы хотим сказать, что класс предметов – это система описания предметов, модель того или иного предметного поля. Классификация, также как и класс, есть определенного рода текст. Конечно, в классификации парадигматические отношения явно преобладают над синтагматическими, повествовательными. Например, любой алфавит является классификацией, систематикой, таксономией. И, наоборот, любая классификация представляет собой своего рода алфавит, азбуку. Азбукой описательной зоологии, фаунистики, например, является классификация животных, системное подразделение их на царства, типы, классы, отряды, семейства, роды, виды. Периодическая система элементов в химии является химической азбукой и т. д. Если мы говорим о каком-либо классе предметов, то мы, конечно же, говорим не о самих предметах, а об их описательных конструктах, о некотором таксоне, выделенном из той или иной классификации. Если о кошке говорит зоолог, и при этом он

говорит о ней именно как зоолог, как профессионал, а не как обычный человек, он имеет в виду определенный род (*Felis*) семейства кошачьих. Причем он представляет себе не всех кошек на свете, а определенный описательный конструкт, в обобщенном виде содержащий в себе характеристики, отличающие кошку от других животных. Естественно, мы можем спроецировать образ любой конкретной кошки на этот стандарт и, убедившись, что данная вариация вписывается в инвариантную структуру таксона, идентифицировать первую как кошку. Но, как правило, мы не проделываем таких сложных операций. Другое дело, если нам нужно идентифицировать тот или иной вид по определителю. Фаунистические определители строятся по гипертекстуальному принципу. При этом определенный локус гипертекста определителя, связанный с данным видом, и является объемом соответствующего понятия. Мы пытаемся показать, что объем понятия (термин «объем», может быть, не совсем удачен, так как задает пространственные характеристики, причем чисто количественного характера (объем можно измерить), тогда как еще Декарт предупреждал против наделения мыслимого свойствами протяженности) – не что иное, как таксон той или иной классификации. Утверждать, что множество предметов входит в структуру понятия, было бы нелепицей. Можно, конечно, сказать, что объем понятия является знаком соответствующего ему множества, но таким знаком как раз является выражение понятия, артикуляция, означающее. Вернее, знаком является единство артикуляции, значения и понятия.

Содержание понятия – это система (не совокупность, а именно система) признаков, отличающих данное понятие от других. То есть можно сказать, что содержание (концепт) понятия – это структурный инвариант понятия. Если объем – таксон какой-либо классификации, то содержание – структура этого таксона. Таксон как элемент классификации представляет собой знаковую систему. Эта система, естественно, обладает инвариантной структурой, содержанием. Эта структура имеет иерархическую

организацию, включающую в себя как собственно языковые, так и «сверхязыковые», семантические уровни. Например, объем понятия совпадает с описанием в фаунистической классификации вида **домашняя собака** (*Canis familiaris*). (Здесь следует помнить, что сам вид как таксон тоже есть описание, так что описание вида будет метаописанием.) Описание **домашней собаки** воплощено во множестве текстов – статьи в энциклопедиях, словарях, определителях, учебниках, атласах, сюда же следует отнести иллюстрации и музейные экспонаты как иконические, изобразительные знаки. Все это множество описаний как системное единство и является объемом интересующего нас понятия. Все эти описания формально отличаются друг от друга, но они, безусловно, обладают общей семантической структурой, которая и позволяет, обращаясь к различным описательным вариантам, выходить к определению одного и того же животного. Эта общая семантическая структура и является содержанием понятия.

Идеальным примером структуры знака является статья в толковом словаре. Означающему соответствует толкуемое слово, означаемому (понятию) – толкование. Значение – тире, расположенное между словом и толкованием. Что такое толкование? Это – описание семантической структуры слова посредством других слов. Означаемое и есть толкование. Означающее, значение и означаемое возникают в процессе самоописания знака.

Еще раз напомним о том, что значение – это не просто указание на связь определенного означающего с не менее определенным означаемым. Можно сказать, что означаемое есть интерпретация означающего. Между интерпретируемым знаком и интерпретацией возникает своеобразный интертекст, который и представляет собой структуру значения. Любой знак содержит в себе свою собственную этимологию. Даже если ограничиваться синхронией, нельзя не признать, что история знака содержится в настоящем знака. И вот между этимологией слова и его

толкованием возникает интерпретационное поле, которое может быть самостоятельным предметом анализа. Прагматика знака также вступает в определенные отношения с его семантикой. Изучение взаимосвязи употребления знака с его толкованием также есть изучение значения. Структура значения во многом определяется мотивированностью толкования знака. Почему данному слову дается именно такое толкование? Характер толкования зависит от значения. Есть некоторые идеологические (в широком значении этого слова) структуры, которые детерминируют появление и закрепление тех или иных толкований. То, что с данным означающим связывается вполне определенное означаемое, зависит именно от структуры значения. Но значение – не акт связи выражения и содержания, а интертекст, функционирующий синхронно с означающим и означаемым. Значение слова раскрывается в отношении артикуляции к понятию, оно само есть это отношение. Значение есть система условностей, приводящая к фиксации условной связи между выражением и содержанием. Структура значения определяется общим строем культуры. В советской псевдофилософии за многими нейтральными понятиями закреплялись оценочные характеристики. *Метафизика* и *догматика* были ругательными словами. За *материей* закреплялись описания, характерные для *бытия*, на что обратил внимание Ю. М. Романенко (127). Все это – верные признаки болезни философского языка. Открываем современный «Толковый словарь русского языка» С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой, читаем толкование слова «материя»: «Объективная реальность, существующая вне и независимо от человеческого сознания» (106, с. 345). Почему определение материи заимствовано из учебников по диалектике? Последнее время в средствах массовой информации много говорят о тоталитарных сектах и деструктивных культах. Сами эти понятия были специально смонтированы СМИ для дискредитации некоторых форм духовного поиска, неугодных современной либерально-демократической идеологии. Функционирование каждого понятия ограничено той или иной

дискурсивной практикой. Не существует общего понятия человека. Но существует *человек* экзистенциализма, романтизма, христианства, глобализма... Этот ряд можно продолжать до бесконечности. Конечно, можно сказать, что существует некий среднестатистический *человек* обыденного сознания. Но это будет явными натяжкой и фикцией. Вообще, обыденное сознание, обыденный опыт, обыденный язык – это симулякры. Никакой обыденности нет. То, что рассматривается как обыденное, является сложнейшей смесью (пересечением дискурсов) фольклора, суеверий, традиций, верований, идеологий и других самых противоречивых тенденций. В «обыденном» сознании нет своего языка, нет своих понятий; всегда можно сказать, откуда проник в «обыденность» тот или иной концепт. Если человек ассоциируется с известной цитатой из М. Горького, то мы работаем с понятием, продуцированным пьесой «На дне». Если мы обращаемся к образу человека, данному Ф. Ницше («Человек есть нечто, что должно преодолеть»), мы имеем дело с понятием человека, порожденным дискурсом «Так говорил Заратустра». В «Толковом словаре...» читаем: «Живое существо, обладающее даром мышления и речи, способностью создавать орудия и пользоваться ими в процессе общественного труда». Толковый словарь фиксирует и описывает лексическую норму литературного языка, представляющего собой идеализированный конструкт, некую отвлеченность от реальной языковой практики. Таким образом, в данном случае мы имеем дело с понятием человека, порожденным дискурсом нормированного языка, не существующим вне данного дискурса. Г. Л. Тульчинский вспоминает анекдотическое определение человека: «...это бесперое двуногое, с мягкой мочкой уха и плоскими ногтями». Мы можем предложить определение в духе идей Г. И. Гурджиева – П. Д. Успенского: «Человек – существо, которое приписывает себе качества, которыми на самом деле не обладает». Понятие не может быть индивидуальным, оно предполагает общность.

Общность, но не всеобщность. Семиосферных, общечеловеческих понятий не существует.

Одно и то же слово, помещенное в различные контексты, будет давать различные понятия. Правда, выражение «одно и то же слово» не вполне корректно. Слово не равно самому себе. Точнее, слово ограничено контекстом своего употребления. Оно порождается этим контекстом. Словарные слова, вырванные из контекста, - это «мертвые» слова, «мумии» слов. Одна и та же артикуляция в различных контекстах генерирует разные понятия. Но и самоидентичность артикуляции в различных контекстах имеет иллюзорный характер. Артикуляция не есть что-то автологическое, она определяется в отношении к понятию (означаемому). Это отношение и представляет собой значение. Если понятия разные, артикуляции тоже разные. Возьмем, к примеру, слово «медведь». Мы очень многое можем сказать по поводу этого слова, даже не зная соответствующего понятия. Но для того чтобы судить об означающем, надо иметь в поле зрения и означаемое. Так, только зная, о каком животном идет речь, мы можем сделать вывод о том, что медведь – это тот, кто ведает, где можно найти мед. Тут может быть еще несколько смысловых оттенков: «тот, кто заведует медом; тот, кто разведывает, где мед; тот, кого ведет, влечет к меду и т. д.» Мы также можем догадаться, что медведю приписывается некоторое ведовство, магическое знание, что, конечно же, связано с тотемизмом. Медведь обладает знанием так же, как и человек, ибо в мифологических представлениях способность этого зверя передвигаться на задних конечностях интерпретировалась как человекоподобие. «Медведь» - существительное мужского рода. Действительно, своим внешним видом медведь более напоминает мужчину, тогда как, например, лисица (женский род) – женщину. «Медведь» - вторичное, опосредованное, факультативное имя этого животного, о чем можно догадаться, имея в виду составной и описательный характер рассматриваемого имени – «тот, кто...» На

подлинное имя существовал запрет (табуирование имени), так как полагалось, что между именем и носителем имени существует магическая связь. То есть произнеся имя, можно было вызвать самого зверя, чего явно никому не хотелось. К тому же в тотемизме медведь рассматривался в качестве предка, а назвать имя прародителя – значит вернуться к истокам, т. е. попросту умереть. Таким образом, если мы находим закономерности в отношениях между содержанием и выражением, мы находимся в пространстве значения. Очень сложно говорить о значении конкретного слова. Проще и интереснее рассматривать мотивированные связи между планами содержания и выражения в более или менее распространенных текстах. Идеальным объектом такого анализа является поэтический текст. Показать, каким образом артикуляция текста связана с его содержанием – значит раскрыть, разгерметизировать значение текста. Другими словами, мы анализируем значение в тех случаях, когда обнаруживаем структурные параллелизмы между выражением (системой означающих) и содержанием (системой означаемых) текста.

Р. Барт обращается также к концепции знака Ж. Лакана. Надо сказать, что именно эта концепция легла в основание семиотики постструктурализма (Ж. Деррида и др.). Ж. Лакан акцентировал внимание на неустойчивости связи означающего и означаемого. Это – так называемая концепция «плавающих означающих». Ж. Лакан также говорит о черте, отделяющей означающее от означаемого, причем эта черта, обладающая собственным значением, склонна вытеснять означаемое. Отсюда и самодовлеющий характер различия у Ж. Деррида. Наиболее глубокую разработку эта теория находит у последнего, к ней мы обратимся несколько позже.

Р. Барт предлагает также в качестве классификационных признаков знаковых систем произвольность и мотивированность. При этом произвольности противостоит немотивированность. Ф. де Соссюр предпочитал говорить о произвольности отношений между означающим и

означаемым. Р. Барт говорит о том, что если бы эти отношения были произвольными, то любой мог бы их видоизменять в практике общения (что на самом деле и происходит, и это дало благодатную почву для постструктуралистских теорий «плавающих» означающих). Р. Барт предлагает вместо произвольности говорить о немотивированности языковых значений. О произвольности, замечает Р. Барт, следует говорить тогда, когда связь означающего с означаемым совершается как одностороннее решение. В естественном языке мы не находим подобных обстоятельств. В качестве примера произвольности генезиса знаков Р. Барт приводит моду. Моду, на наш взгляд, тоже нельзя рассматривать как чистый произвол, ибо она детерминирована многими социальными обстоятельствами. Если вдуматься, мода не слишком отличается от естественного языка в отношении произвольности – мотивированности. Развивая мысль Р. Барта, можно было бы сказать о том, что произвольность означивания встречается в искусстве, например, в поэзии. Одним из крайних примеров такой произвольности является футуристическая заумь. Но это тоже – не чистый произвол. Футуристическое словотворчество и словоновшество детерминированы художественной системой, эстетикой футуризма, а также некоторыми архетипическими структурами языка и сознания. Р. Барт пишет о том, что иногда в языке встречается и мотивированность. О мотивированности можно говорить всегда, когда выявляются некоторые параллелизмы между означающими и означаемыми. По нашему глубокому убеждению, такие параллелизмы существуют всегда и везде, просто они имеют когда более, когда менее очевидный характер.

Конечно, авторы, излишне усердствующие в демонстрации мотивированности связи выражения и содержания, рискуют навлечь на себя обвинения в фантазировании, фальсификационизме, мистификациях, шарлатанстве, самозванстве и в прочих приятных качествах природы. Да, интерпретация может приписывать смыслы и значения, изначально не

содержащиеся в дискурсе. Это так, потому что изначально в дискурсе вообще не содержится никаких смыслов и значений. Они возникают в процессе интерпретации. Дискурс – это матрица, способная наполняться любыми, самыми фантастическими поворотами смысла. И если интерпретация обладает когерентностью, глубиной и особой интеллектуально-эмоциональной практичностью, она не то что имеет право на существование – она оптимально реализует основную семиосферную функцию, состоящую в генерации новых произведений смысла, т. е. в творчестве.

Р. Барт говорит о том, что существуют немотивированные и произвольные, а также мотивированные и произвольные дискурсы. Примером первой системы служит естественный язык, второй – манифестационные языки, такие, как мода. Но могут быть произвольные и мотивированные знаковые системы, что допускает и сам Р. Барт. Наилучшим примером таких построений являются вторичные моделирующие системы, особенно художественная литература. Могут ли быть произвольные немотивированные системы? К таковым можно отнести стихийное творчество, например, детское.

Еще раз оговоримся, что в знаковых системах мы никогда не встречаемся с абсолютной немотивированностью. Система есть упорядоченность, а последняя всегда основывается на каких-либо внутренних структурных мотивах. Знаковость предполагает значимость, в том числе и значимость связи означающего и означаемого. Если же мы посмотрим на семиозис с семиосферной точки зрения, то станет понятно, что все знаковые системы и знаки генерируются семиотическим пространством, имеющим свои семиотические мотивы для такой генерации. Произвольность как таковая, конечно, отсутствует в мире знаковых систем, но Ф. де Соссюр имел в виду под произвольностью условность и только. Так что в этом смысле Э. Бенвенист и Р. Барт ничего нового не привнесли и даже не уточнили уже имеющееся. Никто не станет

возражать против условностей знака и языка. Но мы призываем говорить о мотивированной условности знаковых систем. Это означает, что связь означающего и означаемого имеет конвенциональный характер, но сама эта конвенция имеет не случайный, а глубоко мотивированный характер. Нам остается предположить, что тотальная мотивация, выражающаяся в структурном соответствии означающего и означаемого, была присуща праязыку, который представлял собой органическое единство вербальных, драматических и иконических знаковых систем. Последующие языковые трансформации можно рассматривать в качестве деградации исходного дискурса, следствием чего является ситуация потери-забвения структурного соответствия выражения и содержания. Но на глубинном уровне эта органическая связь остается, потому что праязык жив как инвариант, к которому и сводятся в итоге все языковые значения.

Вместе с Р. Бартом мы вспоминаем замечание К. Леви-Строса о том, что «языковой знак произволен *a priori*, но отнюдь не *a posteriori*» (3, с. 273). Да, потому что знаки в процессе употребления обрастают ассоциациями, контекстами, и от былой условности не остается и следа. Но дело в том, что никакого *a priori* применительно к языку не существует. К. Леви-Строс сам говорил о том, что всегда, когда мы сталкиваемся с языком (в синхронии и диахронии), мы имеем дело с устоявшейся системой с разработанными грамматикой и семантикой. Мы никогда не видим язык в стадиях становления, образования. Язык всегда уже есть как целостная система. Поэтому ни о каком предъязыковом отношении к знаку мы говорить не можем.

Р. Барт также говорит о том, что «...существуют две (взаимодополняющие) тенденции – тенденция натурализовать немотивированность и тенденция интеллектуализировать («окультурить») мотивированность» (там же, с. 275). Французский семиолог мыслит очень странно. Он считает, что «навязать» условности мотивации – значит «оприродить» ее. Тогда как в данном случае мы имеем дело с

трансформацией первичной моделирующей системы во вторичную, т. е. более сложную, более удаленную от природы систему. Можно было универсализировать представление Р. Барта, сказав, что существует две тенденции – натурализация культуры и «окультуривание» природы. Причем, с нашей точки зрения, мотивация всегда будет связана с «окультуриванием». Натурализация культуры существует только как стремление, причем это стремление никогда не носит откровенного характера. Это всегда «стилизация под природу», всегда поза. В то время как «окультуривание» природы встречается повсеместно, на деле выражаясь в простом уничтожении природы.

Наконец Р. Барт обращается к понятию значимости, рассматривая ее в качестве самостоятельного семиотического феномена. Причем, по Р. Барту, значимость относится не к строению знака, а к его окружению, т. е. контексту. Ссылаясь на Ф. де Соссюра, Р. Барт описывает значимость как парадигматические отношения знака к другим знакам. На это сразу можно заметить, что если уже введен термин парадигматика, «значимость» становится избыточной. Далее: «...значение относится к субстанции содержания, а значимость – к его форме...» (там же, с. 276). Сначала Р. Барт говорит о значении как соотносительности означающего и означаемого, а теперь уже – как о составной части означаемого. Значимость сначала выносится за скобки имманентной структуры знака, а затем помещается опять же в состав означаемого. Такая непоследовательность и привела Р. Барта из «цитадели» структурализма как апогея сциентизма к постструктурализму как апогею научно-философского произвола. Наше замечание не содержит и доли оценочности. Мы настаиваем на том, что концепцию, также как и произведение искусства, надо принимать такой, какова она есть, и все видимые «несостыковки» рассматривать в качестве генераторов смысла.

Заканчивая разговор о структуре знака, Р. Барт вновь обращается к Ф. де Соссюру. Интерпретируя последнего, Р. Барт дает теоретическую

модель смыслообразования: «...это не простая корреляция между означающим и означаемым, а акт *одновременного членения* двух аморфных масс...» (там же, с. 277). Под «аморфными массами» имеются в виду «идеи» и «звуки». «Смысл возникает тогда, когда происходит одновременное расчленение этих двух масс» (там же). Это, конечно, не совсем внятная модель. Получается, что миры идей и артикуляций, будучи одновременно расчленяемы, каким-то мистическим образом склеиваются во время разрезания. Т. е. будучи отдельными, артикуляции и идеи существуют параллельно друг другу, но, подвергаясь членению, соединяются друг с другом в самом акте этого членения. В этой метафоре слишком много пробелов, которые не могут быть заполнены никаким воображением. Эта «невнятица» обусловлена метафизическим допущением, согласно которому «звуки» и «идеи» существуют как некие самостоятельные сущности, предшествуя знакам. Эта «неразбериха» исчезнет, если допустить, что знак как целое предшествует интеллектуальной дифференциации на означающее и означаемое. Что такое мысль? Это – абстрагирование означаемого от означающего. Все это возможно в акте умозрения, целиком и полностью являющегося дискурсом, потоком знаков. «Следовательно, знаки суть *articuli*; перед лицом двух хаотических масс смысл есть упорядоченность, и эта упорядоченность по существу своему есть *разделение*» (там же). Здесь постулируется существование «двух хаотических масс». Это, конечно, относится к области чистой мифологии. Мы никогда, ни в природе, ни в культуре не встречаемся с этими «хаотическими массами». Со знаками же мы встречаемся постоянно. Значит, смысл есть упорядоченность перед своим собственным лицом, выстраивание собственного ритма, архитектоники, планирование, если хотите. В то же время определение упорядоченности как разделения обладает теоретической глубиной. Действительно, порядок образуется как отграничение одних областей от других. Но порядок еще не есть смысл. Хотя все знаковые феномены в

знаковости присутствуют. О смысле как таковом, отличном от значения и др. семических образований, мы еще специально не говорили. Мы полагаем, что смысл трансцендентен знаковости. Р. Барт рассматривает язык в качестве посредника между «звуком» и «мыслью». Мы развиваем точку зрения, согласно которой язык полностью вбирает в себя сферу мысли. Звук как явление природы для языка непроницаем. Природа не постижима для языка. Язык всегда имеет дело с самим собой, со своей собственной структурой. Звук как артикуляция есть уже означающее, языковой факт и, следовательно, не является звуком как таковым, как явлением природы. «...язык есть область *артикуляций*, а смысл в первую очередь есть результат членения. Отсюда следует, что будущая задача семиологии заключается не столько в том, чтобы создать предметную лексику, сколько в том, чтобы установить способы членения человеком реального мира. В связи с этим можно выдвинуть утопическое предположение о том, что, хотя семиология и таксономия до сих пор так и не возникли, в будущем, возможно, они сольются в одну науку артрологию – науку о разделениях» (там же).

Мы согласны с тем, что язык представляет собой область артикуляций, но только на уровне означающих. О смысле как результате членения можно говорить только в строго семиотическом контексте, т. е. в том случае, если мы редуцируем смысл к знаковым явлениям. Можно даже говорить о смысле как членении. Но, видимо, более последовательно говорить о значении как о соотнесенности дискретности (расчлененной структуры) и континуальности (понятийном пространстве). Проект артрологии очень интересен. Но, как нам кажется, лучше стремиться универсализировать самое семиотику, и в таком случае она вберет в себя и таксономию, и синергетику, и даже, может быть, логику. К тому же есть еще одна возможность – осмысление семиотики с позиций метафизики. Имеется в виду семиософия.

На этом мы заканчиваем рассмотрение концепции знака Р. Барта. Можно заметить, что эта теория носит преимущественно описательный, систематизирующий, иногда даже обзорный характер. Некоторые нововведения Р. Барта в данном контексте (мы, конечно, не говорим сейчас о стиле) служат своеобразным аксессуаром к ядерной теории знака Ф. де Соссюра.

Существует и другая линия изучения знака. Мы говорим о семиотике Ч. Пирса. В своем основополагающем для семиотики труде «*Grammatica Speculativa*» Ч. Пирс так определяет знак: «Знак, или *репрезентамен*, есть нечто, что замещает (*stands for*) собой нечто для кого-то в некотором отношении или качестве. Он адресуется кому-то, то есть создает в уме этого человека эквивалентный знак, или, возможно, более развитый знак. Знак, который он создает, я называю *интерпретантом* первого знака. Знак замещает собой нечто – свой *объект*. Он замещает этот объект не во всех отношениях, но лишь отсылая (*in reference*) к некоторой идее, которую я иногда называю *основанием* (*ground*) репрезентамена» (108, с. 48). Ч. Пирс называет знак репрезентаменом, что свидетельствует о том, что американский философ считает основной функцией семы (семиона) репрезентирующую, высказывательную. Основная интенция знака – высказать, представить в языке свое содержание. Знак есть замена некоторого объекта. Причем знак замещает не весь объект целиком, а выделяет в объекте некую центральную (для данного знака) идею, которую Ч. Пирс называет основанием. Мы находим, что выделение знаком в объекте основания есть не что иное, как типизация. Весь объект не может быть воссоздан, могут быть запечатлены лишь типические (для данного знака) черты. Отсюда видно, что знак есть не столько замена, сколько моделирование. Реконструкция основания объекта и есть построение модели данного объекта. Как показал Ю. М. Лотман, две основные функции знака – моделирующая и коммуникативная (190). Ч. Пирс также подчеркивает, что знак обязательно кому-то адресуется. В уме адресата

создается эквивалент отправленного знака. Это своего рода второй знак, интерпретант первого. По сути, тут идет речь о появлении в сознании адресата вторичной моделирующей системы, интерпретации. Из определения Ч. Пирса видно, что он называет знаком только означающее. Поэтому у Ч. Пирса не ставится вопрос о структуре знака, в связи с чем данная концепция, как и развитие этой традиции в американской семиотике, не актуальна для нашей работы. Тем не менее в ней есть ряд интересных положений. «В силу того, что каждый репрезентамен таким образом связан с тремя вещами – основанием, объектом и интерпретантом, - наука семиотика имеет собой три раздела. Первому еще Дунс Скот дал название *grammatica speculativa*. Мы можем поименовать ее *чистой грамматикой*. Ее задачей является определение того, что должно быть истинно для репрезентаменов, используемых научным методом, чтобы они могли актуализировать некоторое *значение*. Второй раздел есть логика в собственном смысле слова. Это наука о том, что квази-необходимым образом истинно для репрезентаменов, используемых научным методом, чтобы они могли удерживать свои *объекты*, т. е. быть истинными. Иными словами, собственно логика есть формальная наука об условиях истинности репрезентации. Третий раздел, вслед за Кантом стремясь в поиске номенклатуры для новых понятий сохранить ассоциации прежней терминологии, я называю *чистой риторикой*. Ее задачей является установление законов, в соответствии с которыми в каждом научном интеллекте один знак порождает другой и одна мысль влечет за собой следующую» (108, с. 48 – 49). *Чистая грамматика* представляет собой синтактику, отношения знаков друг с другом. Непонятно, причем тут основание объекта? У Ч. Пирса ясно сказано, что знак связан с объектом не напрямую, он непосредственно контактирует с основанием, идеальным конструктором объекта. Так что связи знак – объект можно вообще не рассматривать. Достаточно обратить внимание на взаимоотношения знак – основание (идея), но это будет по Ч. Пирсу не *чистой грамматикой*, а

*чистой логикой. Чистой грамматикой*, пользуясь логикой самого Ч. Пирса, следовало бы назвать отношения между репрезентаменами. *Чистая логика* есть семантика. Нетрудно заметить, что то, что Ч. Пирс называет основанием, в терминологии Ф. де Соссюра является означаемым. Так что пирсовскую *чистую логику* можно рассматривать как систему внутризнаковых отношений, т. е. собственно значение. А теперь зададимся вопросом – интерпретант и основание – не одно ли это и то же? Если основание – это означаемое, то чем считать эквивалент знака в сознании воспринимающего? Ч. Пирс говорит об идеях, которые возникают в сознании человека в процессе восприятия знаков, причем замечает, что он имеет в виду платоновские идеи, добавляя, что примерно то же означают идеи в обыденном контексте. Конечно, трудно представить нечто более удаленное друг от друга (и в наше и в пирсовское времена), чем платоновские и «разговорно-бытовые» идеи. Эквивалент знака, существующий в сознании, и есть означаемое. Естественно, каждый адресат сообщает понятию индивидуальную окраску, но здесь идет речь просто о своеобразной рецепции константного означаемого. Нам кажется, что основание, интерпретант, означаемое, понятие, идея в данном контексте – синонимы. Может возникнуть возражение, что интерпретант – это индивидуальный образ основания как общности. Но Ч. Пирс говорит об интерпретанте как об эквиваленте знака первого порядка, значит, речь идет об общностях, а не об индивидуальностях, ведь конкретное не может быть эквивалентом общего, знак же всегда – общность. Основание же представляет собой воссоздание в целостном виде типических черт объекта, оно также имеет общий характер, оно, в общем-то, неотлично от понятия. С точки зрения Ф. де Соссюра, как мы помним, означаемое и понятие – синонимы. *Чистой риторике* в семиотике соответствует прагматика, изучающая отношения знак – пользователь. Так что в терминологии Ч. Пирса к риторике следовало бы отнести отношения между репрезентаменами и адресатами. Прагматика же имеет дело не со

знаковыми эквивалентами в сознании адресата, а с поведением адресата как некой кибернетической машины по отношению к тексту. В дальнейшем разработка структурных параллелей между схоластическими искусствами и семиотикой встретится у Ч. Морриса, и мы к ней еще вернемся.

Замещающую функцию знака акцентировал и Ю. М. Лотман: «...знак – всегда замена. В процессе социального общения он выступает как заменитель некоторой представляемой им сущности. Отношение заменяющего к заменяемому, выражения к содержанию составляют семантику знака. Из того, что семантика – всегда некоторое отношение, вытекает, что содержание и выражение не могут быть тождественны, - для того чтобы акт коммуникации был возможен, выражение должно иметь иную природу, чем содержание. Однако отличие это может иметь различные степени. Если выражение и содержание не имеют ничего общего и отождествление их реализуется лишь в пределах данного языка (например, отождествление слова и обозначаемого им предмета), то такой знак называется условным. Слова – наиболее распространенный тип условных знаков. Если между содержанием и выражением существует определенное подобие – например соотношение местности и географической карты, лица и портрета, человека и фотографии, - знак называется изобразительным или иконическим» (88, с. 31 – 32).

У Ю. М. Лотмана мы встречаемся с наиболее отрефлексированной версией концепции знака Ч. Пирса. Знак – заменитель представляемой им сущности. Знак как представление сущности в терминологии Ч. Пирса есть репрезентация объекта. Заменяющее у Ю. М. Лотмана тождественно выражению, заменяемое – содержанию. Отношение одного к другому определяется как семантика. Здесь главное расхождение с Ф. де Соссюром. Ю. М. Лотман, также как и Ч. Пирс, в качестве знака рассматривает только означающее. У Ф. де Соссюра отношение означающего к означаемому (звукообраза к понятию) является внутризнаковым, у Ч. Пирса и

Ю. М. Лотмана это отношение интерпретируется как связь знак – объект. Мы придерживаемся позиции Ф. де Соссюра. Мы полагаем, что отдельный знак семантикой не обладает. Наличие семантических связей – свойство знаковых систем. Можно сказать, что знаковая система семантична, можно также сказать, что знак, входящий в ту или иную систему, обладает семантикой. Так же как отдельные знаки не характеризуются наличием синтаксических и прагматических связей (мы не говорим о синтактике или прагматике изолированного знака), так они не обладают и семантикой. Поэтому мы убеждены в том, что, например, словарное слово семантикой не обладает. Причем не нужно рассматривать семантику в качестве синонима значения. Значение входит в структуру знака (мы уже объясняли, что это такое), семантика имеет назначение связать знак с предметом (как мы это покажем несколько позже, достигнуть этого ей никогда не удастся). Для того чтобы знак обладал семантикой, он должен обладать двумя другими семиотическими измерениями – синтактикой и прагматикой. Любая знаковая система обладает этими тремя (но не только этими тремя) параметрами – синтактикой, семантикой и прагматикой. Вопрос о классификации знаков мы в данной работе рассматривать не будем, ибо это отдельная тема. Скажем только, что все знаки являются условными, даже изобразительные, иконические.

Ю. С. Степанов вообще обходит вопрос о структуре знака, предпочитая говорить только о знаковых системах. «Ввиду того, что семиотика – как уже сказано – находит свои объекты повсюду, предпринимались попытки как-то классифицировать все знаки. Но они не привели к успеху: каких-либо общих знаков для, скажем языка, архитектуры, коммуникации животных и т. д. не обнаружено. Общность заключается в принципах организации знаков, а базовая ячейка этих принципов в языке – *высказывание*» (142, с. 7).

Для Ю. С. Степанова элементарная частица дискурса – не знак, а высказывание. Последнее представляет собой текст (в широком смысле

этого слова), знаковую систему. Такие взгляды обнаруживают структуралистскую доминанту в творчестве ученого. Мы очень уважаем такой образ мыслей, однако скажем, что знаки в порядке научной абстракции все-таки можно выделять из текста, хотя и с необходимыми оговорками. Если мы будем рассматривать знак как единство означающего и означаемого, то мы можем утверждать, что знаковость как раз и объединяет все явления культуры – естественный язык, искусство, религию, философию, науку, быт, идеологию и т. д. Принципиальное отличие культуры от природы и состоит в том, что культура – знаковое явление, а природа – внезнаковое. Именно знаковость отграничивает искусственное от естественного, она является главным дифференциальным признаком. Конечно, знаковые вариации во всех дискурсивных практиках различные, но сами знаки в качестве структурно-информационных инвариантов и представляют собой «атомы» семиосферы.

Очень обстоятельное рассмотрение проблемы знаковости мы находим в монографии В. М. Солнцева «Язык как системно-структурное образование» (139). К сожалению, систематичность и глубина данного исследования соседствуют с ритуальными вкраплениями марксистско-ленинской идеологии. Мы обратимся только к семиотическим и философским обобщениям и итогам В. М. Солнцева. Ученый говорит о необходимой материальности знака. Знак, по его мысли (и не только по его, это общераспространенный взгляд), не существует вне материального выражения. В каком философском контексте берется категория материальности? Ясно, что в контексте диамата. Но в последнем случае определение чрезвычайно широко и неоправданно размыто. Мы уже говорили о том, что Ю. М. Романенко со свойственной ему способностью проникать в суть вещей заметил, что определение материи в системе диалектического материализма совпадает с определением бытия. А в каком контексте определяется материя в современной русской философии? Как правило, сохраняется инерция все того же диамата. Если отбросить

всю идеологическую шелуху, то можно заметить, что под материей понимается некая субстанция природы, фюсис. В таком случае материальна ли культура? Существует даже понятие «материальная культура». Культура материальна в том смысле, что она имеет физическую основу. Но если мы будем смотреть на культуру с точки зрения физики, как на нечто естественное (что вполне допустимо), мы не будем видеть самое культуру как знаковую систему. Возьмем, например, книгу. Это, разумеется, объект культуры. Материальна ли книга? Возникает соблазн ответить: «И да, и нет». Но так отвечать нельзя. Материальны бумага, типографская краска и т. д., из которых сделана книга. Сама книга как изделие имеет определенные физические характеристики (вес, плотность и т. д.). Вернее, материальные характеристики имеет «кусочек материи», который мы называем книгой. Сама же книга не обладает никакими физическими качествами. Она внеприродна. Книга – это знаковая система, представленная текстом, иллюстрациями, выходными данными, определенным оформлением обложки и т. д. Все, из чего состоит книга, имеет знаковый характер. Инопланетянин, изучающий жизнедеятельность землян (допустим, он «прилетел» из бесписьменной цивилизации), мог бы считать книгу элементом природы. В таком случае он воспринимал бы ее в качестве материального объекта. Для нас же любой предмет культуры отделен от природы и материи завесой знаковости. Книга – это не то, что можно подержать в руках и полистать. Книгу читают, т. е. общаются с ней. Снять с полки можно только «кусочек материи», который мы склонны отождествлять с книгой. Читать «материю» мы не можем, а книгу – можем. Так же обстоит дело со всеми знаками, ведь книга тоже – знак. (Еще раз напомним о том, что всякая знаковая система может быть представлена как один знак и наоборот.) Знак не имеет материального выражения. Выражение знака имеет условный, конвенциональный, нематериальный характер. Выражение знака – артикуляция. Артикуляция – правильный (соответствующий определенной языковой системе) способ

употребления знаков и актуализация этого способа. Артикуляция как способ находится в пространстве языка (языковой парадигмы, языковой модели мира), актуализация артикуляции – в потоке речи. Материальный субстрат знака (звук, чернила) к структуре знака не относится – ни к выражению, ни к содержанию. Поэтому мы и говорим, что и выражение, и содержание знака имеют семиотический характер. Некоторые же материалисты от лингвистики опосредованно утверждают, что и выражение, и содержание знака материальны. Например, слово «кошка» в качестве своего выражения имеет определенное звучание (материя) и в качестве содержания – реальное животное (тоже материя). Тогда где же знак? Можно сказать, что это – зафиксированный факт условной связи одного материального объекта с другим (звучания с каким-либо предметом). Тогда выражением знака будет указание на звучание, а содержанием – на предмет. Кто указывает? Очевидно, что пользователь, субъект коммуникации, человек в ролях адресанта – адресата. Получается, что знак – это конвенциональная «вырезка» из сознания коммуницирующего индивида. Но ведь говорят, что человек пользуется знаками. Т. е. он пользуется ими как чем-то готовым. Понятно, что то, чем он пользуется, можно представить, как закрепившиеся в человеческом опыте «вырезки» сознания. Такой институционализированный опыт и представляет собой культуру. Но все это совершенно неубедительно. Здесь мы исходим из молчаливого, но незыблемого представления о языке как продукте культуры. А, может быть, язык лежит в самой основе культуры? Может быть, культура в диахроническом аспекте есть развертывание языковых возможностей? Мы тешим себя иллюзиями о продуктивности исторического познания, мы считаем для себя возможным устанавливать достоверность тех или иных источников. Мы забываем о том, что наши познавательные возможности ограничены и детерминированы той культурной парадигмой, в которую мы вовлечены. Мы можем сказать о предшествующих культурах и истоках культуры только то, что нам

позволит сказать язык нашей культуры текущего периода. Эпистема как система познавательных возможностей формируется языком, функционирующим в определенном хронотопе. Так что не стоит строить более или менее вероятных догадок о происхождениях языка и культуры (разве что только для развлечения), надо исходить из тех возможностей, которые мы имеем сейчас. Мы видим, что знаки существуют независимо от людей, также как животные, растения, небесные светила и пр. Мы встречаем в лесу то или иное животное, мы встречаем в тексте тот или иной знак... Слова существуют независимо от человеческого волеизъявления. Откуда они взялись, совершенно неизвестно. Но они так или иначе оформляют наше мышление. Конечно, не отдельные слова, а вся языковая система. Если развлечься предположением, то можно сказать, что мышление является продуктом функционирования языковой системы. Хотя слово «продукт» в данной связи не совсем удачно. Лучше так: мышление есть функционирование языка. В самом деле, если мышление можно представить как оперирование понятиями, а понятия суть означаемые, которые входят в структуру знака, то нет ничего невероятного в представлении мышления как семиотической функции. Слово, также как и любой знак, является автономным феноменом, поэтому имеет смысл говорить о его структуре. Знак есть артикулированная структура, и в этом смысле знак имеет выражение. Еще раз напомним о том, что артикуляция представляет собой соблюдение определенных правил говорения и не имеет никакого отношения к физическому звучанию, к определенным параметрам звуковой волны и т. п. Это все есть, но это все находится по ту сторону знаковости. Знак есть содержательная структура, поэтому мы говорим, что знак включает в себя понятие, некоторую ментальную структуру. Между артикуляцией и понятием существует целая система отношений – значение. Мы лишний раз повторили некоторые опорные пункты нашей концепции, чтобы показать, что в знаковой структуре нет места материальности. Нас же не удивляет, что математическое уравнение

не имеет материального выражения. Знак, знаковая система, культура в целом – умозрительные структуры. Можно даже сказать, что культура – это наше умозрение по поводу природы. Мы смотрим на природу сквозь призму культуры. Но если мы приглядимся к своему видению природы, мы обнаружим, что культура – это структура нашего взгляда в природу, в естество, культура есть преломление природы.

В. М. Солнцев много места уделяет анализу проблемы односторонности/двусторонности знака. Концепция односторонности знака восходит к Ч. Пирсу. С этой точки зрения знак есть замена вещи. Знак в данной традиции приравнивается к сосюрговскому означающему. Двусторонность знака, как мы уже неоднократно показывали, берет свое начало в семиологии Ф. де Соссюра. Установка на двусторонность означает выделение в знаке двух начал – выражения и содержания, означающего и означаемого. Сам В. М. Солнцев придерживается пирсовской традиции, как это делает большинство отечественных лингвистов и семиотиков. Надо сказать, что версия односторонности знака существовала и до Ч. Пирса. Уже начиная с античности под знаком понималась замена вещи. Семиотика же, теория знаков начинается с нового видения знака как двусторонней сущности. Этот решающий шаг совершил швейцарский лингвист Ф. де Соссюр, открыв новую эру в изучении знаков. Точнее, изучение знаков именно с этого и началось, до этого они просто констатировались. Гениальным открытием Ф. де Соссюра явилось признание того, что понятие входит в структуру знака. Понятие – такая же условность, как и артикуляция. Мы мыслим знаками предметов, а не самими предметами, что само собой разумеется. В. М. Солнцев пишет:

«Всякий знак, безусловно, односторонен в смысле противопоставленности тому, что обозначается этим знаком. То, что обозначается знаком, находится вне его и имеет, как было показано выше, сложное строение. *Означаемое* состоит из мыслительного содержания, приписываемого знаку, и класса реальных предметов, которые знаком

обозначаются. Включение в знак всего того, что входит в понятие «обозначаемое», заставляет нас говорить уже не о знаке, а о знаковой ситуации (или о какой-либо разновидности знаковой ситуации)» (там же, с. 109).

Мыслительное содержание, о котором говорит В. М. Солнцев, соответствует концепту, содержанию понятия, а класс предметов, понимается, - объему понятия. Таким образом, В. М. Солнцев, так же как и Ф. де Соссюр, имеет в виду под означаемым понятие. Разница только в том, что швейцарский лингвист включает понятие в структуру знака, а отечественный – исключает. Никто не говорит о том, что предмет входит в структуру знака. Но почему понятие имеет внезнаковую природу? Означающее – это как бы знак означаемого (понятия), а понятие – как бы знак предмета. И означающее, и означаемое имеют условную природу, они связаны друг с другом узлами конвенциональности, представляют собой единый функциональный комплекс. Все говорит за то, чтобы рассматривать знак как двустороннее явление, ибо он функционирует в системе культуры именно как связка артикуляция – понятие. Существуют ли понятия помимо знаков (слов)? Ответ однозначный: нет. Тогда как можно утверждать, что понятия занимают внешнее положение по отношению к знакам?

В. М. Солнцев употребляет термин «значение» как синоним означаемого. Мы согласны с Р. Бартом в том, что значение следует отличать от означаемого. В. М. Солнцев также критически рассматривает теорию Н. А. Слюсаревой, в которой говорится о том, что означаемое можно подразделить на значение и ценность. Причем ценность вторична по отношению к значению, которое создается в процессе номинации. Функция ценности – введение слова в языковую систему и определение его положения в этой системе. Ценность является синонимом понятия значимости. Синонимия ценности и значимости имеет определенное историческое объяснение, но в современной парадигме такое соотнесение

понятий не совсем понятно. Слово «ценность» вызывает определенные аксиологические ассоциации, которые привносят ненужные смысловые оттенки. Когда мы говорим о значимости, имеется в виду положение слова в парадигматической системе. Аксиология тут не при чем. Мы уже говорили о том, что значимость является избыточным термином. Можно ли номинацию считать процессом? Мы думаем, что номинация – это одномоментный акт наименования, не протяженный во времени. Момент, предшествующий наименованию, является внешним по отношению к номинации. Вряд ли можно согласиться с тем, что означаемое создается в акте номинации. Если в языке создается новое слово, оно порождается по определенным моделям, существующим в этой системе. Потенциально это означаемое уже содержится в языковой структуре. Что такое номинация? Это – дача имени предмету. Предполагается, что вещи дается имя, и эквивалент этой вещи в сознании становится означаемым. Речь идет о некой общей вещи и о нарицательном, а не собственном имени. Так же как существуют нарицательные и собственные имена, есть нарицаемые вещи и вещи-собственники. Последние – это так называемые индивидные вещи. Наричаемая вещь – это вещь-множество. Но разве существует вещь до наименования? Может быть, наименование порождает самое вещь? А, может быть, представления о вещах и именах формируются словами? Нам близок последний вариант. Слово структурирует предметный мир, создавая таким образом вещи. Слово как бы вылепливает вещи из хаотического материала, воспринимаемого нашими чувствами. Если бы не было языка, мы не воспринимали бы мир как состоящий из множества различных вещей. Само различие продуцируется языком. Первичное разделение на субъект и объект обусловлено грамматическими категориями. Представление о личности формируется системой местоимений. Основные модальности бытия, о которых говорит в своем революционном сочинении М. Эпштейн (193), также задаются языком. Т. е. мы хотим сказать, что язык первичен по отношению к

феноменальности. Конечно, доказать это невозможно. Доказать нельзя и обратное. Доказать вообще ничего нельзя. Игра в доказательства – одна из самых наивных языковых игр.

В. М. Солнцев различает также знак и знаковый комплекс. Знаком он называет только означающее, а знаковым комплексом – единство означающего и означаемого. На наш взгляд, это – неоправданная подмена соссюрровской терминологии.

Лингвист критикует концепцию Н. Д. Арутюновой, согласно которой означаемые есть знаки предметного мира. С точки зрения этой концепции язык разделяется на два плана – систему означающих, которые произвольно связываются с концептами, и систему означаемых, которые мотивированно связаны с предметами. В. М. Солнцев не соглашается с Н. Д. Арутюновой в том, что концепты являются знаками предметов. При этом он говорит: «...во-первых, означаемые <...> будучи отражением (копией, слепком и т. д.) предметов, не могут служить обозначением этих предметов, поскольку образ предмета или представление (понятие) о предмете не есть его обозначение, и, во-вторых, мотивированные знаки перестают быть знаками по определению в силу детерминированности тем, что они должны обозначать» (139, с. 127 – 128).

Представление о понятии как отражении действительности является чересчур упрощенным и по сути неверным. Понятие – это модель действительности. Всякая модель деконструирует действительность. В таком случае вернее говорить о понятии как искажении предметного мира. В. М. Солнцев не объясняет, почему понятия не могут быть обозначениями предметов. Мы же полностью согласны с мнением Н. Д. Арутюновой о том, что концепты есть мотивированные знаки предметов. Причем мотивированность в данном случае не исключает условности, а подразумевает ее. В этой связи следовало бы говорить о мотивированной условности. Вообще, любая конвенция имеет социальные, психологические и даже биологические мотивации. Разве соответствие

понятия предмету не является социальным соглашением? Мы определенным образом закодированы социумом, в котором живем. Мы обучены думать об определенных вещах определенным образом. Для нас небоскреб и изба объединяются понятием дома. Но ведь это – чистая условность. Мы воспринимаем кирпич, валяющийся на улице, и кирпич, находящийся в стене здания, как один и тот же предмет. А ведь этого могло бы и не быть. При наличии других социально-языковых конвенций мы могли бы одним словом обозначать любой валяющийся предмет, а другим – любой строительный элемент архитектуры. Мы могли бы называть «строительные кирпичики» «атомами», а беспорядочно валяющиеся предметы – «фитюльками». Тогда, увидев на дороге кирпич, нам не пришло бы в голову отождествить его с «атомом». То, что мы думаем о некотором предмете, социально обусловлено в той же мере, что и название предмета тем или иным именем. В. М. Солнцев считает, что мотивированность подразумевает детерминированность означаемым означающего. И в силу этого мотивированных знаков не бывает. Но в знаках означающее и означаемое не детерминируют друг друга. Знак как единство означающего и означаемого детерминируется социумом как определенным образом устроенной знаковой системой. Социум же детерминируется семиосферой. Хотя здесь нет детерминации в чистом виде. Детерминизм – это вполне четкая цепочка причинно-следственных отношений. Здесь же нет причинности как таковой, здесь есть формальная обусловленность. Является ли целое причиной своих частей? Очевидно, нет. Причинно-следственные отношения реализуются в диахронии, тогда как формальная обусловленность наличествует в синхронии.

Приведем еще одну значимую цитату из В. М. Солнцева: «Языковые знаки – звуковые оболочки слов и морфем – состоят из фонем, или звуков. Языковые знаки могут быть разложены на составляющие их звуки. В этом смысле знаки состоят из *дискретных* единиц. Что касается означаемых (= значений), то они (это касается простейших означаемых) по своей

природе глобальны. *Глобальность* есть важнейшее свойство простейших означаемых. Это вытекает из природы означаемого как некоторого обобщенного отражения. Если простой знак может быть расчленен на реально составляющие его элементы, то простое означаемое не может быть расчленено на реально составляющие его элементы значения. Попытки расчленивать простое означаемое на какие-то элементы значения – фигуры в ельмслевском смысле слова, – по сути дела, представляют собой истолкование исследователем содержания данного означаемого (= значения) с помощью более или менее адекватно выбранных признаков. Однако такое «расчленение» означаемого отнюдь не есть выделение реально составляющих его элементов. Это только способ описания данного значения в иных терминах» (там же, с. 135 – 136). На это мы заметим, что дискретирование означающих – это абстрагирование от «живой текучести» речи. Расчленение означаемого – точно такое же абстрагирование от его феноменальной целостности. Думается, что принципиальной разницы тут нет.

Заканчивает свои рассуждения о природе знака В. М. Солнцев следующим образом:

«Принцип *произвольности* языкового знака, понимаемого как односторонняя сущность, является важнейшим принципом строения системы языка как семиотической системы. Понимание языкового знака как двусторонней сущности, что с неизбежностью ведет к включению в знак значения, ни в коей мере не являющегося чем-то произвольным или условным, создает противоречия и ведет к путанице в решении проблемы произвольности и мотивированности языковых знаков» (там же, с. 139).

Мы уделили столько места изложению взглядов В. М. Солнцева потому, что в его рассуждениях наиболее явно выражается неприятие сосюрковского отношения к знаку, т. е. концепции двусторонности знака. Причем главный аргумент в пользу односторонности знака заключается в том, что указывается на невозможность рассмотрения означаемого как

условности. Почему? Ведь и сторонники односторонности знака понимают, что означаемое не есть предмет. Для того чтобы обосновать идею двусторонности знака, надо показать, что понятие (означаемое) имеет конвенциональную природу. Так или иначе мы уже касались этого вопроса. Что же все-таки такое понятие? Мысль? Мысль – это нечто неопределенное, ее невозможно определить, невозможно верифицировать. Все, что не имеет выражения, неопределимо. Или мысль имеет выражение? Выразима ли мысль в языке? Мысль имеет совершенно другую структуру, нежели высказывание. Надо признаться, что нет адекватной методологии для исследования структуры мысли. Можно говорить только о корреляции мысли и высказывания. Нам представляется, что не следует смешивать понятие с мысленным образованием. Попробуем еще раз описать структуру понятия через его составляющие. Содержание понятия (собственно концепт) можно определить как систему (термин «система» здесь является принципиальным) признаков, отличающих данное понятие от других. Таким образом, мы говорим о системе дифференциальных признаков. Эти дифференциальные признаки, по видимому, присущи инвариантному уровню понятия. Это как бы внутренний, неизменный ни при каких обстоятельствах, ни при каких прочтениях, костяк понятия. Объем понятия – класс предметов, подпадающих под систему отличительных, специфических признаков, образующих концепт. Можно также сказать, что объем понятия – это класс предметов, восходящих к одному структурному инварианту (концепту). Очень важно напомнить, что класс предметов не является множеством предметов. Класс – это описание некоторого множества. Одно и то же множество может быть описано в различных классификациях. Класс – это таксон, ячейка той или иной описательной таблицы. Класс – это, конечно же, теоретический конструкт, модель реальности, а не сама реальность, что бы мы ни связывали с этим словом. Классификация же имеет свои планы выражения, она зафиксирована в таблицах, вербальных описаниях и т. д.

Концепт же представляет собой инвариантную структуру того или иного таксона. Получается, что понятие имеет такую же выраженную природу, как и означающее. Инвариант (концепт), конечно же, не выражен, но он может быть с той или иной степенью приближенности реконструирован. Это будет, естественно, схематическое воссоздание. Реконструкция инварианта (концепта) – это перечисление признаков, присущих всем членам множества, описанным в определенной классификации. Содержание понятия может быть представлено, репрезентировано (выражено) как некоторая теоретическая модель, описывающая константные признаки, соответствующие тому или иному классу предметов. Выходит, что значение слова есть отношение означающего (артикуляции) к соответствующему таксону, представленному в той или иной классификации. И означающее, и таксономия представляют собой системы условностей. Таким образом мы пытаемся обосновать конвенциональность понятия. Мы полагаем, что понятие, хоть и коррелирует с мыслеобразами, с различными состояниями сознания, все же имеет воплощенный характер. Оно воплощено в классификациях, не всегда графически выраженных, но имманентно присутствующих в тех или иных вербальных описаниях. Из этого можно сделать вывод, что соотношение означающих и понятий имеет интертекстуальный характер. В роли означающих могут выступать не только слова, но и предложения, и тексты. Все зависит от ракурса рассмотрения. Слово же, кстати сказать, также может быть рассмотрено как текст, ибо представляет собой знаковую систему. Так вот, тексты-дискурсы (линейно-дискретные высказывания) коммуницируют с текстами-таблицами, парадигмально представленными текстами.

Итак, представим в итоговом виде нашу модель знака. Знак есть триединство означающего, значения и означаемого. Означающее (артикуляция, выражение) – способ представления знака в языковой системе. Означаемое (понятие, содержание) – эквивалент означающего,

представленный тем или иным таксоном. Имеет смысл говорить об интенциональном означаемом и экстенциональном означаемом. В этой связи достаточно сказать, что экстенционал представляет собой проекцию означаемого на предметный мир. Так как интенционал тождествен понятию, уместно различать концепт и объем означаемого. Объем означаемого ограничен пределами таксона, репрезентирующего данное означаемое. Концепт означаемого представляет собой инвариантную структуру соответствующего таксона. Значение есть система отношений между означающим и означаемым.

Приведем пример. Возьмем слово «динозавр». Слово является знаком. Означающее – система правил, в соответствии с которыми это слово произносится или пишется. Это, если хотите, алгоритм употребления этого слова в устной или письменной разновидностях речи. Означаемое – система возможных таксонов, описывающих множество животных, именуемых динозаврами. Один таксон будет входить в зоологическую, палеонтологическую классификацию. Другой – в систему обыденных представлений, третий – в систему представлений, смонтированную популярным сериалом «Прогулки с динозаврами», четвертый – научной фантастикой и т. д. Каждый таксон будет обладать своим структурным инвариантом – концептом, системой признаков, отличающих динозавров от других пресмыкающихся. Каждый таксон отграничен от других, смежных таксонов. Граница таксона очерчивает объем означаемого. До сих пор мы говорили об интенциональном означаемом. В данном примере интенционал – модель, реконструкция вымершего животного. Экстенционал в данном случае – проекция некоторой научной или вненаучной классификации на мир в значительной степени гипотетических существ, некогда обитавших на земле. Экстенционал – это не сами рептилии, это система совпадений-несовпадений описания и некоторой гипотетической реальности. Значение – отношение артикуляции к классификации. Значение заявляет о себе тем,

что между произношением/написанием слова «динозавр» и отнесением его к определенному таксону существует пространство социальной конвенции, или некоей языковой игры. Мы привыкли к тому, что существует конвенция, согласие, договоренность как факт называния данной вещи данным словом. Но сама договоренность имеет весьма сложную структуру. Мы не имеем в виду некий структурированный процесс. Конвенция как факт – это вырезка, или фрагмент, из некоторой интерпретации. Вообще, факт – это фрагмент интерпретации.

Сделаем небольшое отступление. Допустим, зоолог, путешествующий по Австралии, встречается в эвкалиптовых зарослях сумчатого медведя коала. Зоолог знает латинское название этого животного, он правильно его идентифицирует, он имеет некоторые представления об образе жизни этого животного. Что является фактом для зоолога? То, что он встретил сумчатого медведя. Абориген, проходящий через эти же заросли, встречается того же самого коала. С кем он встречается? В племени, к которому принадлежит абориген, есть соответствующее название этого животного, наверняка есть комплекс мифологических представлений, связанных с ним. Может быть, встреча с сумчатым медведем является некоей приметой. Возможно, коала является тотемным животным для этого, а, может быть, для другого, враждебного племени. В племени скорее всего есть этиологический миф, который по-своему объясняет внешний вид этого животного, почему у него рудиментарный хвост, почему он питается только листьями эвкалипта, почему он такой малоподвижный и т. п. (Мы не стремимся к точности в зоологических и этнологических деталях.) Что является фактом для аборигена? Последний встретился с существом X (для нас совершенно непонятным, для него вполне определенным), которое не имеет ничего общего с тем зоологическим конструктом, на который спроецировал сумчатого медведя натуралист. Зоолог и абориген встретились с одним и тем же животным, но фактичность встреч имела совершенно разный

характер. Они имели дело с совершенно разными фактами. При этом со стороны невозможно сказать, с кем же встретились зоолог и абориген. Зоологическое и мифологическое описания животного, условно называемого сумчатым медведем, есть лишь различные интерпретации одного и того же существа. Но мы ничего не можем сказать об адекватности этих интерпретаций, о том, как они соотносятся друг с другом (диалогизируют, дополняют, противоречат и т. д.), потому что мы не знаем (и никогда не узнаем), что представляет собой это существо на самом деле. Мы в лучшем случае можем сопоставлять разные интерпретации, вовлекаясь в некоторое интертекстуальное поле, получая удовольствие от множественности толкований. В худшем случае, мы ограничимся суммой научных описаний этого зверька. Можно представить себе оператора, который снял документальный фильм о встречах натуралиста и аборигена с сумчатым медведем. Для него полюбившееся нам животное будет просто-напросто моментом в развитии сюжета. Можно представить себе школьника, который смотрит этот фильм по телевизору. Школьник имеет смутные познания в области зоологии и ничего не знает о мифологии австралийских аборигенов. С кем встречается он? Что для него является фактом? Для него коала находится в одном ряду с зубастиками, гремлинами, черепашками-ниндзя и покемонами. И это действительно так. Это не шутка. Психология рецепции у современных детей при просмотре мультсериалов и фильмов о природе примерно одна и та же. Все это для них находится в одном поле виртуалистики. Представления о степени правдоподобия популярных фантастических существ и экзотических животных одна и та же. Это, в общем-то, объясняется наличием единого канала трансляции.

Вернемся к значению. Означающее и означаемое интерпретируют друг друга. Между ними существует интерпретационное поле. То, что означаемое интерпретирует артикуляцию, в общем-то, понятно. Если, конечно, под означаемым понимать некоторую классификацию. Для того

чтобы интерпретировать выражение «динозавр», надо обратиться к палеонтологической систематике и вычленив из нее нужные нам описания. Мы узнаем, что Dinosauria – это группа вымерших рептилий подкласса архозавров, с последующей детализацией. Но является ли выражение «динозавр» интерпретацией группы вымерших рептилий? Конечно. Артикуляция «динозавр» описывает и интерпретирует данную группу как нечто единое. Она формирует и обеспечивает это единство. Ведь можно было не выделять группу динозавров в подклассе архозавров как самостоятельную группу. Почему это было сделано? Это – просто конвенция, возобладавшая в сообществе палеонтологов. Но если уж она состоялась, то мы, маркируя довольно разнообразную группу рептилий одним выражением, соглашаемся с тем, что все эти разные животные сводимы к некоторому единому морфолого-генетическому инварианту. Но действительно ли существует какое-то интерпретационное поле между выражением и содержанием слова «динозавр»? Да. Ведь от выражения «динозавр» тянутся «ниточки» к концептам «тираннозавр», «диплодок», «стегозавр», «трицератопс» и мн. др. столь разным, но в чем-то и похожим моделям-реконструкциям. И между этими «ниточками» (а на самом деле структурными отношениями, функциями) возникают параллелизмы, контрасты и др. отношения. И вообще, эти отношения могут быть описаны на языке тропов. Они вполне поддаются описанию на языке лингвистики и даже литературоведения.

**§ 3. Типология семиотических отношений.** В данном параграфе объектом нашего внимания будет знаковая система. Под последней мы имеем в виду отграниченное множество элементов-знаков с системой отношений между ними, способное образовывать связи с контекстом, а также могущее быть использованным интерпретатором.

В любой знаковой системе существуют синтаксические, семантические и прагматические отношения.

**Синтактика.** Синтактика изучает знаковые внутрисистемные отношения (и сама является этими отношениями). Понятно, что все знаки внутри системы связаны друг с другом. Здесь необходимо помнить, что каждый текст представляет собой многоуровневую структуру. В таком случае следует различать горизонтальные синтаксические связи и вертикальные. Горизонтальная синтактика – это система отношений между знаками на одном уровне системы. Если мы имеем дело с текстом естественного языка, система отношений между словами на лексическом уровне будет примером горизонтальной синтактики. То же может быть сказано и о других уровнях – синтаксическом, фонетическом, графическом и т. д. Вертикальная синтактика – это отношения между элементами разных уровней. Слово как единица лексического уровня связано с конструкцией предложения, со своим звуковым составом и со своим фонетическим окружением и т. п. В поэзии слова, звуки и предложения коммуницируют с ритмическими единицами. Вертикальные отношения можно также называть иерархическими, но понятие иерархии вносит дополнительный специальный оттенок, и мы его здесь рассматривать не будем. Это – слишком сложный вопрос. В общем, можно сказать, что синтаксические отношения прекрасно изучены в структурной и генеративной лингвистиках и в логическом синтаксисе. В этой связи нет необходимости на ней подробно останавливаться.

**Семантика.** Семантика – это связь знаковой системы с внешним миром. Вот тут уже возникает очень много вопросов. Что является внешним миром для знаковой системы (текста)? Предметный мир? Один из вариантов определения семантических отношений: знак – предмет. Мы с таким определением категорически не согласны. Знак никогда напрямую не связывается с предметом. Конечно, существует множество интерпретаций предмета. Но это – слишком большая и серьезная тема, ей надо посвящать отдельное исследование, и мы ее касаться не будем. Это уже – область онтологии, на которую мы в нашем исследовании не

покупаемся. Так что придется ограничиться неким среднеарифметическим или среднестатистическим пониманием предмета как некой объективно существующей вещи, на которую может быть направлено внимание.

Мы всегда воспринимаем предметный мир опосредованно, через язык. Всякий текст окружен другими текстами. Мы полагаем, что семантические отношения – это интертекстуальные отношения. Знак не может «пробиться» к предмету через контекст. Предмет оказывается трансцендентным для знака.

Любой текст представляет собой вторичную моделирующую структуру. Первичной моделирующей структурой является естественный язык. Специфика вторичной моделирующей системы состоит в том, что, будучи высказыванием на естественном языке, она порождает дополнительную парадигматику. Дискурс, как известно, обладает двумя ипостасями – парадигматической и синтагматической, языком и речью. Ф. де Соссюр употребляет в данной связи вместо термина «дискурс» «речевую деятельность», но это представляется не вполне удачным, так как «язык», «парадигматика» совсем не соответствуют нашим представлениям о деятельности. Язык – это чистая потенциальность (и Ф. де Соссюр говорит об этом), речь – актуальность. Ю. С. Степанов, классик современной семиотики, говорит о дискурсе именно как о двуаспектности парадигматики и синтагматики. Язык как потенциальная система организуется парадигматическими отношениями, речь – линейными, синтагматическими, это – цепочки актуальных высказываний. Естественный дискурс имеет в своей основе язык, который реализуется в конкретных высказываниях, речи. Единицей чего является текст – языка или речи? На первый взгляд кажется, что – речи. Однако не все так просто. Конечно, текст – синтагматически построенная структура. Но он благодаря своей отграниченности вырабатывает в себе парадигматику, отличную от естественной языковой. Получается, что текст имманентно содержит в себе парадигму естественного языка, на котором он артикулирован; текст

являет собой синтагматическое высказывание на естественном языке; и он же, текст, порождает дополнительную парадигму, существенно отличающуюся от естественной, некий самостоятельный язык.

Всякий художественный текст представляет собой высказывание на естественном языке, и он находится в определенной зависимости от общезыковой парадигмы. Но он обязательно создает самостоятельный язык, новую парадигму. То же может быть сказано о мифологическом, религиозном, философском и др. текстах.

Если мы считаем естественный язык первичной моделирующей системой, то что он моделирует? Очевидно, предметный мир. Что моделирует вторичная моделирующая система? Можно сказать, что она тоже моделирует предметный мир, но делает это иначе, чем естественный язык. Но, как мы уже заметили, например, художественный текст возникает как трансформация естественного языка. Таким образом, вторичные модели есть трансформационные модели первичной модели. Отсюда вытекает заключение о том, что тексты моделируют естественный язык, язык-основу. Причем естественный язык не представляет собой систему, это – некое неорганизованное пространство, некая среда, в которой возникают упорядоченные структуры, тексты. В то же время по отношению к предметному миру естественный язык выступает как системное образование. Все относительно в пределах семиосферы.

Можно говорить о вертикальной и горизонтальной семантиках. Вертикальная семантика – отношения между моделирующими и моделируемыми системами. Естественный язык моделирует предметный мир, следовательно, между ними возникают семантические отношения. Вторичные моделирующие системы (искусство, мифология, религия, философия, естественные науки, идеология и т. п.) моделируют естественный язык. Между ними тоже возникают семантические отношения. Гуманитарные науки представляют собой третичные моделирующие системы, потому что это – модели вторичных

моделирующих систем, науки о текстах. Между гуманитаристикой и текстами культуры также складываются семантические отношения. Примером таких отношений может служить диалог между литературоведением и литературой. Наконец, авторефлексия гуманитарных наук на высшем уровне обобщения может порождать дискурс четверичных моделирующих систем, описательных моделей наук о культуре. Примером может служить сопоставление различных гуманитарных методологий. Анализ гносеологических и дискурсивных возможностей, допустим, структурно-семиотического или деконструктивистского методов, также является четверичной моделирующей системой.

Горизонтальную семантику представляют собственно интертекстуальные (внеязыковые, находящиеся на одной плоскости) отношения. Это особенно явно выступает в тех случаях, когда какой-либо текст отсылает нас к другому. Если В. Г. Белинский пишет об А. С. Пушкине, то понятно, что семантические связи будут возникать между указанными критическим и поэтическим дискурсами. Насколько часто такого рода прямые интертексты содержатся в философских сочинениях! Ведь семантикой философского произведения, как нередко приходится наблюдать, оказываются не бытийные и познавательные категории, не принципы универсума, а концепты тех или иных философов, воплощенные в тех или иных дискурсах. Философская традиция (и контртрадиция) во многом выстраивается как распространенный во времени комментарий к себе самой. Если даже отвлечься от прямых интертекстуальных указаний, несложно заметить, что семантика все-таки не выходит за границы семиосферы. Любое слово, репрезентированное обыденным языком, находит свой коррелят не во внеязыковом пространстве, а в языковой картине мира. Язык самозамкнут. Он описывает и объясняет себя, не прибегая к внешним средствам. Он вполне самодостаточен. В этом его совершенство и его трагедия. Язык обречен на

автокоммуникацию. Участвует ли в этом процессе человек? Может быть, в некоторой степени...

**Прагматика.** Прагматические отношения – это отношения между знаковой системой и пользователем этой системы. Приведем цитату из Ю. С. Степанова: «*Категория субъекта – центральная категория современной прагматики*» (142, с. 29). Постструктурализм, как известно, отказался от категории субъекта, тем самым лишив семиозис (в своей интерпретации) прагматического измерения. Для структурализма субъект – не более чем лингвистическая категория. Для антропоцентристской семиотики (от В. Гумбольдта до Г. Л. Тульчинского) субъектом коммуникации является человек (или даже постчеловек). Для Ю. С. Степанова, занимающего относительно нейтральную позицию, видение семиотического субъекта заключается в преодолении разрыва между антропологическим и грамматическим субъектами. Нам кажется, что субъект трансцендентен семиозису, и не стоит его (субъекта) впутывать в семиосферные «интриги». Можно (и нужно) ставить вопрос о пользователе семиосферы (и частных знаковых систем), но при этом не приписывать все же мифологической фигуре пользователя субъектных качеств. Мы думаем, что в качестве семиотического пользователя всегда выступает язык как целое. Это, конечно же, связано с представлением о семиозисе как об автокоммуникации семиосферы. Прагматические отношения – это отношения между знаковой системой и семиотическим пространством как использующим ее... «в своих целях» - сказать было бы неверно, ибо нелепо приписывать семиозису какой-либо телеологизм. Но, вообще, термин «пользователь» так или иначе обращает нас к понятию цели. В этом заключается неудобство термина «пользователь». Вполне достаточно широко распространенных в семиотике терминов «адресант» - «адресат». Итак, прагматика есть система отношений, функционирующая в пространстве сообщение (текст, знаковая система) – адресант (адресат). В предельном случае адресант и адресат совпадают в «лице» семиосферы,

если каждое сообщение рассматривать как фрагмент «всевысказывания» семиотического пространства о себе самом. Но это уже – «дурная» универсализация прагматики. Если попытаться разумно локализовать прагматическую проблематику, можно заметить, что прагматика представляет собой отношения между текстами и читательскими стратегиями.

**§ 4. О параллелях между семиотикой и схоластикой.** Впервые на связь трех разделов семиотики (которые тогда еще не постулировались в качестве разделов) обратил внимание Ч. Пирс (см. выше). Имеется в виду система параллелей между синтактикой, семантикой и прагматикой и схоластическим тривиум – грамматикой, диалектикой и риторикой соответственно. Далее это сопоставление развил Ч. Моррис: «...семиотика – это система, которая охватывает современные эквиваленты древнего «тривия» (trivium) – логики, грамматики и риторики» (97, с. 94). Ю. С. Степанов продолжает комментировать эти сопоставления: «Поскольку синтактика понималась как сфера внутренних отношений между знаками, а семантика как сфера отношений между знаками и тем, кто знаками пользуется, - говорящим, слушающим, пишущим, читающим. В таком очертании видны следы происхождения семиотики из средневекового «тривия» гуманитарных наук. Тривий (не единственный, но, может быть, важнейший предшественник современной семиотики) состоял из грамматики, логики (называвшейся тогда диалектикой) и риторики. Части тривия по задачам, которые в их рамках ставились (если не по их решениям), вполне соответствуют частям семиотики: грамматика – синтактике, логика – семантике, а риторика – прагматике» (142, с. 28).

Мы хотели бы отметить, что эти параллели имеют мифопоэтический характер. Само сопоставление семиотики и схоластики – уже метафора. Обратим внимание на то, что семиотика как специфическая дисциплина возникла в 1970-е гг. (в 1974 г. состоялся первый Международный конгресс по семиотике, хотя на уровне методологии наука о знаковых

системах функционировала уже в 1960-е гг. – в 1964 г. вышли «Лекции по структуральной поэтике» Ю. М. Лотмана, в 1965 г. – «Основы семиологии» Р. Барта, в 1968 г. – первое издание «Отсутствующей структуры» У. Эко) на пересечении структурной лингвистики, теории информации и кибернетики. Если продолжать проводить параллели, выстраивать соответствия (корреспонденции), то важно отметить, что структурная лингвистика соответствует синтактике, теория информации – семантике, а прагматика – кибернетике. Синергетика имеет во многом сходный генез, но вместо структурной лингвистики она имеет своим источником системный анализ. Этим объясняются лингвоцентрический уклон семиотики и физикалистский – синергетики.

Семиотику в каком-то смысле слова можно назвать современной схоластикой. Семиотика, также как и средневековая схоластика, в наименьшей степени зависит от эмпирики и от мистики, она также имеет строго умозрительный, интерпретационный характер. Семиотика – это своего рода классификация дискурсов. Конечно, если проводить параллели между семиотикой и схоластикой, следует иметь в виду номиналистскую схоластику. Семиотика, особенно структуралистская, и есть наивысшее развитие номиналистской линии. Наука о знаковых системах претендует на роль своеобразной суммы гуманитарных знаний. Конечно, эта претензия так и остается претензией (то же может быть сказано и о средневековой схолистике). Семиотика, также как и схоластика, есть некий утопический проект, выражение стремления к построению универсальной теории, «философской машины», способной описать и объяснить любое (дискурсивное) явление. Это – стремление к единому общему языку, в данном случае метаязыку. Единые метаязыки вырабатывали различные философские и научные школы – марксизм, психоанализ, логический позитивизм, бихевиоризм, когнитивистика, синергетика и пр. Семиотика выгодно отличается от своих «конкурентов» тем, что ее исследовательский интерес сосредоточен на самом языке описания, а не на данных опыта.

Прочие метаязыки отвлекаются на эмпирические данные и при этом делают некоторые языковые «ошибки», приходят к противоречиям в собственном дискурсе, тем самым расшатывая свою собственную методологическую основу. Конечно, рассогласования можно обнаружить и в семиотике. Но в семиотике этот эффект (скорее, дефект) сглаживается свободой интерпретаций, так как нет жесткой зависимости от мира фактов, как в той же синергетике. Стремление к построению единой непротиворечивой, методологически безупречной теории является «врожденной идеей» культуры. Этой самой идеей культура спасает себя от энтропии. Конечно, «откат» не менее сильный (мы имеем в виду постмодернизм). Представить универсум как семиосферу, описать и объяснить мир как знаковую систему, как семиотическое целое – мечта, фантазия, но эта мечта имеет реальную силу. Она есть механизм психолингвистической (мы не имеем в виду науку психолингвистику) защиты самого языка. Это – лингвистическая самозащита от собственной полифонии. Если бы языковое многоголосие не сдерживалось мерой «единых непротиворечивых», тоталитарных теорий, языковая система (или видимость системы) «переварила» бы самое себя, ее бы просто не стало. Знаковость бы исчезла, несмотря на то, что она сама – иллюзия, кажимость. Иллюзии тоже исчезают. Вернее, только иллюзии и исчезают. Реальность остается.

**§ 5. О четырех дополнительных измерениях семиозиса.** Мы продолжим нашу мифопоэтическую линию.

Семиокосмология, автосемика, транссемика и архесемика уже были охарактеризованы выше. Напомним их схоластические корреляции. Семиокосмология – астрономия. Автосемика – музыка. Транссемика – геометрия. Архесемика – алгебра.

Лучше всего проиллюстрировать семиотические возможности этих аспектов на примере интерпретации какого-либо текста. Остановимся на стихотворении А. Волохонского «Песня про рай».

## ПЕСНЯ ПРО РАЙ

Над небом голубым  
Есть город золотой  
С прозрачными воротами  
И с яркою стеной.

А в городе том сад,  
Все травы и цветы,  
Гуляют там животные  
Невиданной красы.

Одно, как рыжий огнегривый лев,  
Другое – вол, преисполненный очей,  
Третье – золотой орел небесный,  
Чей так светел взор незабываемый...

Кто любит, тот любим,  
Кто светел, тот и свят.  
Пускай ведет звезда тебя  
Дорогой в дивный сад.

Для начала коротко остановимся на семантике данного стихотворения. Ясно, что речь идет о Небесном граде, Небесном Иерусалиме. Специфика произведения в том, что Царствие небесное изображено Волохонским как нечто дисгармоничное. «Нет правды на земле, но правды нет и выше...» Все потому, что в Царствии небесном не хватает человека. Он еще не пришел в «дивный сад». Священные животные ждут воссоединения с человеком. Четвероединство человека,

льва, вола и орла есть херувим, второй из ангельских чинов. Генетически херувим восходит, вероятно, к сфинксу, который также представляет собой четверицу священных животных. Хотя, наверное, корректнее было бы говорить о том, что сфинкс и херувим восходят к одному мифологическому структурному инварианту. Четырехбуквенное произносимое имя Бога в иудаистической (в том числе и в каббалистической) традиции восходит к тому же инварианту. Уместно также вспомнить и о пифагорейском тетрактисе. Четверо животных символизируют четыре стихии: лев – огонь, вол – землю, орел – воздух, человек – воду. Иногда структурную нишу человека занимает рыба. С этим связан символизм рыбы – человеческой души, отсюда апостолы-рыбаки – ловцы человеческих душ. Как известно, херувим поставлен на страже Эдема. Но от него убьло, так как он после изгнания Адама лишился человеческого аспекта. Более того, сам Иегова как четверичная структура (יהוה) частично выражен в «ущербном» херувиме, охраняющем рай. В граде земном нет гармонии, потому что ее нет и «над небом». Царствие небесное ожидает человека, чтобы восполниться, обрести целостность. Только, видимо, оно ждет всечеловека – Адама Кадмона... Это, конечно, деконструкция библейской мифологии, иудео-христианского эзотеризма, проделанная А. Волохонским и отчасти автором этих строк. Но именно в деконструкции – значимость поэтического дискурса, иначе бы это было банальным повторением знакомых сюжетов, облеченным в ритм.

Начнем с автосемики. Известно, что произошло с текстом этого стихотворения, спроецированным на массовое сознание, ставшим «попсой». Б. Гребенщиков бесовестно переврал его, поместив «город золотой» «под небо». Это – как раз то, что Р. Генон называл контринициацией. Да, смысл контринициационный, но, учитывая, что сделано это было не по злему умыслу, а ввиду дилетантизма, то это – просто-напросто профанация. Правда, Е. Головин замечает, что профан – это высокое «звание», так как профан – находящийся вне храма (учения,

ашрама), но жаждущий в него войти. Так что лучше говорить о невежестве. Так что рассматриваемый текст претерпел ряд серьезных изменений по отношению к самому себе (автосемика). Но даже если абстрагироваться от этих курьезов, имеет смысл говорить об автосемических трансформациях. Кстати, тут еще надо вспомнить, что стихотворение Волохонского вошло в гениальный рассказ А. Ровнера «Старик», где получило особенное звучание. Автосемика – это в первую очередь сопоставление проекций одного и того же текста на различные контексты. Так, мы можем спроецировать текст Волохонского на иудео-христианскую традицию, на алхимический дискурс, на эстетику метафизического реализма, на массовое сознание – все это будут не просто разные прочтения одного и того же текста, а именно разные тексты, восходящие к одной художественной структуре.

Семиокосмология есть отношение знаковой системы к семиотическому пространству – семиосфере. Конечно, каждый текст находится в уникальных отношениях с семиотическим целым. Разговаривать об уникальности произведения можно до бесконечности. По сути дела, структурный анализ и репрезентирует индивидуальный художественный смысл. Здесь интереснее говорить вот о чем – каждое произведение по-своему моделирует семиотический универсум, в той степени, в какой оно является художественной моделью, картиной мира. Здесь только важно сделать одно существенное добавление – моделью семиотического мира. О внесемиозисе текст как знаковая система знать ничего не может, да и не хочет. Для него все значимо в буквальном смысле. Реконструкция поэтической картины мира, имманентно присущей произведению, и дальнейшее сопоставление ее с дискурсивной организацией и есть исследование семиокосмологии. К тому же, некоторые тексты содержат образы внесемиозиса; они представляют особый интерес. Царствие небесное, загробный мир, шунья, у цзи, ниргуна, хаос, благо, метафизическое, трансцендентальное, ноуменальное,

бессознательное, трансперсональное и мн. др. – концепты внесемиозиса. Ничего, что они семиотически нагружены. Важнее всего в этих концептах то, что они изнутри семиотического указывают на внесемиотическое. Это – попытка семиосферы трансцендировать самое себя. Стихотворение Волохонского представляет собой благодатный материал для семиокосмологических штудий, ибо в нем идет речь о преодолении человеческого удела.

Транссемика этого стихотворения очень насыщена. Напомним, что транссемические отношения – это отношения мистического соответствия (знаменитые корреспонденции Ш. Бодлера и прочих символистов), партиципации Л. Леви-Брюля, аналогии оккультистов (не путать с аналогиями в философии, логике, науке и поэтике, а также в обыденном опыте) и т. д. То есть речь идет о сопричастности символов в так называемом мифопоэтическом мышлении. В рассматриваемом нами стихотворении огромную роль играют сопричастности между священными животными, стихиями, сторонами света, числами, ритмическими элементами и т. п.

Архесемика – отношение текста к кодовым системам, на которые он опирается, из которых он «произрастает». Для того чтобы понять смысл этого стихотворения, необходимо соотнести его с эстетикой метафизического реализма (не эшштейновского, а «данииландреевского», мамлеевского, ровнеровского), с западной алхимической традицией, каббалистическим и библейским дискурсами, а также с индивидуальной поэтикой А. Волохонского, особенно с его трактатом «Двенадцать ступеней натурального строя». Естественно, мы перечислили не все.

Итак, еще раз повторим, что для всестороннего описания и объяснения (при этом мы считаем, что объяснение ни в коем случае не исчерпывает смысл, а просто отслеживает функционирование дискурса) желательно обращение к семи аспектам (ипостасям, измерениям) знаковой

системы – синтактике, семантике, прагматике, семиокосмологии, автосемике, транссемике и автосемике.

В первой главе нашего исследования мы подвергли критическому рассмотрению концепции знака Ф. де Соссюра, Ч. Пирса, Р. Барта, У. Эко, В. М. Солнцева, Ю. М. Лотмана и нек. др. Вместе с тем предлагается оригинальная тернарная модель знака *означающее – значение – означаемое (интенционал и экстенционал)*. Значение интерпретируется как сложная система отношений между означающим и означаемым. Смысл, как внесемиотическая сущность (по нашему мнению), в структуру знака не входит. *Означающее* мы понимаем не как материальную выраженность понятия в языке, а как правила (потенциально всегда присутствующие в языке) артикуляции (в самом широком значении; письменной и устной) знака (знаковой системы) в той или иной дискурсивной практике. Мы разделяем с Ф. де Соссюром представление о том, что *означаемое* есть понятие. Следовательно, понятие входит в структуру знака. Следовательно, оно имеет целиком и полностью языковой, дискурсивный характер. Объем понятия мы трактуем не как некоторый класс (множество) предметов (мы полагаем, что предмет как таковой трансцендентен знаку и, следовательно, понятию), а как систему таксономических (классификационных) описаний, теоретических конструктов, направленных на тот или иной экстенционал. Так, объемом понятия «собака» будет не множество всех собак, а множество описаний собак в научном, обыденном, кинологическом, поэтическом, мифологическом и др. дискурсах. Когда мы видим конкретную собаку, мы соотносим ее с одним (или несколькими) из известных нам описаний или же отмечаем, что у нас нет описаний, необходимых для идентификации данного животного. То, что мы воспринимаем тот или иной предмет так, а не иначе, полностью детерминировано имеющимся у нас (в нашем дискурсивном разуме) аппаратом описаний возможных (!) предметов. Мы

мыслим эйдосами предметов, а не самими предметами, и эти эйдосы суть порождения дискурсивных описаний, в конечном счете, элементы языковой картины мира. Мы мыслим описаниями предметов, данными в языке. При этом предмет всегда остается трансцендентным своим описаниям. Язык тщетно пытается освоить предметный мир, но неминуемо искажает его своими грамматикой, стилистикой, полисемией, метафорикой и т. д. В результате мы имеем дело не с описанием, а с творческим процессом. В своем стремлении описать предметный мир язык конструирует совершенно новую реальность, в которой мы и существуем. Содержание понятия мы интерпретируем как инвариантную структуру того или иного описательного таксона. Так, например, объемом понятия «собака» является зоологический таксон (вид) *домашняя собака*. Содержанием этого понятия будет набор признаков, присущих любой породе собак. В данном контексте важно заметить, что вид и порода здесь мыслятся как конструкты научного языка, в большей степени детерминированные правилами данного языка, чем внешним видом (доступном в непосредственном восприятии) реальных животных. Поэтому мы представляем себе содержание понятия (концепт) не как систему признаков, определяющих качественную специфику данного предмета, а как инвариантную структуру языковых описаний предметной области. Следует различать *интенциональное означаемое* и *экстенциональное означаемое*. *Интенционал* существует в возможном мире того или иного высказывания, а *экстенционал* представляет собой проекцию *интенционала* на возможный, гипотетический предмет. Мы также вводим дополнительные по отношению к синтактике, семантике и прагматике типы семиотических отношений – семиокосмологию (отношение знака к семиосфере), автосемику (отношение знака к своей собственной структуре, авторефлексия знака, взятая в диахронии), архесемику (отношение знака к коду) и транссемику (отношения

символического, мифопоэтического подобия, строящиеся не по синтаксическим законам, семиотические параллелизмы).

## ГЛАВА ВТОРАЯ

СМЫСЛ, ГНОЗИС И ЛОГОС В ПЕРСПЕКТИВЕ  
СЕМИОТИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА

**§ 1. Смысл как несемiotическая сущность.** Мы полагаем, что смысл нельзя редуцировать к значению, семантике, интенционалу, содержанию, означаемому, вообще, к каким-либо семиотическим категориям. Мы настаиваем на внесемiotической природе смысла. Смысл находится по ту сторону содержания и выражения, он трансцендентен по отношению к семиосфере.

Прибегнем к образному примеру. В водоем забрасывается сеть. В нее попадает множество организмов – растительных и животных, а также неорганических природных образований. Но сама сеть занимает небольшой участок водоема. В нашем примере границы сети совпадают с границами семиотического пространства. Из сети виден свободный водоем, но он видится не так, как он видится свободным обитателям. Пленники находятся в другом состоянии сознания, они видят мир через сеть. В нашем случае сеть – это прежде всего языковые структуры, которые обуславливают сознание, превращая его в мышление. Мышление имеет исключительно знаковую природу, но сознание не ограничивается семиозисом. Сущности, обусловленные мышлением, не перестают при этом быть сущностями. Рыбы, пойманные в сеть, остаются рыбами. Они уже не так воспринимают себя и других, но они есть.

Мы, коммуницирующие, общающиеся существа, полностью обусловлены языком. Мы все воспринимаем системно. Это, разумеется, происходит, потому что мы смотрим на мир (внешний и внутренний) через языковую дискурсивность. Мы хотя и полагаем, что существуют и незнаковые, естественные системы, но мы заблуждаемся на этот счет. Вообще, это отдельная тема.

Чем отличается организм от текста? Текст – система, и организм – система. Текст состоит из знаков, значащих единиц, стало быть, текст есть нечто искусственное. Организм – якобы природное, естественное образование. Но он системен. Бывают ли естественные системы? Что мы называем системой – нечто существующее само по себе или научный конструкт, созданный для описания этого нечто? Организм, вообще, любая «естественная», «незнаковая» система – это научная модель, обусловленная общенаучной парадигмой, научной картиной мира (классической, неклассической, постнеклассической или какой там еще?), определенной методологией.

Возьмем как наиболее удобный пример человеческий организм. Мы можем открыть анатомический атлас и ознакомиться с моделью, представленной там. Мы также знакомы с моделью организма, бытующей в обыденном сознании; она, безусловно, не совпадает с научной. К тому же, у нас есть свои собственные представления о человеческом теле, обусловленные индивидуальным опытом. Допустим, мы решили заняться хатха-йогой. Инструктор или гуру вводит нас в курс модели тела (мы сейчас употребляем слова «организм» и «тело» как синонимы), принятой в йогической традиции. Она радикально отличается от научной, обыденной и индивидуальной. Может быть, мы будем параллельно заниматься цигун. Там мы встретимся с еще одной моделью. Есть люди, которые успешно занимаются параллельно индийскими и китайскими психофизиологическими практиками (а иногда еще и западными), ориентированными на совершенно различные модели тела-организма. Как им это удается? Ведь для практики необходимо вживаться в определенную картину тела. Видимо, в подобном случае эклектичность подхода оборачивается тем, что достигается только поверхностный оздоровительный эффект. В общем, моделей много, мы всегда держим в поле зрения несколько моделей, но то, что мы называем телом, остается для нас «вещью в себе».

Итак, системность присуща моделям, при помощи которых мы описываем и объясняем реальность, но не самой реальности. Системность присуща языку. Мы воспринимаем мир системным, потому что наше мышление обусловлено языком. Можно даже сказать, что мышление есть функция языка. Модели, благодаря которым мы видим реальность знаковой, системной, могут быть научными, философскими, религиозными, художественными, эзотерическими, обыденными и т. д. Но все они в конечном итоге являются языковыми моделями.

Мы можем воспринимать природные, естественные объекты только как системные, потому что мы смотрим на природу сквозь призму культуры, закодированной языком. Сама природа, естественно, имеет незнаковый (это и так понятно), несистемный характер. Мы не будем здесь говорить о континуальности природы, потому что все наши представления о континуальности опять-таки имеют системный характер. Мы мыслим континуальность только в оппозиции к дискретности, получается как бы «минус-система». Самое распространенное определение системы – целое, состоящее из частей. Его вроде бы никто не оспаривает. Членение на части – уже семиотическая операция. Поэтому мы утверждаем – незнаковых систем не бывает, все системы суть семиотические феномены. Любое членение воспринимаемой действительности находится в прямой зависимости от речевого, дискурсивного членения нашего мышления-сознания. А природа, естество принципиально несистемны.

Мы можем говорить о трех уровнях экзистенции – культуре (семиосфере), природе и духе. Из этих трех уровней мы по-настоящему знакомы только с культурой. На все остальное мы смотрим из пространства культуры, мы подозреваем, что что-то находится за границами культуры, но все это имеет очень смутный характер. При этом надо подчеркнуть, что наше видение природы – это тоже культура. Природа имеет гипотетический характер. Мы интуитивно чувствуем, что она все-таки есть. И это прежде всего – наше тело. Все остальное является

как бы его продолжением. Нам остается только сказать, что если бы естества не существовало, в языке не возникло бы «отзвуков» о нем. Когда мы думаем о нашем (или чужом) теле, мы мыслим его как знаковую систему. Собственно тело, тело как таковое (если бы мы осознавали свое тело, то осознавали бы и другие тела) нам недоступно, мы о нем ничего не знаем. Наше тело для нас трансцендентно.

Если знаковость существует, то должно быть и то, что эта знаковость обуславливает. И это *то* есть тело (не организм, а именно тело как нечто естественное). В этом смысле природа и тело – одно и то же. Что же такое дух? Дух – это то, о чем нам думается, когда мы пытаемся мыслить о теле. Тело для нас трансцендентно. Но когда мы пытаемся достичь этой трансцендентности, мы конструируем некую фантастическую реальность, невероятно далекую от телесности. Эта-то реальность (фантасмагорическая) и есть дух. По сути, дух ничем не отличается от культуры. Дело только в направленности сознания. Если наше мышление довольствуется семиозисом, коммуникацией, путешествиями по семиотическому пространству, оно занимается своим делом. Оно не пытается «вылезти из своей кожи», не пытается трансцендировать знаковость. В этом случае мы читаем, знакомимся с чем-либо, узнаем о чем-то, интересуемся, накапливаем информацию, фантазируем и т. д. Но когда мы ощущаем непреодолимое желание преодолеть знаковость, условность, познать истину, приобщиться к ней – мы оказываемся в царстве духа. Но на самом деле мы стремимся овладеть собственным телом, которое нам недоступно. Это выражается и в том простом факте, что мы не можем сознательно контролировать функции нашего естества. Это как раз то, чему учит йога. Сфера духа – это пространство фантазмов, в котором мы оказываемся, когда тщетно пытаемся приобщиться к собственному телу, думая, что стремимся к чему-то возвышенному. Отсюда Царствие небесное, нирвана, мукти, абсолют, собственно дух,

благо, добро, истина, красота, вера, надежда, любовь, свобода, ответственность, ценность, личность, Я, Бог и т. д.

Смысл – это естественное, которое мы считаем искусственным, условным, знаковым. Вернее, мы можем о многом думать как о естественном, не отдавая отчета в том, что мы воспринимаем это как знаковое, тогда как на самом деле это действительно является естественным. Смысл – это «заколдованное» семиозисом, коммуникацией, общением естество. Можно сказать, что смысл – это наше тело. К смыслу «пробиться» невозможно. Мы обречены на условное, знаковое существование, но мы не можем не стремиться к истине. В этом – трагедия человеческой жизни. Семиозис для нас является роком, тело – недостижимой истиной. («Истина» в данном случае – просто слово для обозначения недостижимой цели.) («Цель» - тоже «нехорошее» слово, оно слишком отдает логоцентризмом; лучше просто говорить о недостижимом, непознаваемом, как это любили делать русские символисты.)

Знак является логосом и Логосом. Знак-логос – это собственно знак, единство означающего и означаемого. Логос, ставший плотью – это смысл, ставший знаком, сознательно принесший себя в жертву общению. Если это и жертва, то она абсурдна, то есть бессмысленна. Иначе и быть не может. Жертва не может быть обдуманной, расчетливой. Можно, наверное, говорить о жертве по прихоти. Смысл устает от самоидентичности, ему хочется поиграть в прятки...

Смысл – это безусловное в условном. Смысл имманентен семиосфере, но он же и трансцендентен по отношению к ней. Он пребывает внутри семиотического пространства, но на него не распространяются качества семиосферы, знаковость не влияет на смысл. Смысл – это пустота. Пустоту следует отличать от пространства. Пространство – это структурированная пустота. Семиотические отношения (коммуникативные сети) распространяются в пустоте смысла. Смысл внезнаков, но он является необходимым условием для

перемещения информации. Смысл может высвободиться из семиосферы. Смысл может привходить в семиосферу.

**§ 2. Гнозис как трансцендирование семиосферы.** Гнозис есть высвобождение смысла из семиотического пространства.

Мы привыкли к тому, что гнозис – это познание. Но с познанием мы обычно связываем семиотические операции. У любой модели, любой знаковой системы (это одно и то же) – две основные функции – моделирующая и коммуникативная. Моделирование и коммуникация взаимообуславливают друг друга, взаимодополняют. Текст – это передача информации от одного к другому (коммуникация), и в то же время он является моделью мира, и в этой связи он способствует познанию мира.

Познание в условиях семиосферы возможно только в качестве моделирования. Другое дело, что это – не познание в собственном смысле слова. Поэтому мы будем сейчас говорить об условном познании. Мы познаем через модели. Мы познаем, моделируя. Основой познания является знакомство с некоторыми базовыми моделями – естественным языком, научной картиной мира, мифологическим ритуалом, художественным канонам, философской традицией... Но для того чтобы познать нечто новое (новизна является необходимым компонентом познания), мы должны произвести, генерировать самостоятельную модель, которая будет новой интерпретацией действительности. Мы укоренены в некотором множестве парадигм, и, сообразно кодам этих парадигм, мы выводим из них некоторые предложения, которые становятся либо произведением искусства, либо научной теорией, либо философским учением, либо еще чем-нибудь. Эти тексты структурно соответствуют дискурсивной организации семиосферы, разным ее уровням и топосам. Так и осуществляется познание. Так продуцируются релятивные научные, философские, художественные, религиозные, идеологические и др. истины. «Выговаривая» те или иные теории, мы приобщаемся к структурной организации семиосферы, входим с ней в резонанс. Условное

познание есть соответствие языкам, стилистике, ритмике, топологии семиосферы. Так и реализуется самоорганизация семиосферы. Субъектом условного познания является само семиотическое пространство как целое. Условное познание осуществляется семиосферой через нас. Семиотическое пространство генерирует дискурсы, созвучные собственной структуре, через адекватные лингвопсихологические типы. Тот или иной писатель (скриптор) лишь фиксирует самовыговаривание языка.

Конечно, нет ничего общего между автокоммуницирующей семиосферой и гегелевской самосознающей идеей. Семиосфере чужда идея развития. Семиотическое пространство все более запутывается в коммуникативных сетях, все более и более удаляется от осознания собственной иллюзорности. Но это и не деградация. Характер семиосферы усложняется. Многообразие дискурсов растет. Семиотическое пространство становится все более и более полифоничным. Здесь нет никакой аксиологически нагруженной динамики. Это просто самоорганизующаяся (но не саморазвивающаяся) игра, вернее, набор игр, который, все же, складывается в некое системное единство. В условиях семиосферы нет ни развития, ни деградации. Все едино в смысле равной удаленности от абсолютной истины, образ которой все же присутствует в семиосфере. Конечно, некоторые дискурсы имеют более качественный, «красивый» характер, нежели другие. Естественно, «Божественная комедия» Данте во всех отношениях неизмеримо совершеннее современной рекламы, но обе они в онтологическом смысле находятся на одной ступени бытия. Они обе в одинаковой степени – неподлинны. Вся семиосфера представляет собой макрокосмическую «фальшивку», «блефующий» (о блефе см. у Ю. М. Романенко (127)) семиокосмос, претендующий на подлинность.

Мы говорим об игровом характере семиосферы не в витгенштейновском смысле. У Витгенштейна игра – лишь метафора, в его

интерпретациях языковых игр нет ничего игрового, кроме наличия определенных правил. Но правила есть не только в играх. Хейзенга в данном случае нам также не близок, ибо у него играющим субъектом является человек – он играет, а не им играют. Нам созвучнее ведийская концепция *лилы* – космической игры. Эта модель получила современное звучание в итоговой работе С. Грофа, которая так и называется – «Космическая игра» (28). Но С. Гроф не оперирует понятием семиотического пространства, у него нет противопоставления семиозиса и безусловного бытия. Согласно Пуранам, есть бесчисленное количество *лил* – игр Абсолюта. Одной из таких игр является сотворение так называемого материального мира – *махат-таттвы*. Эта игра связана со сном Абсолюта (*йога-нидра*), который иногда выражается в символике спящего Вишну. Таким образом, согласно одной из версий, представленной в «Шримад-Бхагаватам», феноменальное бытие есть сон Бога. Когда Бог просыпается, сновидение рассеивается. Нам кажется, что игра в семиозис – одна из игр бытия как такового. В этой игре бытие притворяется уснувшим, забывшим о собственной сущности. Бытие «входит в роль», перевоплощается в условное бытие, в котором нет вещей, есть лишь их знаки, следы. По этим следам спящее бытие ищет самое себя и не может найти. Для того чтобы проснуться, надо отвлечься от следов и перестать искать. Но засыпание и пробуждение бытия имеют циклический характер, они зависят от игрового ритма, входящего в замысел Абсолюта. Это – мифологема. Но нам представляется, что максимальные философские обобщения выразимы только в мифологической символике.

Истинное познание, которое мы договорились называть гнозисом, возможно как трансцендирование семиосферы. Вероятно, смысл при некоторых условиях способен вырываться из обусловленного семиотического пространства. Нам представляется, что полноценный гнозис возможен только через абстрагирование от коммуникации. Все религиозно-мистические практики имели и имеют аскетический характер.

Аскеза – это в первую очередь ограничение общения вплоть до полного самоуглубления, аутизации, имеющей не патологический, но контролируемый характер. Наиболее глубоко традиция аскезы разработана в йоге и веданте. Восьмеричный путь йоги (*аштанга*) выстраивается как постепенное углубление аскетических практик. Первая ступень йоги – *йама* – начинается с *ахимсы* (непричинения вреда, ненасилия). Общение процентов на 99 реализуется как физическая, эмоциональная или ментальная насильственные практики. Принуждение к общению (вопросом, обращением, просьбой, заданием, приказом, оскорблением и т. д.) можно рассматривать как очевидное дискурсивное насилие. Вообще, любое высказывание является «изнасилованием логосом». В этом смысле постструктуралисты совершенно справедливо говорят о фаллологоцентризме. Бахтинские и бубберовские диалогизмы и полифонии являются довольно-таки агрессивным «забалтыванием» универсума. Физическое же насилие является в полном смысле слова общением, причем знаковым общением (незнаковое общение невозможно). Далее идет *сатья* (правдивость). Очень сложно всегда говорить правду. По совести говоря, это невозможно. Даже если отвлечься от того, что сама семиосфера является ложным высказыванием, любой говорящий индивид постоянно совершает речевые ошибки, сам себе противоречит, искажает факты, даже если стремится к абсолютной правдивости. Поэтому некоторые йогины дают обет молчания. *Астейя* (неворовство) освобождает от привязанности к вещам. Воровством в этом контексте считается приобретение любой не принадлежащей тебе вещи. Подобрать камень на дороге или раковину на берегу моря и принести домой – уже воровство. *Апариграха* – ненакопление, неприятие даров. Дарение с архаических времен было одной из важнейших форм общения, причем сакральной формой. Дарение первоначально имело магическую функцию, обратную аскетической, т. е. оно связывало дарителя с одариваемым особенно крепкими узами, интерпретировавшимися мистически.

Соответственно, с точки зрения магического аскетизма, таких уз не должно возникать. Отказываясь от подарка, йогин экзистенциально утверждает свою автономность, свою независимость от общения. Второй аспект рассматриваемой заповеди – ненакопление – можно рассматривать как предупреждение от всяких попыток коллекционирования. Когда мы законно приобретаем вещи сверх надобности (имеется в виду так называемый излишек; под надобностью можно подразумевать естественную заботу о выживании и сохранении здоровья) и сохраняем их в неприкосновенности, мы вступаем в область коллекционирования. Коллекционировать можно и деньги, причем «ходовые». Классическим примером является «Скупой рыцарь» Пушкина. Попутно заметим, что старый барон антиростовщически, антикапиталистически относится к деньгам, обесценивает их, т. е. они ни в коем случае не являются капиталом. Это воистину рыцарское отношение к деньгам. Добавим, что такое накопление благородного металла в символике Пушкина соотнесено с *великим деланием* в алхимии. В коллекции вещь освобождается от прагматического аспекта, как это прекрасно показала в своей работе Е. Григорьева (26). Но привязанность обладателя к коллекционной вещи тем сильнее, чем более он увлекается ее семантикой и, возможно, синтаксическим положением в коллекции. *Брахмачарья* означает обет безбрачия. Здесь речь идет о жестком ограничении, а в пределе и о полном прекращении сексуальных отношений. Мы не будем здесь распространяться на тему сексуальных коммуникаций, и так понятно, что они играют ключевую роль в человеческом общежитии.

Вторая ступень йоги – *нияма* – посвящена переключению аскезы на внутреннее пространство. *Шауча* очищает тело и психику. Практика внешнего и внутреннего очищений ведет к освобождению от автокоммуникации. Очищение тела скорее монологично, чем диалогично. Эмоциональное уравнивание, освобождение от отрицательных эмоций, аффективных и стрессовых состояний значительно снижает

внутренний диалог, психологическую полифонию. Аффектоподобные эмоциональные состояния, не говоря о более серьезных случаях, играют огромную роль во внутренней диалогической структуре, от них во многом зависит полифония внутренних смыслов. Нам бы не хотелось аксиологически нагружать такие понятия, как психологические полифонизм и монологизм, но следует заметить, что все психофизиологические тренинги йогического толка ведут к интеграции структуры антропоса. Интеграция все-таки ведет к монологизму. В ведической традиции постоянно говорится об осознании единого я, об осознании тождества психологического я (атман) и вселенского Я (брахман), что выражается в формулах *тат твам аси* (это есть то), *ахам брахмасми* (я есть Брахман) и подобных. Все это, конечно, очень далеко от диалогизма, полифонизма, мозаичности, плюрализма, так же как и синтеза и интеграции в западной рационалистической традиции. *Сантоша* (удовлетворенность) подразумевает перманентное довольство наличным, принятие того, что есть, и нежелание чего-либо другого. Такая интенция отсекает позыв к потреблению не только новых вещей, несущих информацию об окружающем мире, но и самой информации. *Танас* означает твердость воли, предупреждающую все возможные отклонения от выбранного пути. Это, к тому же, и ограничение коммуникативных пространств. *Свадхьяя* – самообучение. Здесь необходимо отметить, что самообучение в йогической традиции проходит по предписаниям и под руководством учителя, гуру. Наставник дает соответствующие задания, направленные на самообучение. С одной стороны, этот процесс усиливает автокоммуникацию, ослабляя межличностную коммуникацию. С другой стороны, самообучение направлено не на освоение некоторого множества текстов, а на медитацию по поводу одного какого-либо высказывания, имеющего, разумеется, сакральное содержание. Если достаточно долго сосредоточиваться на каком-либо предложении или даже слове, они перестают быть семами, утрачивают свой знаковый характер. То же самое

наблюдается при чтении мантр, молитв и прочих сакральных текстов. Многократное повторение аннигилирует знаковость, коммуникацию. При долгом сосредоточении на одном тексте мы вступаем в область непосредственного созерцания смысла, в той степени, в какой он раскрылся для нас. А это уже обусловлено нашим герменевтическим потенциалом. Сто восьмое повторение мантры уже не привносит никакой новой информации, но оно способствует поддержанию в нас определенного состояния сознания, оптимального с точки зрения данной традиции для приобщения к некоему сакральному смыслу. Таков же характер умной молитвы в исихазме и многих других религиозно-мистических практиках. *Ишвара-пранидхана* представляет собой преданность традиции, часто олицетворяемой фигурой учителя или божества. Это есть отсылка к авторитету, который принимается исключительно на веру, без всяких рациональных толкований, что означает отказ от интерпретаций. Для сакральной традиции важно передать знание вне интерпретативности, в полной смысловой и дискурсивной сохранностях. Некий сакральный текст бережно передается из рук в руки, от учителя к ученику (*парампара*, ученическая преемственность). Неинтерпретируемый текст превращается в не-текст, он становится своего рода вещью, эзотерическим предметом. Текст не может существовать вне контекста, интертекста, интерпретационного поля, он должен постоянно диалогизировать с другими, «чужими» дискурсами. Тем не менее, тексты, лежащие в основе традиций (в смысле Р. Генона), постоянно комментируются гуру, мастерами, теологами и др. авторитетами. А. М. Пятигорский совершенно прав, говоря о том, что, например, индийская философская традиция, как и некоторые другие, строится как нескончаемая цепь комментариев к некоему первослову, первотексту. Возникают метакомментарии и т. д. В какой-то степени и о западной философии можно сказать, что она представляет собой сеть комментариев к Платону. Но традиционалистский комментарий

специфичен тем, что он восходит к сакрализованной личности комментатора. Создавать комментарий к традиции может только тот, кто был признан непосредственным преемником предыдущего комментатора. Сохраняется вера в то, что учитель, комментируя своего учителя, восходит тем самым к первоучителю, абсолютной личности. Хотя, надо признаться, термин «абсолютная личность» не может быть вписан в западную традицию понимания. Восхождение через комментирование к абсолютному знанию означает свободу от интерпретаций. В том-то и дело, что комментарий понимается как восхождение к первоисточнику, а не как привнесение новых смыслов. Комментатор воспринимает комментируемый текст как совершенно непогрешимый (*анаурушейа*), и поэтому его невозможно интерпретировать. Такова прагматическая установка комментатора, принадлежащего традиции. Итак, круг текстов принципиально ограничен, но и он воспринимается не семиотически, т. е. вне коммуникативного поля.

Третья ступень – *асана* – буквально означает положение тела. Йогин практикует различные статические положения, которые создают определенные психофизиологические эффекты. Дело в том, что каждая поза имеет семантику. Каждая поза создает тот или иной образ. Таким образом, последовательность поз (*виньяса*) образует текст. Означает ли это семиотизацию человеческого тела, его движений и положений? Танец, например, является семиотической системой. Чем отличается актер, играющий в детском спектакле роль крокодила, от йога, лежащего в позе крокодила? Между актером и ролью существует семиотическая дистанция. По крайней мере актер не верит в то, что, исполняя ту или иную роль, он приобретает качества персонажа. Йог вживается в тот или иной образ, веря, что он действительно приобщается к глубинным структурам сознания животного, растения или мифологического существа, в которых он как бы действительно, а не «понарошку», как актер, перевоплощается. Это близко к оборотничеству. Человек, допустим, превращается в

крокодила, сохраняя видимую форму человека. По крайней мере, таковы психологическая установка, стратегия поведения, прагматика йогина. А это главное. Здесь мы пытаемся хотя бы отчасти воссоздать тот возможный мир, в котором функционирует йогическая традиция. Мы сосредоточились на этой теме, так как полагаем, что йога – наиболее архаическая форма гнозиса. Актуальность этой традиции состоит в том, что она существует и сейчас, несмотря на множество фальсификаций (не в попперовском смысле). Вообще, в йоге количество *асан* соответствует количеству жизненных форм согласно ведическим представлениям. Постигая асаны, йог приобщается на уровне глубинной психологии ко всем живым существам, интегрируя в себе все качества универсума в микрокосмическом масштабе. В связи с этим можно говорить, что мир *асан* – это бытие, а не текст.

Четвертая ступень – *пранаяма* – культура дыхания. Цель – при помощи дыхательных техник уравновесить физиологические, витальные, эмоциональные и ментальные потоки (интенции), чтобы добиться полной интеграции *садхака* (практикующего) и подготовить сознание к высшим ментальным практикам.

*Пратяхара* (отвлечение чувств от объектов) есть полное отключение сознания на некоторое (заранее определенное) время от восприятия внешнего мира. Это является предварительным условием для концентрации внимания на одном предмете.

*Дхарана* – собственно концентрация внимания. Мы не можем сконцентрироваться на предмете, потому что наше внимание постоянно отвлекается на множество семиосферных феноменов. Любой феномен для нас является семиотическим, поскольку он для нас что-то значит (семирует), о чем-то нас информирует, что-то нам сообщает. Мы не можем не включаться в диалог с миром феноменов. Поэтому отдельный предмет закрыт для нас. Мы не можем даже на одно мгновение полноценно сосредоточиться на предмете. Перманентная коммуникация не дает нам

это осуществить. Семиосфера нам мешает. Шестая ступень йоги – это возможность встречи с предметом.

*Дхьяна* – медитация. Это – состояние длительной сосредоточенности на предмете, подлинное размышление о сущности этого предмета. Это – не коммуникация, не общение с предметом и не отождествление с ним, а погружение предмета в свое сознание. Бытие открывается только в этом процессе.

*Самадхи* – восьмая, высшая ступень йоги, непосредственное узрение всей истины. Высшее таинство йоги – это плавное, незаметное перетекание *дхьяны* в *самадхи*. На этом этапе в любом единичном предмете раскрывается вся вселенная. Так реализуется истинное знание, которое имеет внезаковую, вне семиотическую, внекоммуникационную природу. *Ом тат сат*.

Для человека, не причастного йоге, это – совершенно мифологическая модель. Мы ни в коей мере не настаиваем на ее истинности. В данном случае может быть только один критерий – практика (*садхана*). Автор этих строк изучал йогу только теоретически. Но это – один из возможных вариантов гнозиса. Нам представляется, что йогический путь (*йога-марга*) – наиболее эффективный метод освобождения сознания от семиотической обусловленности. Зачем освобождаться от семиосферы? Что в ней плохого? Семиотическое пространство – это удивительный, разнообразный, наполненный значениями (и, потаенно, смыслами) и красивый мир. Каждый проживает в этом мире более или менее глубокую и интересную жизнь. Нет никакого смысла с этим миром расставаться. Тем более что для подавляющего большинства это и невозможно. В первую очередь потому, что оно этого не желает. Но экзистенциальный выбор немногих может остановиться на преодолении семиозиса. Может быть, что это и невыполнимая задача. Но для *путника* надо сделать все возможное для осуществления этого идеала. Тогда его существование наполнится смыслом.

Но не только религиозно-мистическая аскеза предоставляет возможность для гнозиса. Существует и еще несколько вариантов. Один из путей – художественный. Формалисты, непосредственно В. Шкловский (хотя Н. Гумилев сделал это раньше), ввели термин «поэтический прием» для обозначения нарушения автоматизма восприятия художественного текста. Функция любого поэтического приема – остранение формы художественного произведения. Зачем делать форму странной? Для того чтобы вызвать удивление, обратить на себя внимание. Ведь и философия, как гласит античная мудрость, начинается с удивления. Что это означает в прагматическом отношении? Это означает переход от узнавания к видению. Это напоминает возвращение к детскому восприятию мира. Узнавание – чисто семиотическая операция. Мы замечаем вещь, вспоминаем, как она называется, и успокаиваемся на этом. Важнейшим моментом узнавания является соотнесение вещи с именем. Мы встречаем в лесу белку, отдаем себе отчет в том, как называется этот зверек, думаем о том, что расскажем кому-нибудь об этой встрече и т. п. Мы видим на улице собаку и не можем вспомнить, как называется эта порода. После нескольких минут раздумий мы вспоминаем, что это был пекинес. Узнавание осуществилось. Но могло случиться и так, что мы не вспомнили. В другом случае мы встретили на улице неизвестную нам породу собаки. В первом случае мы отмечаем, что знаем название, но не можем его вспомнить, т. е. потенциально мы можем завершить процедуру узнавания, но актуализируется или нет эта потенция, нам не известно. Во втором случае мы маркируем для себя неизвестную собаку тем или иным условным обозначением. Например: «Собака, похожая на боксера, но с длинным хвостом». Так или иначе, мы всегда узнаем вещи. Даже если это незнакомые нам вещи. Мы все равно соотносим их с похожими на них вещами, имеющими имена. Мы не видим мир, мы его только узнаем, то есть соотносим с миром имен. Мы постоянно семантизируем универсум.

Что же такое видеть мир? Видеть – значит воспринимать вещи, не именуя их. Воспринимать мир таким, каков он есть, без интерпретаций. Ведь название по имени – уже интерпретация. Возможно ли это? В норме – нет. Если мы знаем, что перед нами береза, мы не можем не отдавать себе отчет в том, что это дерево называется «береза». Если мы сведущи в ботанике, мы вспоминаем (явно или неявно) о многих флористических особенностях этого растения, его роли в экосистемах, его родстве с другими деревьями. Если мы филологи, мы вспоминаем о есенинских березах, вообще об образе березы в фольклоре, литературе, изобразительных искусствах. Мы начинаем воспринимать березу эстетически. Мы можем отнестись к ней практически, спрятавшись под ней от дождя, решив залезть на нее для обзора окрестностей, «определив ее под дрова». Таким образом мы «заигрываемся» в интертекстуальном поле, окружающем слово «береза», «увязаем» в теоретических, поэтических или прагматических контекстах. Но мы не видим того, что скрыто от нас именем «береза». Слова скрывают от нас вещи. Вещь – эзотерична, слово – экзотерично. Можно сказать, что слова охраняют вещи от нашего грубого восприятия.

В основании любого религиозно-мифологического культа находится сакральный, эзотерический миф-ритуал, который тщательно оберегается от профанов. Для них сочиняются отпугивающие экзотерические мифы, чем-то напоминающие современные «страшилки» (как из детского фольклора, так и «киношные»). Вещь подобна сакральному, эзотерическому мифосу, а слово (имя) – экзотерическому, для непосвященных. Отсюда возникает множество мифов (экзотерических) о неизреченном слове, голосе безмолвия и т. п. Слово отводит наше внимание от сущности вещи на недостижимую дистанцию. Говорить на каком-либо языке, понимать язык – значит быть профаном по отношению к вещам. Собственно, слово (на самом деле, конечно, шире – весь язык как знаковая система, вся

семиосфера) делает вещь феноменом, наделяя ее всеми конвенциональными характеристиками.

Но мы можем предположить, что наше восприятие вещей не всегда было таким. Ведь когда-то мы не умели говорить? Мы постоянно, хоть и не осознанно, слышали речь, даже находясь во чреве матери, даже, возможно, в момент зачатия. Т. е. чистого видения не было никогда. Мы и представить себе не можем, что значит чистое видение. Но мы можем конструировать различные гипотезы о возможности достижения состояния чистого видения. Один из таких путей, а именно йогу, мы уже рассмотрели. Теперь мы обращаемся к теории формалистов. Поэтический (в значении *художественный*) прием (а всякий прием остраниает) нарушает автоматизм восприятия художественного текста. Что такое в данном контексте автоматизм? Это – нормальное литературное восприятие дискурса. Норма, конечно, понятие относительное. Но у каждого адресата – своя норма восприятия, хотя и она имеет динамический характер. Текст воспринимается сообразно некой системе правил. Формируется некий алгоритм. И вот этот-то алгоритм и ломается. В результате этого в восприятии текста образуется некоторый сдвиг (этот термин любили футуристы, формалисты, обэриуты), в языке обнаруживается своего рода трещина, через которую можно увидеть вещь. Кубофутуристы вообще считали, что словоновшество (обновление слов путем снятия с них бытовой и литературной шелухи) есть превращение слов в вещи, которыми можно жонглировать, оказывать вещное воздействие на окружающий мир. Прием эффективен тогда, когда определенное время выдерживается инерция, задается структура ожидания читателя, и потом она внезапно ломается, переводя рецепцию в совершенно другой «формат». Используя выражение К. Кастанеды, можно сказать, что смещается точка сборки.

Например, Л. Аронзон в одном из своих стихотворений пишет:

Как хорошо в покинутых местах!  
 Покинутых людьми, но не богами.  
 И дождь идет, и мокнет красота  
 старинной рощи, поднятой холмами.

И дождь идет, и мокнет красота  
 старинной рощи, поднятой холмами.  
 Мы тут одни, нам люди не чета.  
 О что за благо выпивать в тумане!

Мы тут одни, нам люди не чета.  
 О что за благо выпивать в тумане!  
 Запомни путь слетевшего листа  
 и мысль о том, что мы идем за нами.

Запомни путь слетевшего листа  
 и мысль о том, что мы идем за нами.  
 Кто наградил нас, друг, такими снами?  
 Или себя мы наградили сами?

Кто наградил нас, друг, такими снами?  
 Или себя мы наградили сами?  
 Чтоб застрелиться тут, не надо ни черта:  
 ни тяготы в душе, ни пороха в нагане.

Ни самого нагана. Видит Бог,  
 чтоб застрелиться тут, не надо ничего.

Стихотворение создает определенную инерцию, а именно – повторение в соответствующем месте строфы определенных строк, что

создает ритмический образ вечного возвращения. Это не столько вечное возвращение Ницше, сколько идеи оставшегося непонятым великого русского философа П. Д. Успенского. Первое четверостишие рисует нам довольно-таки традиционный пейзаж. Нюанс состоит, пожалуй, только в том, что автор подчеркивает отсутствие наблюдателя («боги» здесь носят явно метафорический характер – место прекрасно, но им некому любоваться). Первое остранение состоит в повторе двух строк. Нам сначала непонятно, зачем нужно это удвоение? Нагнетается образ продолжительности ненаблюдаемого явления. Второе остранение достигается путем введения «мы» («Мы тут одни...»). Оказывается, что кто-то присутствует в покинутом месте. Хотя и говорится, что «...нам люди не чета», ясно, что это – человеческие слова. Это – слова пьяных людей («О что за благо выпивать в тумане!»). Опынение тоже может иметь метафорический характер. Это может быть опынение божественной красотой природы, причем иносказательное и натуральное опынения не исключают друг друга. Здесь чувствуется дионисийское начало. Существует также суфийская традиция опынения как метафоры безумной любви к Богу (прекрасным примером такой традиции является творчество О. Хайяма), которую очень тонко использовал С. Есенин. Теперь понятно, что удвоение пейзажа означает рефлексию над ним. К тому же используется эффект восприятия в состоянии опынения («двоится в глазах»). Но почему же вначале говорится о покинутых местах? Во-первых, когда мы оказываемся в уединенном месте, мы говорим: «Как хорошо, что здесь никого нет!», забывая о том, что мы здесь присутствуем. К тому же, в некоем экстатическом состоянии мы можем как бы раствориться в пейзаже. Это чем-то напоминает *tat tvam asi* (это есть то) адвайта-веданты. Сознание едино с природой, сознание затуманивается вместе с природой. «Выпивать в тумане» означает и «пить из чаши жизни, пребывая в неведении». За счет равномерных повторов осознание постепенно успокаивается, уравнивается, ритмически приобщается к

космосу и достигает некой просветленной (*буддхи*) мысли о том, что «мы идем за нами». Этому предшествует «запоминание пути слетевшего листа». Судьба человека уподобляется траектории листа, упавшего с дерева, с древа жизни. Это еще лермонтовская метафора («Дубовый листок оторвался от ветки родимой...»). «Запомнить путь слетевшего листа» - значит осознать *я* как путь собственной жизни. *Я* – не сознание, не тело, не слово, не вещь, а путь, по которому проходит осознание собственного тела через называние вещей. В этом пути всегда есть только *я*, поэтому «мы идем за нами», идем по своим собственным следам, тщетно пытаюсь себя обнаружить. «Мы идем за нами» - остраненная мысль, влекущая пробуждение от «сна жизни», навевающего иллюзии о себе как неповторимом, уникальном. Мы постоянно повторяемся, и поэтому мы не уникальны. *Я* в высшей степени банально. Находясь внутри переживания собственной банальности, мы задаемся вопросом об источнике восприятия себя как *я* – «Кто наградил нас, друг, такими снами?» В этом выражении чувствуется отголосок суфийской традиции обращения к Аллаху как к другу. Затем следует догадка: «Или себя мы наградили сами?» Возможность самонаграждения – также остранение. Оно переводит мысль о награде в другой контекст. Теперь награда воспринимается иронично. В традиции *санкхьи* это – *ахамкара* – возникает как отождествление с собственным телом, появляющееся как следствие отчуждения от Абсолюта (*брахмана*). Это и было первое в истории вселенной остранение. *Атман* воспринимает себя как нечто странное, «стороннее» по отношению к Абсолюту. «Моя хата с краю, ничего не знаю» - в этой русской пословице – вся суть ведической философии. Это – начало мирового безумия. Стоило впервые почувствовать себя отдельным от Абсолюта, бытия, реальности, т. е. воспринять себя именно как *я*, как состоялось обречение только что появившейся индивидуальности на бесконечное повторение. Это и есть круг *сансары*. Вырваться из него можно только через жертву. Пожертвовать нужно эго, т. е. вполне осознанно отказаться от

индивидуальной воли, что является самым трудным для человека. Как можно совершить такое жертвоприношение? Для этого буквально ничего не нужно делать. На практике это означает – утратить чувство субъектности. Утратить его осознанно невозможно. Это может просто случиться, вне соотнесения с индивидуальной волей, так же как и случается все остальное. Об этом следующие строки: «Чтоб застрелиться тут, не надо ни черта: / ни тяготы в душе, ни пороха в нагане». Чтобы утратить эго (избежать самоповтора, что страшнее всего для художника), не надо, да и невозможно предпринимать никаких усилий – внешних и внутренних. Только через «странные» строки можно было передать эту мысль, нарушив некоторые устоявшиеся языковые законы (языковой автоматизм), создав в языке и здравом смысле (а здравый смысл и обыденный язык – это одно и то же) брешь, через которую может на миг проблеснуть истина, как нечто внеконвенциональное, несемантическое. Искусство, в общем-то, и есть пробивание таких брешей в языковой системе. Таким образом высвобождается смысл. Семиосфера начинает «сквозить». Потоки этого «сквозняка» проявляют себя как логос (нисходящие потоки) и гнозис (восходящие). Различие между ними видно (да и то не всем) внутри семиосферы, но во внесемиозисе между ними нет никакой разницы. После осознания этой странности (то, что не надо ничего делать для достижения истины = утраты эго – основное положение *джняны*) заканчивается банал, заканчивается повторение, только что приведенные строки уже не повторяются. Ключевое остранение этого текста состоит в отказе от повтора. Заключительные строки (последнее двуступище), несмотря на отказ от формального повтора, вроде бы все же повторяют содержательное наполнение предыдущих строк, лишь универсализируя их: «...чтоб застрелиться тут, не надо ничего». Но между ними – огромная прагматическая разница. В предпоследней строфе чувствуется некое позирование, рисовка, любование суицидальными рефлексиями. В последних строках мы сталкиваемся с экзистенциальной

решимостью ничего не делать. Здесь уже есть подлинное знание (знание не как информация, а знание как бытие) того, что даже для того чтобы совершить самый субъективный и эгоистический поступок (самоубийство), не надо никаких личных усилий, и даже никаких определенных воздействий со стороны. На этом уровне понимания эго осознает свое отсутствие. Осознавая свое отсутствие, оно исчезает. Это подобно тому, когда спящий, осознавая себя спящим, просыпается. Только по прочтении всего стихотворения мы начинаем понимать смысл первых строк, которые тоже не повторяются. «Как хорошо в покинутых местах!» «Покинутое место» - это ландшафт сознания без я. Правда, Л. Аронзон остранил все свое творчество, а в особенности свое последнее стихотворение (которое мы рассмотрели), совершив вполне конкретный поступок. Он взял и застрелился.

Остранение – это остановка внимания на каком-то локусе текста. Поэтический прием можно не заметить, пройти мимо. Так чаще всего и происходит. Но даже поэт или опытный филолог, заметив прием, не могут действительно сосредоточить свое внимание на нем. Если бы читатель обладал йогическими возможностями сосредоточения, он бы мог действительно реализовать акт гнозиса, сконцентрировав внимание на остраняющем художественном приеме. Но йога и поэзия – непроницаемые друг для друга системы. Йогин не способен испытать поэтическое вдохновение, получить наслаждение от художественного текста – для него это суть негативные эмоции, которые должны быть искоренены, иначе не достигнешь уравновешенности сознания. Конечно, некоторые йоги писали стихи, но это совсем не то, что называют поэтическим дискурсом в современном смысле этого слова. И ведическая, и дзэнская, и суфийская поэзии – это опять же не поэзия в современном смысле. Они все стопроцентно каноничны, даже тогда, когда нами, современными западными людьми, этот канон воспринимается как абсурд, парадокс или даже остранение. Знаменитые дзэнские коаны (не говоря о хокку и танках

– насквозь каноничных) не представляли собой никакой неожиданности для восточных учеников. Они прекрасно знали, что ответа на эти вопросы дать невозможно, знали, что им придется длительное время провести в раздумьях над сущностью заданного учителем вопроса или рассказанной истории. Эти тщетные усилия могли привести, а могли и не привести к изменению качества сознания. Конечно, этот процесс тщательно корректировался действиями наставника. Об этом рассказано немало анекдотов. В принципе, дзэн является остранением буддизма, тогда как сам буддизм есть остранение ведизма, вернее, *варнашрама-дхармы*. Но это не художественные, а конфессиональные остранения. Вопрос о том, когда возникло первое художественное остранение, является очень сложным и требует серьезных историко-культурных исследований. Было ли остранение уже у Гомера? Гомеровские поэмы можно рассматривать как остранение мифологии. Но это остранение является таковым только в контексте мифологии. Оно не имеет собственно художественной специфики. Для остранения нужна богатая традиция. Мы можем, например, точно сказать, что остранение реализовано в драматургии Шекспира. Шекспировские трагедии являются «странными» по отношению к греческим. Возьмите, например, «Гамлета». Ведь это же трагедия без катарсиса! А это редко кто замечает. Не исключено, что первое в истории литературы остранение реализовал Данте, начав писать на разговорном итальянском, деконструировав тем самым средневековую литературную традицию, ориентированную на латынь в качестве языка художественной литературы.

Остранение таит в себе возможности гнозиса, но они практически не актуализируются. В этом, может быть, кроется вековая загадка искусства. Оно обещает невозможное, причем осознание этой невозможности делает его еще более притягательным.

Как реализуется гнозис в философии? Оставим в покое восточную философию, где умозрение всегда существует в единстве с религиозно-

мистическими практиками, неизменно имеющими психофизиологические эффекты. Рассмотрим философию как чистое умозрение. (А, значит, выпадают пифагореизм, неоплатонизм, гностицизм, исихазм, а также оккультные, теософские и космистские тенденции в западной философии.) Нам представляется, что основной конфликт философии как дискурса проявляется во взаимоисключимости гнозиса и гносеологии. Философия претендует на познание, но в результате появляется учение о познании, которое является просто литературой. В этой литературе содержится огромное количество мудрых и прекрасных мыслей, но они обусловлены языком, его грамматикой и стилистикой. Информация, присутствующая в философских текстах, имманентно уже содержится в языке, т. е. она целиком конвенциональна, условна, релятивна и ни в коей мере не может претендовать на стремление к истине, на познание. Но она претендует. Она не может отказаться от обреченного на семиозис искания безусловного знания-бытия. От этого отказались лишь позитивизм (во всех его вариантах) и постмодернизм. Но позитивизм – это не столько философия, сколько наука, а постмодернизм – в большей степени искусство, нежели философия. Когда философия говорит о невозможности познания, она находится ближе к гнозису, чем когда она вырабатывает методологию познания. Это не имеет никакого отношения к агностицизму, ибо последний – всего лишь мировоззренческая «подкладка» позитивизма. Гораздо интереснее этот вопрос ставится в кантовском критицизме.

Вообще, что такое критицизм? М. Мамардашвили пишет:

«Обычно Канта называют «критицистом». Но кантовская философия критична не в том пошлом смысле, какой установился в учебниках и в котором мы часто склонны это понимать. Это критицизм в широком и очень *странном* (курсив наш – А. Ю.) смысле, трудноуловимом, но интуитивно легко понятном, если поставить это слово в понятную связь, следуя только что введенному мною правилу. Скажем, можно ли Хлебникова назвать критицистом? А ведь Кант делает ту же работу. Она

тоже лежит в области самой возможности философии, ее средств и философского языка как такового. Так же как предметом Хлебникова были средства поэзии вообще, а не написание отдельных хороших стихотворений и поэм – у него их практически нет, хотя он поэт, - так и у Канта тоже все книги некрасивые, уродливые, незавершенные, кроме отдельных, как я уже сказал, маленьких эссе. У него в каждой из его больших книг повторяются куски из какой-нибудь его другой большой книги. Скажем, нельзя читать «Критику чистого разума», не читая параллельно «Критику способности суждения» или «Критику практического разума». Но эта бесконечная работа и есть размышление о возможности философии, о ее средствах, о том, как построен философский язык и что мы вообще можем, философствуя. Давайте договоримся понимать критицизм Канта именно так» (92, с. 12 – 13).

Сравнение Канта с Хлебниковым особенно показательно. В. Хлебников, наверное, - самый странный поэт. Кант, возможно, самый странный философ. (Хотя, надо признаться, это *самый-самый* убивает самое странность.) В. Шкловский, вводя категорию остранения, во-многом был вдохновлен именно опытом Хлебникова. По Мамардашвили, Хлебников не столько писал стихи, сколько испытывал возможности поэтического языка. Он постоянно остранял поэтическую традицию. Ему было очень интересно, на что еще способна поэзия. То же и с Кантом. Кант (по Мамардашвили) не столько философствовал, сколько испытывал (ср. интерпретацию *испытания* в русском культурном контексте у Г. Л. Тульчинского (155)) возможности философствования. Он не построил никакой цельной гносеологической системы, но продемонстрировал архитектуру самого процесса философствования, а также языка философии. Добавим, что кантовские критики – это еще и введение нового жанра философской литературы. Новый жанр – это всегда остранение традиции. Для Хлебникова поэтическое творчество – это испытание на прочность языка поэзии. Для Канта философствование – это испытание на

прочность самой философии. Это не утешение философией, а «злоупотребление» ею в том смысле, что в этом процессе мысль доходит до предела своих гнозисных возможностей. Вероятно, все это находится на грани безумия. Ницше также балансировал на этой грани и перешагнул через нее, правда, его интенция имела не гнозисный, а аксиологический характер. По сути дела, то, что Мамардашвили называет критицизмом, является остранением философского языка. (Остранение поэтического языка у Хлебникова.) Постмодернисты ввели в философский обиход (язык) термин *деконструкция*. В общем-то, деконструкция и остранение – это одно и то же. На это обратил внимание Г. Л. Тульчинский (там же). В. П. Руднев очень тонко заметил, что деконструкция есть синтез деструкции и реконструкции (128). В остранении мы тоже можем выделить фазы разрушения и восстановления. Разрушение канона очевидно, а реконструкция проявляет себя в том, что воссоздаются какие-то архетипические структуры, которые роднят характер разрушения с самой разрушаемой традицией. Революцию 1917 года также можно рассматривать как деконструкцию русской православной монархической традиции. Всем очевидно, что Россия была разрушена (причем навсегда), но уже многими мыслителями и историками было отмечено, что сам разрушительный пафос большевиков на каком-то глубинном уровне культурного бессознательного был движим некой «русской идеей»). Футуристы (и в первую очередь Хлебников) ломали поэтическую традицию, но в то же время воссоздавали какие-то языковые архетипические структуры, какие-то дохудожественные мифологические наррации, из которых выросла поэзия. В принципе, кантовский критицизм мы можем рассматривать как остранение-деконструкцию всей предыдущей философской традиции.

М. Эпштейн рассматривает весь докантовский период философствования как философию действительности (193). Философы пытались обнаружить, как все на самом деле обстоит в действительности,

какова истина? Кант делает истину (ноумен) непроницаемой для сознания, указывает на то, что истину познать невозможно. С него начинается период философии необходимости. Если мы не можем установить истину теоретически, мы должны осуществить ее на практике. Кантовский категорический императив уже есть выход в практику, в необходимость поступать определенным образом. Этот период философствования можно также обозначить как критико-практический. По М. Эпштейну, он начинается с Канта и заканчивается Ж. Деррида. Постструктурализм – последняя вспышка критического (остраненного, деконструктивного) мышления в западной культуре. Философия необходимости – это критическое отношение к возможностям мышления, общественным структурам, художественным текстам и т. д. Но это также и проекты и практики установления вырабатываемых критическим мышлением идеалов. Начало философии необходимости исторически совпадает с наступлением эпохи Просвещения. Далеко не случайно, что именно Кантом был написан своеобразный манифест Просвещения – «Что такое Просвещение?» (1784). Можно сказать, что в этой статье эпоха осознала самое себя.

Мы думаем, что появление просветительского критического мышления носит культурно-невротический характер. Это своеобразный ответ коллективного бессознательного западной культуры на сильнейший стресс, который был вызван гибелью средневекового теоцентризма.

Итак, через феномен критицизма мы вернулись к тому же остранению. Но только ли с ним связана возможность гнозиса в философии? Мы думаем, что есть еще как минимум одна возможность, которую Д. Кришнамурти обозначил как свободу от известного (67). Это опять-таки пробуждение чистого видения (в отличие от узнавания), но не путем остранения формы дискурса, а через некритическое наблюдение за интенциями мышления. Этот процесс очень условно можно назвать медитацией (Д. Кришнамурти его так и называл). Но это не имеет ничего

общего с йогической медитацией, которая требует изменения психофизиологического статуса. Ты как бы формируешь в своем сознании позицию наблюдателя, своеобразную «точку зрения». (Это не имеет ничего общего с бахтинской «точкой зрения», требующей участости, вовлеченности в диалог и прочей суесть.) Наблюдая свое мышление, ты понимаешь, что ничего не знаешь, что тебе ничего не известно. К этому же выводу приходил Сократ. Но он горделиво заявлял, что он-то знает, что он ничего не знает, а остальные-то (дураки) этого не знают. На эту тему очень хорошо рассуждает М. Мамардашвили. «Я вел вас к одной из первых философских фраз, существенных, конститутивных для философии. Она сказана Сократом, напоминаю ее: «Я знаю, что я ничего не знаю».

Это – философская фраза. Объясняя ее, я одновременно объясняю вам и философский язык. Вернее, объяснить его нельзя, просто на нем нужно говорить, это и будет объяснением. Но какое-то предупреждение относительно стилистики философского языка все же необходимо. Каждый раз, когда вы читаете философский текст, настраивайте себя на следующее: «слова, составляющие его, означают не совсем то, что они означают. Скажем, вы прочитали: «Я знаю, что я ничего не знаю». Что это значит? Что я мало знаю? Невежественный? Но ведь так и есть. Вообще положение человека таково... Нет, не это здесь сказано! А я знаю, что я ничего не знаю. А это нужно действительно знать. *Знать*, что ты ничего не знаешь. Это именно знание, и оно предполагает определенную технику и дисциплину. Это не просто – я ничего не знаю. *Знать*, что ты не знаешь, - это и есть философия. Потому что философия прежде всего говорит о вещах, которые есть и в которых мы несомненно участвуем, но которых мы не знали и не знаем. Например, та же совесть. Я говорил о ней на языке философии и сказал: не знаю, что это такое. Я ведь так и сказал! Правда, я еще и вас к этому приобщил. В смысле – за вас решил, что вы тоже – не знаете. Может быть, я поступил неправильно. Может быть, вы знаете, что такое совесть? Но как философ, как профессионал я могу сказать: нет, я не

знаю, что такое совесть. Но я говорю об этом и утверждаю, что это и есть предмет философского говорения. Вся философия состоит из таких вещей. Каких? Знаю, что я ничего не знаю? Но я знаю! То есть я показываю, что вот этого мы не знаем. Вся дорога, по которой я прохожу, чтобы показать, что мы не знаем, что такое совесть, и есть философия» (96, с. 42 – 43).

Но вернемся к свободе от известного. Здесь следовало бы сказать: «Я наблюдаю собственное незнание». Незнание означает здесь очень простую вещь. Мы всегда подразумеваем, что нам что-то известно. Мы думаем, что владеем несколькими языками культуры, что дает нам возможность общаться друг с другом. Мы вроде бы знаем разговорный язык, в какой-то степени языки этикета, дорожного движения, примет, суеверий, может быть, веры (имеется в виду та или иная конфессия)... Если мы профессионально чем-то занимаемся, или у нас есть хобби, то мы считаем, что знаем какие-то дополнительные языки (художественные, научные и т. д.). Но ведь на самом-то деле мы этих языков не знаем! Мы можем выучить «на зубок» лишь искусственный язык, например, язык математической логики или эсперанто. Любой естественный язык мы знаем отчасти, т. е. фрагментарно. Но любой локус языка имеет значение лишь в отношении к целому, причем ко всему целому, ко всему множеству элементов и отношений. Если мы не знаем хоть об одной языковой возможности, мы не понимаем и значений всех известных нам слов и употребляемых нами предложений. Все, что нам может быть известно, вписывается в какую-либо языковую систему (с учетом вторичных моделирующих систем). Мы должны честно признаться, что не знаем досконально ни одной из этих систем. Этого не нужно стыдиться, потому что это и невозможно. Все, о чем мы можем подумать, есть своего рода высказывание, порождаемое некоторой языковой системой, которая нам неизвестна, ибо мы не знаем ее целиком. Систему нельзя знать фрагментарно, частично. Следовательно, мы не можем понять ни одной своей мысли. Но мы можем наблюдать их, следить за их перемещениями.

Мы можем наблюдать свое незнание, не рефлексирюя. Мы можем наблюдать за мыслью о том, что нам и не нужно знать никаких систем, ибо все они есть фикции культуры, ограничивающие наше сознание. Любая система – это некая авторитарная конструкция, стремящаяся обуздать свободу. Первая и последняя свобода, по Кришнамурти, это именно свобода от известного.

Наверное, гнозис также осуществим и как символизирование. Слово *символ* характеризуется имманентной антонимией. Два крайних омонимичных значения слова *символ* являются антонимами по отношению друг к другу. Символ – это и любой условный знак («значок»), и прорыв из области языка в область трансцендентного. Нас, конечно, будет интересовать второе значение. Именно так понимали символ русские символисты. Нам представляется, что наиболее глубокие прозрения о природе символа принадлежат Вяч. Иванову – гениальному поэту и философу. На наш крайне субъективный взгляд сила поэтического гения Иванова в последантовскую эпоху сопоставима лишь с голосом Малларме. Грубо и примитивно понимал символ А. Ф. Лосев, когда писал: «Правда, одно из довольно значительных течений в литературе и искусстве конца XIX – начала XX в. именовало себя символистами, но это направление большей частью понимало символ очень узко, а именно как мистическое отражение потустороннего мира в каждом отдельном предмете и существе» (79, с. 248). А. Ф. Лосев просто плохо знал символистскую эстетику, поэтому «отговорился» такой незамысловатой пренебрежительной фразой. Далее у него следуют ссылки на Ленина и прочие уступки времени. Очень подробно останавливаясь на различных аспектах символа, Лосев в конечном итоге сводит символ к принципу конструирования вещи. (Работа, о которой идет речь, была опубликована в 1973 г.) То, о чем говорит Лосев как о символе, идентично понятию структуры в структурализме. Принципы конструирования вещей в текстах были исследованы структуралистами раньше и намного лучше, чем это

имеет место у Лосева. Просто Лосев подошел к этому явлению с другой стороны – речь идет о феноменологической «закваске» с марксистско-ленинскими «приправами». На самом деле у символистов – все намного сложнее и глубже. Прислушаемся к мыслям Вяч. Иванова:

«Символ есть знак, или означенное. То, что он означает, или знаменует, не есть какая-либо определенная идея. Нельзя сказать, что змея, как символ, значит только «мудрость», а крест, как символ, только: «жертва искупительного страдания». Иначе символ – простой иероглиф, и сочетание нескольких символов – образное иносказание, шифрованное сообщение, подлежащее прочтению при помощи найденного ключа. Если символ – иероглиф, то иероглиф таинственный, ибо многозначный, многосмысленный. В разных сферах сознания один и тот же символ приобретает разное значение. Так, змея имеет означенное отношение одновременно к земле и воплощению, полу и смерти, зрению и познанию, соблазну и освящению.

Подобно солнечному лучу, символ прорезывает все планы бытия и все сферы сознания и знаменует в каждом плане иные сущности, исполняет в каждой сфере иное назначение. Поистине, как все нисходящее из божественного лона, и символ, - по слову Симеона о Младенце Иисусе, - *σημείον ἀντιλεγόμενον*, «знак противоречивый», «предмет пререканий». В каждой точке пересечения символа, как луча нисходящего, со сферой сознания он является знаменем, смысл которого образно и полно раскрывается в соответствующем мифе. Оттого змея в одном мифе представляет одну, в другом – другую сущность. Но то, что связывает всю символику змеи, все значения змеиного символа, есть великий космогонический миф, в котором каждый аспект змеи-символа находит свое место в иерархии планов божественного всеединства.

Символика – система символов; символизм – искусство, основанное на символах. Оно вполне утверждает свой принцип, когда разоблачает сознанию вещи как символы, а символы как мифы. Раскрывая в вещах

окружающей действительности символы, т. е. знамения иной действительности, оно представляет ее знаменательной. Другими словами, оно позволяет осознать связь и смысл существующего не только в сфере земного эмпирического сознания, но и в сферах иных (что Лосев бесцеремонно обозначил как «потусторонний мир» - А. Ю.). Так, истинное символическое искусство прикасается к области религии, поскольку религия есть прежде всего чувство связи всего сущего и смысла всяческой жизни. Вот отчего можно говорить о символизме и религиозном творчестве как о величинах, находящихся в некотором взаимоотношении» (54, с. 143).

Лучше сказать невозможно.

В западной философской традиции глубокого уважения заслуживает позиция Э. Кассирера. Но он трактует символику чрезвычайно широко, фактически сфера действия символов совпадает с границами семиосферы. Чрезвычайно интересно было бы соотнести концепции культуры Э. Кассирера и Ю. М. Лотмана, но это – отдельная задача.

Очень хорошо систематизированную и проработанную информацию по теории символа находим у А. Ровнера в предисловии к «Энциклопедии символов, знаков, эмблем» (191). Настоящим шедевром являются сочинения Р. Генона «Символы священной науки» (24) и «Символика креста» (23).

С. С. Аверинцев так определяет символ: «В широком смысле можно сказать, что С. есть образ, взятый в аспекте своей знаковости, и что он есть знак, наделенный всей органичностью и неисчерпаемой многозначностью образа. Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре С. как два полюса, невысказанные один без другого, но и разведенные между собой и порождающие С. Переходя в С., образ становится «прозрачным»: смысл «просвечивает» сквозь него, будучи дан именно как смысловая глубина, смысловая перспектива» (166, с. 581). В этом определении все прекрасно, кроме того, что оно становится беспомощным, если мы

устраним категорию образа. А образ, как мы это стремились показать выше, есть «вредная» категория. Вообще, в каком-то среднестатистическом смысле можно сказать, что образ есть иконический (изобразительный) знак, т. е. образ – это разновидность знака. (Причем нужно помнить, что в иконическом знаке между означающим и означаемым ведь тоже действует условная связь.) Так что не стоит противопоставлять знак и образ друг другу. Если под образами иметь в виду интроспективные изображения, то надо честно признаться, что адекватной методологии для их изучения пока нет. На их изучение может претендовать феноменология, но это – пустые претензии, потому что данности сознания объективируются в высказываниях самих феноменологов, обрабатываются соответствующей терминологией и искажаются до неузнаваемости. Наивно считать, что, скажем, феноменология ближе приближает нас к наличностям сознания, чем, скажем, структурный анализ. К тому же, «внутренние» образы тоже можно рассматривать в качестве знаков. Допустим, во сне нам снится тигр. Он же является означающим. С. С. Аверинцев разводит также образ и смысл. М. Эпштейн поступает осторожнее – он выделяет в образе предметное и смысловое начала. Все те характеристики, которыми С. С. Аверинцев наделяет символ, у М. Эпштейна присутствуют в художественном образе. Действительно, все качества символа, описываемые С. С. Аверинцевым, присущи любому художественному образу (если пользоваться этой категорией). Но ведь не любой художественный образ является символом. Символ – лишь одна из разновидностей поэтических эйдосов, причем сфера символогии не ограничивается художественной или эстетической сферами. М. Эпштейн говорит о символах и аллегориях как о «суперлогических» (лучше было бы сказать *транслогических*) образах, в которых смысловое начало «поглощает» собой начало предметное, отводя ему роль лишь одного из многочисленных вариантов. В принципе С. С. Аверинцев и М. Эпштейн говорят об одном и том же, а именно о

знаке, только один называет его символом, а другой – образом. А когда они говорят о парах *образ – смысл, предмет – смысл*, ясно, что говорят они об означающем и означаемом. Это на первый взгляд выглядит спорным, но если мы вспомним, что означающее есть знаковое выражение, а означаемое – содержание, все становится на свои места. Означающее не следует понимать слишком узко, это – любая артикуляция, не только вербальная. Ведь если какое-то слово вызывает у нас конкретное представление, то это представление также следует отнести к области означающего. А понятие, стоящее за представлением, несомненно, является означаемым. Любое представление является означающим по отношению к тому понятию (означаемому), в состав которого оно входит. Стоит ли обосновывать, что представление является видовым образованием по отношению к родовому понятию? Любое понятие – это потенциально бесконечное множество варьирующихся представлений. Когда мы говорим об объеме понятия, о классе или множестве предметов, входящих в состав понятия, вообще-то понятно, что речь идет не о предметах, а о представленных предметах (предметных представленностях). Если «дерево» - родовое понятие, «клен» по отношению к нему будет видовым понятием. Представление «этот конкретный клен» будет видовым по отношению к родовому для него понятию «клен». Если «клен» - вид, то «этот клен» - индивид. Индивидуальное относится к видовому как видовое к родовому. Но вернемся к символу.

С семиотической точки зрения символ есть разновидность знака. Это такой знак, в котором означаемое трансцендентно по отношению к означающему. Трансценденция имеется в виду скорее не в кантовском смысле, а в схоластическом средневековом. В общем-то, в узкосемиотическом контексте любое означаемое трансцендентно означающему, и в этом смысле всякий знак является символом. (Это оправдывает синонимичное употребление слов *знак* и *символ*.) Но мы сейчас говорим не об этом. Для удобства можно рассмотреть иконический

знак. Допустим, перед нами рисунок змеи. (Не будем далеко уходить от Вяч. Иванова.) Рисунок является означающим. Разные люди в разных ситуациях будут по-разному интерпретировать этот рисунок. Но мы сейчас не будем говорить о прагматике. Лучше подумать о различных потенциальных означаемых. Допустим, зритель пытается идентифицировать рисунок с тем или иным видом змей, хочет определить, какая змея нарисована – гадюка, кобра, уж и т. д.? В данном случае мы имеем дело с автологической, буквальной структурой соотнесения означающего и означаемого. Другой наблюдатель может усмотреть в изображении змеи какой-то переносный смысл – намек на характер супруги, интертекстуальную связь с библейским сюжетом, тантрические представления о *кундалини* и т. д. В этой связи стоит говорить о метафорическом понимании рисунка в широком смысле. Но если мы смотрим на рисунок и видим в нем пресмыкающееся, искусителя, мудрость, гибкую таинственность женщины, силу *кундалини*, вечность..., то мы воспринимаем данный рисунок символически. Каждый знак может быть истолкован символически. Интерпретация знака соотносит означающее с различными классами означаемых. Интерпретация, соотносящая артикуляцию с трансцендентным означаемым, есть символическая интерпретация, символизирование. Если мы имеем дело с условным знаком, например, со словом, то происходит следующий процесс. Слово «змея» вызывает в рецепции читателя представление, которое условно можно назвать внутренним иконическим означающим, несмотря на всю его расплывчатость. Далее во всем повторяется старая схема. Вопрос только в том, что в процессе рецепции знаков осуществляется перевод конвенциональных означающих в изобразительные и наоборот. В этом вся проблема. Но без такого перевода мы никогда не воспринимаем тексты и события.

В символе мы встречаемся с трансцендированием знаковости. Символ – знак, перерастающий самого себя. В символе знак осознает себя

как знаковую, условную, иллюзорную сущность, или, что то же самое, несущность. Символ – это самоосознающий знак. Самоосознание знаком своей семиотической природы есть преодоление семиосферы.

Может ли знак осознавать себя? Может ли это делать человек? Простая рефлексия не есть самосознание. Знак также способен к рефлексии. Знак функционирует как диалог между означающим и означаемым. Знак – не средство общения. Знак (знаковая система) – это своего рода искусственный интеллект (если интеллект вообще может быть естественным), с которым вполне можно общаться. Если кибернетики говорят о том, что человек может общаться с машиной, то, например, с произведением искусства или с философским трактатом (которые являются знаковыми системами, знаками) он может общаться куда более плодотворно. Когда человек размышляет о значении какого-либо слова (или высказывания), он в прямом смысле слова общается с этим знаком. Мы прекрасно знаем, что общение с текстом может быть более информативным, чем общение с человеком. Текст может оказать более сильное воздействие на мировоззрение и судьбу, нежели человек (общество). Человек может общаться с другими людьми, с текстами, с самим собой (автокоммуникация). Если текст способен общаться с человеком, значит, он способен и к автокоммуникации. И эта автокоммуникация может перерасти в самоосознание. Это как раз и происходит на уровне символа. Каков механизм этого происшествия? Когда означающему открывается вся неисчерпаемость означаемого, они вместе, в соотношении друг с другом понимают условность, кажимость происходящего. В символе открывается (внутри символа и при взгляде на него со стороны) иллюзорность семиозиса, «колдовские чары», которые связывают несуществующие означающие с несуществующими означаемыми. Есть лишь то, что есть само по себе, т. е. автономно. Означающее существует лишь постольку, поскольку оно что-то означает; означаемое – постольку, поскольку его означают. Когда знак начинает

пониматься как символ, сквозь него начинает просвечивать мир автономных сущностей.

Об автономной вещи нельзя ничего сказать, ибо сказывание, описание моделирует новый семиотический конструкт, не имеющий никакого отношения к самой вещи. Слово всегда уводит от вещи. «Сказанное дао не есть истинное Дао». Вещь можно увидеть, сосредоточивая внимание на символе. Надо сказать, что это находится за пределами обычных человеческих возможностей. Но возможность более интенсивно воздействует на сознание, психику, воображение, чем действительность, поэтому у «символического животного» никогда не иссякнет желание увидеть вещь.

### § 3. Логос как привнесение смысла в семиотическое пространство.

Логос есть привнесение смысла в семиотическое пространство. Смысл привносится из внесемиозиса, из мира автономных вещей.

Самым известным в истории человеческой культуры примером логоса является откровение. С архаических времен существует представление о сакральном тексте, данном свыше. Здесь очень важен тот момент, что откровенный текст не составляется индуктивно из элементов, а дается как целостность. Отрицается порождение текста. Текст предсуществует как целостность.

Наиболее ранним сакральным текстом-логосом являются веды. Традиция говорит о том, что сначала существовала единая веда, но затем она была разделена на четыре части (тетраграмматон?) – *риг*, *яджур*, *сама* и *атхарва*. Ведическое знание всегда существовало в Абсолюте, который трактуется различными направлениями веданты как с персоналистской, так и с имперсоналистской точек зрения. Надо сказать, что представления об Абсолюте как о Божественной персоне являются гораздо более древними, а имперсональное толкование возникает в самой поздней ведантской школе – *адвайте* (Шри Шанкарачарья, 8 – 9 вв.). Правда, академические ученые считают ее самой ранней школой. Но отсчет

ведантской традиции следует вести от *Веданта-сутры* и *Бхагавад-гиты*. Среди ученых нет единого мнения по поводу датировки этих основополагающих текстов. Но сама индуистская традиция приписывает написание этих текстов (до этого они передавались изустно) Вьясадеве примерно в начале третьего тысячелетия до н. э. Рамануджачарья, Мадхвачарья (после Шанкарачарья) и значительно позднее Шри Чайтанья Махапрабху возрождали ведантскую традицию Вьясы, в то время как Шанкара отмечен влиянием буддизма, деконструировавшего ведическую религиозно-философскую практику. Имперсоналистская традиция в веданте – результат влияния буддизма. Добуддийская ведическая литература ясно свидетельствует о выраженном монотеизме. В современной культуре очень стойко держится миф о возникновении монотеизма в иудаизме. Этот миф социально обусловлен, он является своего рода социальным заказом. Веды были созданы задолго до Ветхого завета, и они, несомненно, являются примером чистого монотеизма. Но, в общем-то, это – предмет веры, а не научно-исторических исследований. Итак, согласно традиции вед изначальный сакральный текст (логос) существовал до языка. Язык возникает как описание этого текста. Затем возникает грамматика (происхождение санскритской грамматики теряется в глубине веков) как описание языка. Традиция письменности, священного алфавита *деванагари* связывается с наступлением *кали-юги* (нынешнего темного века). Обычно это связывается с тем, что в век *кали* память людей делается слабее, и возникает необходимость в письменной фиксации текстов. Но, видимо, тут есть и более глубокие причины. Век *кали* можно назвать эпохой семиозиса. Письменный знак – гораздо в большей степени знак, нежели устный. Графема имеет большую степень отчужденности от индивидуума, чем звук, звучащая речь.

В этой связи следует сделать экскурс в область грамматологических исследований Ж. Деррида. Властитель дум эпохи постмодерна понимает письмо очень широко, он его онтологизирует. Прежде всего Деррида не

соглашается с тем, что письмо является означающим по отношению к звучащей речи. В этой связи он жестко критикует Ф. де Соссюра, который относится к письменной речи как к сугубо вторичному явлению. Французский философ считает, что письмо имманентно любой речи – устной и письменной. Более того, он полагает, что письмо есть возможность и условие языка как такового. В связи с этим он вводит понятие протописьма. Для него письмо – наличие (бытийствование) способности различения. Деррида оперирует термином «различание». С точки зрения структуральной семиотики речь идет о бинаризме мышления. Основная в этом контексте бинарная пара – означающее и означаемое. Сама онтологическая возможность различения означающего и означаемого (без этого был бы немислим знак) и есть письмо. Ясно, о чем говорит Деррида, не совсем ясно только, почему он настаивает на употреблении термина «письмо». Может, ему просто нравится это слово. Такие термы, как письмо, различание, след, фактически являются синонимами в философско-лингвистическом дискурсе Деррида. Может быть, лучше говорить о семейном сходстве в смысле Витгенштейна. Письмо связано с самим принципом формообразования, которое не мыслимо без различения выражения и содержания. Все это запечатлевается в оставлении отпечатка, следа. След – это и есть возможность соотнесения означающего и означаемого. Всякий след есть след гипотетического означаемого. Мы только тогда видим в следах означающие, когда знаем, что это – отпечатки (формы, типы) чего-либо. Для того чтобы воспринять борозду, трещину, черту, пятно как означающее, мы должны соотнести их с виртуальным означаемым. Но всему этому предшествует возможность следа, возможность чего-то быть следом. Мы должны знать о такой возможности. Деррида и называет следом осведомленность о том, что некоторые черты вещей и явлений можно считать «отпечатками» чего-либо иного. След как потенция порождает возможность дифференциации выражения и содержания, означающего и означаемого. Итак, сначала есть след как

возможность различения, затем манифестируется различное восприятие вещей, результатом чего является интерпретация вещей в качестве знаков. Фактически, мы всегда имеем дело только со следами. Виртуальные означаемые отсылают к другим означаемым, т. е. становятся для них означающими и т. д. до бесконечности. Отсюда концепция «плавающего» означающего и весь семиотический «постмодерновый» релятивизм. Если след есть возможность различения выражения и содержания, то письмо (протописьмо) есть возможность оставления следов. Исторически оставление «отметин», которые могли бы восприниматься в качестве следов, так или иначе связано с протописьменностью.

«А теперь нам нужно понять, что письмо есть нечто более внешнее по отношению к речи (*parole*), чем мы раньше думали, ибо оно не является ни ее «образом», ни ее «символом», и вместе с тем что оно есть нечто более внутреннее по отношению к речи, которая и сама по себе уже является письмом. Еще до какой-либо связи с насечкой, гравировкой, рисунком, буквой или вообще с означающим, которое всегда отсылает к другому означающему, им обозначенному, понятие графии уже предполагает *установление следа* как общую возможность всех означающих систем» (36, с. 167). Деррида видит в письме возможность семиозиса, но само письмо у него не семиотично. Оно, подчеркнем это еще раз, имеет онтологический характер. То, что Деррида предпочитает называть письмом (на наш взгляд, не совсем удачно), мы можем называть онтологической предпосылкой семиозиса. Если прибегать к метафорическим наименованиям, можно было бы воспользоваться номинациями «дистанция», «расстояние», в конце концов, «пространство». Причем философия семиотики в данном контексте в состоянии освободить понятие пространства от кавычек. В устной речи нет дистанции между говорящим субъектом и знаками. Звучащая речь сливается с голосом и дыханием. Письмо отчуждено от скриптора, оно как бы обладает автономной субстанцией. К тому же оно не мыслимо без посредника,

инструмента – какого-нибудь заостренного предмета, пера, карандаша и т. д. Письменный знак является в прямом смысле слова знаком. То, что в грамматологии утверждается семиотический приоритет письма над голосом, является существенным достижением постструктурализма Деррида. Но самое главное, что мы выносим из размышлений Деррида, так это то, что в звучащей речи, поскольку мы воспринимаем ее как знаковую систему, как текст, мы тоже должны видеть письмо, некую письменную интенцию. Мы должны ощущать такую же дистанцию между фонетикой и звуковыми ощущениями, как и между письмом и чернильными разводами. Звучащая речь также отстранена от звуковой стихии, как и письменная от типографской краски. Понимание этой дистанции нам преддано, так как мы – «семиотические животные».

Но нас интересует несколько другой аспект письма – более узкий. Нас интересует момент отчужденности письменной речи от читателя. Отчужденность – синоним отстраненности. Отстранение и остранение очень интересным образом связаны друг с другом. В. Шкловский вспоминает:

«И я тогда создал термин «остранение»; и так как уже могу сегодня признаваться в том, что делал грамматические ошибки, то я написал одно «н». Надо «странный» было написать.

Так оно и пошло с одним «н» и, как собака с отрезанным ухом, бегаем по миру...» (178, с. 115)

Банально, но скажем – случайностей не бывает (синергетики бы с этим не согласились). Во-первых, «остранение» остраняет возможность образования термина от «странного». В данном случае грамматическая ошибка сама выполняет функцию остранения литературного языка. Могут спросить: «Неужели всякая ошибка есть остранение?» Не всякая. Но в рассматриваемом примере так или иначе произошло образование нового термина, сыгравшего во многом решающую роль в истории филологии и философии. Термин «остранение» несет совершенно самостоятельную

функциональную нагрузку и не зависит от возможного существительного «остраннение». К термину «остранение» нужно подходить функционально и конвенционально. Во-вторых, «остранение» создает семиотическую дистанцию между собственной терминологической функцией и словами разговорного языка «странный», «странность». Термин «остранение» остраивает и отстраивает от себя литературный язык. Любопытно, что новейшая отечественная философия возвращается к термину «остранение». Г. Л. Тульчинский в «Проективном философском словаре» сообщает:

«В настоящее время происходит возврат к адекватному термину, используемому в осмыслении не только художественного, но и научного творчества, в педагогике (...). Остраняющая способность свойственна любому творческому сознанию – в науке, искусстве, политике и т. д. О. слабо выражено в период нормального развития науки, когда оно сводится к применению имеющегося концептуального аппарата для решения новых проблем по уже выработанному алгоритму. Остраненность ярко проявляется в период изменения концептуального аппарата, смены парадигм, методологических установок. Смена научных парадигм, согласно Т. Куну (...), ведет к тому, что ученые оказываются как бы на другой планете, окруженные незнакомыми предметами, где даже знакомые предметы предстают в совершенно ином свете, когда наступает кризис очевидности, а выдвижение «сумасшедших» идей становится критерием научного прогресса» (113, с. 285).

Концепция остраивания оказала существенное влияние на теорию и практику эпического театра Б. Брехта. Брехтовское «очуждение» фактически является переносом остраивания в дискурсивную практику театра. Посмотрим, что пишет по этому поводу Ю. С. Степанов:

«Уже Брехт указал некоторые чисто языковые средства, которые способствуют эффекту «очуждения» в его театре. При методе игры с неполным перевоплощением способствовать «очуждению» высказываний

и поступков представляемого персонажа могут такие вспомогательные средства, как 1) перевод в третье лицо; 2) перевод в прошедшее время; 3) чтение роли вместе с ремарками и комментариями; 4) фразы с «не – а». «Простейшие фразы, в которых употребляется «эффект очуждения», - это фразы с «не – а» (он сказал не «войдите», а «проходите дальше»; он не радовался, а сердился)», то есть существовало некое ожидание, подсказанное опытом, однако наступило разочарование. «Следовало думать, что... но, оказывается, этого не следовало думать» и т. д.» (142, с. 34)

Очуждение есть отстранение, дистанцирование актера от персонажа, что в целом остраивает драматическое действо. Между специфическим термином «очуждение» и философской категорией отчуждения, несмотря на явное различие, немало общего. В широком смысле вся культура является глобальным отчуждением общественных структур от человека и человечества. Представление культуры как семиосферы также выражает их отчужденный характер. Любая знаковая система отчуждена от субъекта-пользователя. И только при таких условиях между ними возможен диалог. Отчужденность культуры как целостности и ее отдельных текстов от человека подобна отчужденности актера и зрителя в театральном действии. Культура как отчужденное явление есть отстранение человеческого опыта. Деконструкция генетически и структурно восходит к категории отстранения. На это обращает внимание Г. Л. Тульчинский: «Дополнительные наслоения породила теория и практика французского постструктурализма, прежде всего – в работах Ж. Деррида (...), который, опираясь на опыт русского формализма, предложил франкоязычный аналог О. – deconstruction. Однако деконструктивизм сделал крен в осмыслении на идее «сделанности вещи», когда процедура интерпретации практически уничтожает целостность и самодостаточность осмысляемого, когда как в О. эти уникальность и самодостаточность не только сохраняются, но и обнаруживают новые грани» (113, с. 285).

Вообще, формалисты не в меньшей степени настаивали на сделанности вещи, чем деконструктивисты. В деконструктивизме присутствует идея фиктивности, симулякрности вещи как текста (деконструктивисты склонны рассматривать любые феномены как тексты, а формалисты настаивали на том, что слова являются вещами), но нет сделанности как таковой, потому что отсутствует субъект как делатель. Деконструкция, так же как и поэтический прием, уникальна и в то же время безличностна. Она неповторима как синтагматический ход, но имперсональна, так как свободна от диктата авторства.

Между деконструкцией и остранением существует глубинная связь. Это разные грани одного и того же. Остранение осуществляется путем создания нового текста. Деконструкция реализуется на материале уже готового текста как острающая интерпретация. Но ведь эта интерпретация также представляет собой новый, оригинальный текст.

В. П. Руднев в своем «Энциклопедическом словаре культуры XX века» замечательно противопоставляет остранение и интимизацию (128). Остранение (В. П. Руднев связывает его с деперсонализацией) предполагает абстрагирование от текста, культурной ситуации, являет собой, так сказать, «холодный взгляд со стороны». Это – необходимое условие для того, чтобы увидеть поэтический прием. Интимизация предполагает вживание в текст. При острающем подходе к тексту филолог или критик отчуждаются как исследователи от этого текста, подвергая его строгому и объективному анализу. Автор также может острающе относиться к собственному тексту. При этом он фактически отказывается от претензий на авторство. Концепции «смерти автора» и «смерти субъекта» теснейшим образом связаны именно с острающим подходом. Хрестоматийным примером остраненного отношения к собственному творчеству является В. Хлебников. Интимизация, наоборот, всячески усиливает авторские претензии. Читатель, интимно относящийся

к какому-либо тексту, вольно или невольно принимает авторскую позу. Высокая степень интимизации имеет клиническую окраску.

Человеку присуща изначальная интимизация. Изначальная интимизация – это отождествление определенных языковых структур (личных местоимений и др.) с собственным телом. Представление «я есть это тело» является манифестацией изначальной интимизации. Как мы знаем, в индийской классической философии целью всех религиозно-мистических практик является *мукти* – достижение состояния непривязанности (свободы) к обусловленному материальному миру (*махат-таттве, майе*). Это и есть освобождение от интимизации. Это также можно назвать тотальным остранением той картины мира, в которой укоренены воззрения индивида.

В психологии «Четвертого пути» Г. И. Гурджиева – П. Д. Успенского (162, 164) говорится о том, что человек постоянно находится в состоянии отождествленности (интимизации) с тем, что с ним случается. Он полностью вовлечен в деятельность, которую он не осознает. Он не помнит себя, и поэтому он отсутствует как субъект. Вспоминание себя (постоянное отдавание себе отчета о том, что я делаю это (с акцентом на я)) реализует пробуждение сознания. Это можно выразить и как остранение собственной деятельности, а также уничтожение интимизации.

Но вернемся к письму. Письмо – это первичное остранение, из которого возникает культура. Создание материально выраженного знака для закрепления ментальной структуры (мысли, идеи, представления) есть остранение деятельности ума. Потом это, естественно, становится механическим процессом. Но если мы представим себе протописьмо (а это можно только представить), то это, безусловно, будет актом остранения. Первотекст и есть та первая отчужденная от человеческого сознания структура, из которой вырастает культура, противопоставляемая природе. О первотексте у нас имеются сведения только из мифологических источников. Культура осознает свою сущность исключительно через

мифологемы. (Мы сейчас не будем вдаваться в размышления о феноменологии мифа.)

Итак, мы возвращаемся к откровенному тексту. Откровение – точка встречи логоса и гнозиса. Согласно религиозно-мифологическим представлениям, священное писание (Веды, Авеста, Библия, Коран, Книга Дзиан, Голубиная книга, Велесова книга) дано свыше. С этой точки зрения (богодухновенности) священное писание не является текстом, это – чистое знание, выраженное в абсолютно адекватных языковых структурах. С этим связана концепция сакрального языка. На роль таких языков претендуют санскрит, иврит, сензар (вероятнее всего, вымышленный язык), древнегреческий, латынь, церковнославянский и др. Сакральный язык с точки зрения тех представлений, частью которых он является, не есть знаковая система. То есть сакральный язык не условен, не конвенционален, в нем есть органическая, абсолютно мотивированная связь между означающим и означаемым. Это говорит о том, что в таком языке нет означающих и означаемых, потому что последние вырастают из конвенции, договоренности, или, как сказал бы Деррида, различания. То есть это и не язык вовсе. Это, так скажем, говорящее бытие. (Мы в данной связи не вспоминаем о Хайдеггере, так как немецкий мыслитель онтологизировал язык, а мы стремимся показать, что профаническое сознание воспринимает бытие как язык, тогда как приобщение к истине мифа есть очищение мира от семиотической «шелухи».) Выразительнейшим примером не-знаковости языка является каббала. В каббале каждая деталь графемы соответствует тому или иному аспекту феноменального мира, который она описывает. Буква иврита в каббалистической интерпретации – это целый текст, повествующий о тех или иных закономерностях универсума. На самом деле это – не описание и не наррация. Буква партиципирует, мистически соответствует тем или иным аспектам бытия. Графемы санскрита имеют такой же мистически-изобразительный характер. С. Есенин в этой же связи писал о кириллице

(«Ключи Марии»). В. Хлебников написал мини-трактат о метафизических соответствиях звуков русского языка и пространственно-временных интенций (174). Все эти воззрения восходят к одному мифологическому инварианту – представлению о том, что предначальный текст, т. е. говорящее бытие, рассказ сущего о себе самом, сформировал по своему образу и подобию феноменальный мир. Наиболее ранний вариант такого представления обнаруживает себя в ведической философии.

Сакральный текст может жить как говорящее бытие только при непосредственной передаче от учителя к ученику. Когда писание начинает обрастать интерпретациями, оно профанируется и становится знаковой системой, обуславливается. Учитель инициирует ученика в язык традиции, точнее, в саму традицию, которая, напомним, имеет неконвенциональный характер (с точки зрения самой традиции; об истинности этого положения мы сейчас вопрос не ставим). Только изнутри Традиции можно понять сакральный текст. Непосвященные же переводят священный текст на языки других традиций или же на обыденный язык, который представляет собой стихийную эклектику «осколков» различных парадигм. В процессе этого перевода текст-бытие обуславливается, семиотизируется. Естественная, органическая связь между планами выражения и содержания утрачивается. Нисхождение текста-бытия (смысла) до возможного уровня понимания (в лоне традиции) мы предлагаем именовать логосом. Традиция полагает свое начало именно от логоса. Когда неопит вступает в традицию, он начинает свое восхождение со знакомства с логосом. Гнозис начинается с приобщения к низошедшему слову, логосу. Это и есть встреча логоса и гнозиса в сакральном тексте-бытии.

Мы привели архетипический пример. Попробуем взять что-нибудь из современной культуры. (Современность мы будем понимать хронологически широко.) Поэт воспринимает созданный им текст как поэтическую истину, открывшуюся ему в минуты вдохновения. Таким образом он сакрализует собственное творчество, свой поэтический

дискурс. Вообще, любое творчество сакрализуется – философское, научное и т. д. Точнее, если порождаемый языком и в языке дискурс воспринимается как творчество, то мы имеем дело с сакрализацией семиозиса.

Творчество – это миф. *Миф* – в обыденном смысле этого слова, т. е. просто выдумка. Но если мы будем наблюдать за феноменологией этой выдумки, то увидим, как она вырастает в мифопоэтическое образование. Любое высказывание порождается по определенным, нормированным языковым моделям. Так создается и художественный текст. Поэт полностью ориентирован в своей деятельности грамматикой, лексиконом, ритмикой и пр. Все, что ему остается – это осуществить выбор из некоторого набора синтагм. Это требует тонкого вкуса (еще один мифологический конструкт), мастерства (вспомним о мейстерзингерах, акмеистах), весьма специфического интеллекта, но никак не определенного психологического состояния, которое, как правило, связывают с вдохновением. Все это – чистые случайности. Множество бездарных строк рождалось и рождается в экстатических порывах, в то время как гениальные (еще одна мифема) стихи и произведения нередко появляются на свет в результате долгих и скучных раздумий. Психология творчества – абсолютно бесперспективное направление исследований. Большая ошибка думать, что можно найти корреляции психологических состояний и языковых структур. Они разведены онтологически. Можно думать о том, что поэт обладает довольно большой свободой выбора языковых вариантов. Но выбор также обусловлен языковой ситуацией, контекстом, недавно прочитанной книгой и т. д. Структуралисты, нарратологи и деконструктивисты прекрасно показали, что порождение тех или иных текстов практически полностью обусловлено интертекстуальным полем, так что о свободе творчества говорить не приходится. Теория интертекста – это признание невозможности творчества, креации. Креативные представления восходят, безусловно, к

религиозно-философским представлениям иудаизма. В основании бытия находится чудо творения. Бог сотворил мир из ничего. Все последующие чудеса, в том числе и христианские, восходят к этому первоначальному чуду. Связь чудесного с иудаистским стихийно отражена в русском фольклорном *чудо-юдо*, которое можно интерпретировать как «чудо иудейское». Постмодернизм завершает западную иудео-эллинно-христианскую культуру, потому что приходит к убеждению, что чудес на свете не бывает. Он развенчивает последний миф западной культуры – миф о творчестве. В постмодернизме западная культура осознает свою выдуманность.

Но мы, тем не менее, склонны рассматривать некоторые дискурсы как творческие. Сюда полностью относится искусство, в меньшей степени философия, определенные стороны научной деятельности, а также бытовое творчество. Характерно, что религия, эзотеризм, мифология практически полностью исключают творческие интенции. В религии творчество вытесняется откровением. С религиозно-философской точки зрения творчество оценивается как проявление гордыни и приобретает негативные характеристики. Человек не должен уподобляться творцу, он должен смиренно следовать заповедям, данным свыше, и не претендовать на создание собственных. Эзотеризм опирается на незыблемый авторитет традиции, учителей, школы и т. п. Миф связывает человеческую деятельность определенным ритуалом и также не дает возможности для самовыражения.

Искусство самым теснейшим образом связано с творчеством. Как можно охарактеризовать человеческое творчество? Творчество – конструирование знаковых систем, имеющих качественное отличие от фона, и свободных от так называемой объективной действительности. Качественное отличие от фона подразумевает формирование структуры, отличающейся новизной по отношению к действующим в данном хронотопе парадигмам. Этот текст не выводим из господствующих картин

мира, возможных миров, дискурсивных практик, языковых игр и пр. Он обладает структурной автономностью, генерирует самостоятельную парадигму, т. е. является вторичной моделирующей системой. Такая новизна текста так или иначе оборачивается остранением традиции, господствующих парадигм. Создание вторичной моделирующей системы само по себе есть остранение. Правда, при определенном угле зрения мы можем интерпретировать любой текст как вторичную модель, а, значит, как творческую. Но это уже другой вопрос. Это уже область прагматики, в которую мы сейчас не вступаем. В любом случае надо помнить, что здесь мы имеем дело с культурологическими мифологемами. Никаких объективных определений творчества, претендующих на научность, быть не может. Что касается свободы творчества от объективности, то можно сказать, что любая культурная ситуация имеет свою систему представлений о реальности – действительности, необходимости и возможности. Можно сказать, что в рамках определенной эпистемы реальностью является то-то и то-то. Но творчество не коррелирует с картиной мира, порождаемой той или иной эпистемой. Независимо от того, как все обстоит на самом деле, творчество самосозидает свободные смыслы. Конечно, сейчас, рассуждая об этом, мы находимся в круге мифологических представлений о творчестве. Но других представлений и быть не может.

## СЛОВО

В оный день, когда над миром новым  
Бог склонял лицо свое, тогда  
Солнце останавливали словом,  
Словом разрушали города.

И орел не взмахивал крылами,  
Звезды жались в ужасе к луне,  
Если, точно розовое пламя,  
Слово проплывало в вышине.

А для низкой жизни были числа,  
Как домашний, подъяремный скот,  
Потому что все оттенки смысла  
Умное число передает.

Патриарх седой, себе под руку  
Покоривший и добро и зло,  
Не решаясь обратиться к звуку,  
Тростью на песке чертил число.

Но забыли мы, что осиянно  
Только слово среди земных тревог,  
И в Евангелии от Иоанна  
Сказано, что слово это – бог.

Мы ему поставили пределом  
Скудные пределы естества,  
И, как пчелы в улье опустелом,  
Дурно пахнут мертвые слова.

(Н. Гумилев)

Логосной является сама вера в креативную возможность слова.  
Слово (текст), понимаемое как творческое, освобождается от

семиотической обусловленности, становится говорящим бытием, голосом Логоса.

Во второй главе мы размышляем об отношении семиотического пространства к внесемиозису. Смысл мы представляем как внесемиотическую сущность. Смысл – это пустота, не-пространственность в семиосфере. Пространство уже предполагает знаковую, т. к. измерения пространства – уже семиотические конструкты. Пустота внепространственна и неизмерительна, т. е. трансцендентна любым измерениям. Ясно, что мы не можем ничего помыслить о пустоте. Но пустота – необходимое условие динамики. Семиозис, семиотический процесс, знаковая динамика, перемещения информации возможны только благодаря наличию непространственности, незнаковости, пустоты в семиотическом пространстве. То, что является пустотой в отношении к семиозису, в отношении к внесемиотической реальности является истинной предметностью, настоящим бытием, т. е. необусловленным бытием. Смысл в семиосфере – это наличие необусловленного (не затронутого дискурсивностью) наблюдателя, подобного *атману* в ведической философии. Речь, видимо, идет о не затронутых семиозисом глубинных уровнях нашего сознания. Только в отношении к не-семиотическому в самом себе семиосфера может вести себя как знаковая, обусловленное бытие. В нашей умозрительной модели возможны как трансцендирование семиозиса, так и привнесение не-семиотического, смыслового в семиотическое пространство. Первую ситуацию мы именуем гнозисом, вторую – логосом. В наших построениях семиосфера обнаруживает структурно-функциональный изоморфизм с таким понятием ведической философии, как *майя*.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

### СЕМИСОФИЯ КАК ЦЕНТР САМООРГАНИЗАЦИИ СЕМИОСФЕРЫ

**§ 1. Модели коммуникации в контексте философии семиотики.** В философии давно уже определились такие области, как философия истории, философия культуры, философия языка, философия человека (философская антропология), философия природы (натурфилософия), философия техники и т. п. По аналогии можно говорить и о философии семиотики, или семиософии. С одной стороны, в семиософию можно включить философские аспекты семиотики, а с другой – философский анализ семиотики как науки. И то и другое существуют уже давно. Такие направления исследований «вкрапляются» либо в работы по истории семиотики, либо в так называемую метасемиотику.

Другой подход обнаруживает себя в проекте М. Н. Эпштейна. Филолог и философ пишет о софийных дисциплинах, к которым можно отнести и семиософию. В чем особенность софийных наук?

**«СОФИЙНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ** (sophian disciplines, sophio-disciplines, от греч. sophia – мудрость) – дисциплины, которые соотносят предмет своего изучения с цельным знанием, мудростью (см.), представлением о мироздании в целом. Этим они отличаются от «логийных» наук, названия которых часто заканчиваются на «логия» (от греч. logos – слово, понятие, учение) и которые изучают определенный предмет внутри его собственных рамок. Рядом с каждой наукой-логией можно обозначить дисциплину-софию: рядом с археологией – археософию, рядом с этнологией – этнософию, рядом с психологией – психософию, рядом с биологией – биософию» (113, с. 376).

В таком случае семиософия есть соотнесение теории знаковости с цельным знанием. Такой взгляд довольно близок нам. Непосредственно о

семиософии М. Н. Эпштейн не говорит, но упоминает ее как гипотетическую дисциплину. Он постулирует также наличие софиосферы.

«Софиосфера – это высшая из объемлющих планету духовных сфер, и поэтому в ней отражаются все низшие сферы: биосфера, техносфера, семиосфера, идеосфера, психосфера, ноосфера. Отсюда и проникновение Софии, как нисходящей и возносящей мудрости, во все уровни организации живого и мыслящего вещества. Так возникают области знания, возводящие низшее к высшему и раскрывающие высшее в низшем: биософия, технософия, семиософия, идеософия, психософия, ноософия... Тем самым, выступая в собственной сфере как мудрость, в других сферах София проявляется как цело-мудрие, т. е. возводит частичные знания до состояния целостности» (там же, с. 378).

Конечно, М. Н. Эпштейн активно занимается мифотворчеством. Мы, однако, полагаем, что все сферы, упоминаемые М. Н. Эпштейном, включая софиосферу, входят в состав семиосферы. Исключения составляют, пожалуй, биосфера и ноосфера. Но и биосфера обладает семиотическим потенциалом, потому что человек, как известно, является семиотическим животным, а его никак нельзя исключить из структуры биосферы. Ноосфера в интерпретации Т. де Шардена семиотична, а ноосфера В. И. Вернадского – лишь биогеосфера, видоизмененная преобразовательной деятельностью человека. Между тем именно теория биосферы (не ноосферы) В. И. Вернадского послужила образцовой моделью для построения теории семиосферы Ю. М. Лотманом. Целое знание (мудрость), о котором говорит М. Н. Эпштейн, также является продуктом семиозиса. Полагать, что София трансцендентна по отношению к семиосфере, значит впасть в прелесть. У гностиков София (Ахамот) как раз была вынесена за пределы плеромы – божественной полноты, истинного бытия. В этом смысле отпадение Софии от плеромы напоминает появление семиосферы как отчуждение посредством знаковости от бытия как такового, превращение сущего в как бы сущее. София (двенадцатый

эон), как известно, для своего оформления, структурирования создает активную силу – демиурга (мастера). В этом контексте уместно (в мифологическом, партиципационном ключе) провести параллели между демиургом и Я, субъектом. Представление о Я (на санскрите это называется *ахамкара*, «ложное эго») порождается семиосферой для гипостазирования своего иллюзорного бытия. Мудрость самообольщается, когда полагает, что выходит за пределы знания, информации, семиозиса. Просто это неспецифическая, максимально обобщенная и непротиворечивая информация.

На наш взгляд, семиософия – это не столько соотнесение семиотики с цельным знанием (мудростью), сколько выяснение отношения семиотики к знанию как таковому. Во введении мы уже говорили о потенциале и интенциональности семиософии. Остановимся на этом более подробно.

Исторически семиософия начинается с учения Ю. М. Лотмана о семиотическом пространстве, хотя сам ученый этого термина не употребляет. Мы называем теорию семиотического пространства учением, ибо это именно учение – произведение цельного знания. В принципе, учением можно назвать любую универсалистскую концепцию. Конечно, создатель учения должен верить в целостность универсума, в возможность достижения единой истины. Так, мы можем говорить об учениях Гегеля, Вл. Соловьева, Э. Гуссерля, но вряд ли можно назвать учениями сочинения Канта, Ницше, Деррида, так как они не предлагали никаких целостных моделей универсума. Теория биосферы В. И. Вернадского и теория семиосферы Ю. М. Лотмана являются именно целостными моделями.

В стройном виде теория семиотического пространства излагается в книге Ю. М. Лотмана «Внутри мыслящих миров» (91, с. 149 – 390), составленной из написанных ранее статей. Вторая часть этой книги так и называется – «Семиосфера». Ю. М. Лотман начинает развивать концепцию семиосферы с контекста коммуникации. «Устройство, состоящее из адресанта, адресата и связывающего их единственного канала, еще не

будет работать. Для этого оно должно быть погружено в семиотическое пространство. Все участники коммуникации должны уже иметь какой-то опыт, иметь навыки семиозиса. Таким образом, семиотический опыт должен парадоксально предшествовать любому семиотическому акту. Если по аналогии с биосферой (В. И. Вернадский) выделить семиосферу, то станет очевидно, что это семиотическое пространство не есть сумма отдельных языков, а представляет собой условие их существования и работы, в определенном отношении, предшествует им и постоянно взаимодействует с ними. В этом отношении язык есть функция, сгусток семиотического пространства, и границы между ними, столь четкие в грамматическом самоописании языка, в семиотической реальности представляются размытыми и полными переходных форм. Вне семиосферы нет ни коммуникации, ни языка» (там же, с. 250). Вспомним о схеме коммуникации Р. О. Якобсона (199, с. 198). Один из основателей отечественной семиотики предлагал такую модель:

**контекст**

**сообщение**

**адресант**-----

**адресат**

**контакт**

**код**

С шестью представленными на схеме аспектами общения связаны определенные функции языка – эмотивная (адресант), поэтическая

(сообщение), конативная (адресат), фатическая (контакт), референтивная (контекст) и метаязыковая (код).

Эмотивная функция выражает себя в воздействии на аудиторию. Особую роль здесь играют интонация, риторические приемы, пластика и др. Сообщение может быть константным, но преподнесено оно может быть тысячами различных способов. Здесь не учитывается один важный фактор. Эмотивная функция в интерпретации Р. О. Якобсона не покрывает собой такой момент, как выбор сообщения.

Поэтика сообщения соседствует с риторикой, прагматикой, информативностью, грамматикой, моделирующей функцией. Сообщение – это и есть текст. Принято считать, что текст – единица синтагматики, но Ю. М. Лотман и его школа убедительно показали, что всякий текст порождает собственную парадигматику и поэтому становится в определенной мере сам себе языком.

Конативная функция особенно сильно разрабатывается теорией речевых актов. В отличие от эмотивности, благодаря которой реализуется особый тип восприятия текста, конативность связана прежде всего с влиянием на поведение адресата. К сожалению, при характеристике дискурсивной функции, связанной с адресатом, не учитывается потенциал интерпретаций.

Фатика наиболее актуальна для психолингвистики, когнитивистики. Контакт необходим для того, чтобы вся система работала. Возможность контакта содержится в самом сообщении. При определенных обстоятельствах она реализуется. Мы думаем, что контакт можно не рассматривать в качестве самостоятельного семиотического аспекта.

Референтивная функция общения представляет собой контекст высказывания. Причем здесь важно сделать одно уточнение. Р. О. Якобсон к контексту относил область денотатов сообщения, т. е. он имел в виду то, о чем идет речь в сообщении, а не околотекстовое пространство, как это имеет место у теоретиков интертекстуальности. Фактически Р. О. Якобсон

говорит о семантике сообщения. Однако уже Ю. М. Лотман, развивая яacobсоновскую модель, говорил о контексте в интертекстуальном ключе. Семантика все-таки принадлежит самому сообщению, она имманентна ему. В качестве контекста, видимо, уместно рассматривать тексты, непосредственно прилегающие к рассматриваемому сообщению. Контекст можно определить как зону интертекстуальности сообщения.

Метаязыковая функция относится к коду. С точки зрения такого подхода код имеет описательный характер. Чтобы понимать сообщения, нужно знать код. Чтобы понимать слова, нужно знать их значения. Значения толкуются в словарях. Следовательно, вся кодовая система языка зафиксирована в словарях и учебниках. Но все описания языка носят также текстуальный характер. Кодовая организация предшествовала лингвистическим описаниям. Мы думаем, что код – это не описание, не метаязык. Все описания имеют вторичный, моделирующий характер. Мы же не можем сказать, что код есть модель естественного языка. Мы полагаем, что коды располагаются на глубинном, архетипическом уровне языка. Это – уровень инвариантных языковых структур, предопределяющих все возможные речевые вариации.

Ю. М. Лотман значительно дополнил наши представления о коммуникации, введя понятие автокоммуникации. Мы имеем в виду его работу «Автокоммуникация: «Я» и «Другой» как адресаты (О двух моделях коммуникации в системе культуры)». Первое возражение Ю. М. Лотмана по поводу яacobсоновской модели состоит в том, что наличия одного канала коммуникации явно недостаточно: «...в механике культуры коммуникация осуществляется минимум по двум, устроенным различным образом, каналам» (91, с. 163).

Далее Ю. М. Лотман говорит о двух различных типах общения, которые требуют различных описательных схем. «Но если задаться целью построить модель культуры на более абстрактном уровне, то окажется возможным выделить два типа каналов коммуникации, из которых только

один будет описываться применявшейся до сих пор моделью. Для этого необходимо сначала выделить два возможных направления передачи сообщения. Наиболее типовой случай – это направление «Я – ОН», в котором «Я» - это субъект передачи, обладатель информации, а «ОН» - объект, адресат. В этом случае предполагается, что до начала акта коммуникации некоторое сообщение известно «мне» и не известно «ему»» (там же, с. 163 - 164).

Надо сказать, что не всегда в общении «Я – ОН» передается неизвестная информация. Очень часто мы получаем избыточные сообщения. То, что мы определяем некоторое сообщение как избыточное, является важным когнитивным актом.

«Господство коммуникаций этого типа в привычной нам культуре заслоняет другое направление в передаче коммуникации, которое можно было бы схематически охарактеризовать как направление «Я – Я». Случай, когда субъект передает сообщение самому себе, то есть тому, кому оно уже и так известно, представляется парадоксальным. Однако на самом деле он не так уж редок и в общей системе культуры играет немалую роль» (там же, с. 164).

В принципе, нет необходимости называть «Я – Я» коммуникацией. Может быть, уместнее бы было в данной связи говорить о самоорганизации.

Далее Ю. М. Лотман разводит два типа коммуникации в пространственно-временном отношении. «Различие сводится к тому, что в системе «Я – ОН» информация перемещается в пространстве, а в системе «Я – Я» - во времени» (там же).

Перемещение во времени есть и в «Я – ОН». К тому же, «Я – Я» всегда есть путешествие по внутреннему пространству.

«В системе «Я – ОН» переменными оказываются обрамляющие элементы модели (адресант заменяется адресатом), а постоянными – код и

сообщение. Сообщение и содержащаяся в нем информация константны, меняется же носитель информации» (там же, с. 165).

В обычной коммуникации ситуация гораздо сложнее, и Ю. М. Лотман прекрасно это понимал. В своей итоговой работе «Культура и взрыв» (там же, с. 11 – 148) он подробно останавливается на этом.

«Ставшая уже традиционной модель коммуникации типа:

передающий

принимающий

текст

ЯЗЫК

усовершенствованная Р. О. Якобсоном, легла в основу всех коммуникационных моделей. С позиции этой схемы, целью коммуникации (как подсказывает само слово *communitas* – общность, общение) является адекватность общения. Помехи рассматриваются как препятствия, вызываемые неизбежным техническим несовершенством. Кажется, что в идеальной модели, в сфере теории, ими можно пренебречь» (там же, с. 14 – 15).

Уже становится понятным, что как раз адекватность является основным препятствием общению. Если бы сообщение воспринималось абсолютно адекватно, общение было бы совершенно непродуктивным, так как не было бы прироста информации. Общение имеет творческий характер. Если коммуникация не является смыслопорождающим устройством, она не реализует свои функции. Кроме того, общение становится совершенно неинтересным.

«В основе этих рассуждений – абстракция, предполагающая полную идентичность передающего и принимающего, которая переносится на языковую реальность. Однако абстрактная модель коммуникации

подразумевает не только пользование одним и тем же кодом, но и одинаковый объем памяти у передающего и принимающего. Фактически подмена термина «язык» термином «код» совсем не так безопасна, как кажется. Термин «код» несет представление о структуре только что созданной, искусственной и введенной мгновенной договоренностью. Код не подразумевает истории, то есть психологически он ориентирует нас на искусственный язык, который и предполагается идеальной моделью языка вообще. «Язык» же бессознательно вызывает у нас представление об исторической протяженности существования. Язык – это код плюс история. Такое понимание коммуникации таит в себе фундаментальные выводы» (там же, с. 15).

Мы должны иметь в виду, что в общении мы всегда пользуемся диахроническими, изменяющимися кодами. Коды являются «мерцающими» структурами, которые постоянно изменяют информацию, содержащуюся в сообщении. Язык видоизменяется в ходе самого сообщения.

«Передача информации внутри «структуры без памяти» действительно гарантирует высокую степень идентичности. Если мы представим себе передающего и принимающего с одинаковыми кодами и полностью лишенными памяти, то понимание между ними будет идеальным, но ценность передаваемой информации минимальной, а сама информация – строго ограниченной. Такая система не сможет выполнять всех разнообразных функций, которые исторически возлагаются на язык. Можно сказать, что идеально одинаковые передающий и принимающий хорошо будут понимать друг друга, но им не о чем будет говорить. Идеалом такой информации действительно окажется передача команд. Модель идеального понимания неприменима даже к внутреннему общению человека с самим собой, ибо в этом последнем случае подразумевается перенесение напряженного диалога внутрь одной личности» (там же). Заметим, что память нужна и для того, чтобы помнить

код. Даже если речь идет об искусственном языке, все равно при наличии памяти (а без нее невозможно принятие даже самого примитивного сообщения, даже команд) накапливается опыт применения данного кода в различных ситуациях, в различные периоды. Таким образом код, обнаруживаемый памятью в различных комбинациях, приобретает собственную историю. Т. е. даже в самой идеальной ситуации адекватность общения оказывается невозможной.

«В нормальном человеческом общении и, более того, в нормальном функционировании языка заложено предположение об исходной неидентичности говорящего и слушающего» (там же).

Надо исходить из неадекватности адресанта и адресата. Даже если они сориентированы на один код, все равно они будут по-разному интерпретировать его, по-разному понимать его.

«В этих условиях нормальной становится ситуация пересечения языкового пространства говорящего и слушающего...» (там же)

Это пересечение пространств является не просто некой общностью, а зоной перевода с языка адресанта на язык адресата.

«В ситуации непересечения общение предполагается невозможным, полное пересечение (идентичность А и В) делает общение бессодержательным. Таким образом, допускается определенное пересечение этих пространств и одновременно пересечение двух противоборствующих тенденций: стремление к облегчению понимания, которое будет постоянно пытаться расширить область пересечения, и стремление к увеличению ценности сообщения, что связано с тенденцией максимально увеличить различие между А и В. Итак, в нормальное языковое общение необходимо ввести понятие напряжения, некоего силового сопротивления, которое пространства А и В оказывают друг другу» (там же, с. 16).

Это можно назвать амбивалентностью общения. Собеседники одновременно пытаются как можно лучше понять друг друга и сделать

сообщение как можно более информативным. Эти две тенденции не дополняют друг друга, они стараются исключить друг друга, но, тем не менее, они парадоксально сосуществуют в человеке, общении, коллективе. Эти тенденции – стремления к понятности и новизне – создают поле смыслового напряжения. Этот смысловой конфликт, возможно, является основной причиной самоорганизации семиотического пространства. Этот же конфликт лежит в основе самоорганизации человека, и он же, вероятно, является основным источником расстройств психики. Видимо, самоопределение человеческой личности неразрывно связано с психопатологией.

«Пространство пересечения А и В становится естественной базой для общения. Между тем как непересекающиеся части этих пространств, казалось бы, из диалога исключены. Однако мы здесь оказываемся еще перед одним противоречием: обмен информацией в пределах пересекающейся части смыслового пространства страдает все тем же пороком тривиальности. Ценность диалога оказывается связанной не с той пересекающейся частью, а с передачей информации между непересекающимися частями. Это ставит нас лицом к лицу с неразрешимым противоречием: мы заинтересованы в общении именно с той сферой, которая затрудняет общение, а в пределе – делает его невозможным. Более того, чем труднее и неадекватнее перевод одной непересекающейся части пространства на язык другой, тем более ценным в информационном и социальном отношении становится факт этого парадоксального общения. Можно сказать, что перевод непереводаемого оказывается носителем информации высокой ценности» (там же).

Непересекающиеся пространства образуют потенциал общения. Это – зона смыслообразования. Чем более мы не понимаем друг друга, тем выше потенциал нашего общения, больше возможностей для порождения новых смыслов, непосредственно не содержащихся в передаваемых сообщениях. Неявное, скрытое, таинственное, неразгаданное,

незавершенное являются сильнейшими стимулами творчества именно благодаря тому, что оставляют пространство для порождения новых смыслов.

«Языковое общение рисуется нам как напряженное пересечение адекватных и неадекватных языковых актов. Более того, непонимание (разговор на неполностью идентичных языках) представляется столь же ценным смысловым механизмом, что и понимание. Исключительная победа любого из этих полюсов – разрушение информации, которая создается в поле их взаимного напряжения. Разные формы контакта – с обычным языковым общением на одном полюсе и художественным на другом – представляют собой сдвиги с нейтральной центральной точки то в сторону легкости понимания, то в противоположную. Но абсолютная победа какого-либо из этих полюсов теоретически невозможна, а практически – гибельна. Ситуация, когда минимальной смыслопорождающей единицей является не один язык, а два, создает целую цепь последствий. Прежде всего, сама природа интеллектуального акта может быть описана в терминах перевода, определение значения – перевод с одного языка на другой, причем внеязыковая реальность мыслится также, как некоторый язык. Ей приписывается структурная организованность и возможность выступать как содержание разнообразного набора выражений» (там же, с. 16 – 17).

Здесь Ю. М. Лотман тотально семиотизирует универсум. Мышление становится идентичным переводу, а природа – знаковой системе. Мы полностью согласны с заключениями Ю. М. Лотмана относительно характера мышления. Другой тезис – о возможности рассмотрения внеязыковой реальности (природы) как знаковой системы – требует пояснения. Заключение о знаковом характере природы делается по двум основаниям – структурной организованности и возможности быть содержанием различных выражений. Структурной организованностью обладают не только знаковые, но и естественные системы, такие, как

организм, биогеоценоз. Но на самом деле мысль Ю. М. Лотмана чрезвычайно прозорлива, ведь это мы структурируем реальность – естественную и искусственную – при помощи нашего языка. Это выражается и в том, что все структурные описания (а других просто не существует) даются на каком-либо языке, и в том, что сама структура языка, на котором мы говорим, предопределяет характер структурирования реальности. То, что природа оказывается содержанием некоторых языковых выражений, приравнивает ее к означаемому. Ф. де Соссюр глубоко обосновал тот факт, что означаемое входит в структуру знака и, следовательно, языка. Но нам надо различать природу как интенциональное означаемое, как экстенциональное означаемое и как таковую. Первые две «природы» относятся к языку, а последняя – природа как таковая – нет. Надо сказать, что подлинная природа имеет гипотетическое существование, но она должна быть, если существуют язык и культура. Культура теряет свой смысл и автономию вне противопоставления с природой. Язык – производная (как синтагматика) и основание (как парадигматика) культуры. Язык так же противопоставлен природе, как и культура. Семиозис не может существовать без своей противоположности – необусловленного бытия, природы. Язык не может доказать бытие или небытие природы, он может только верить в нее. Вера языка в природу, вера культуры в природу – это вера в то, что помимо них существует что-то еще.

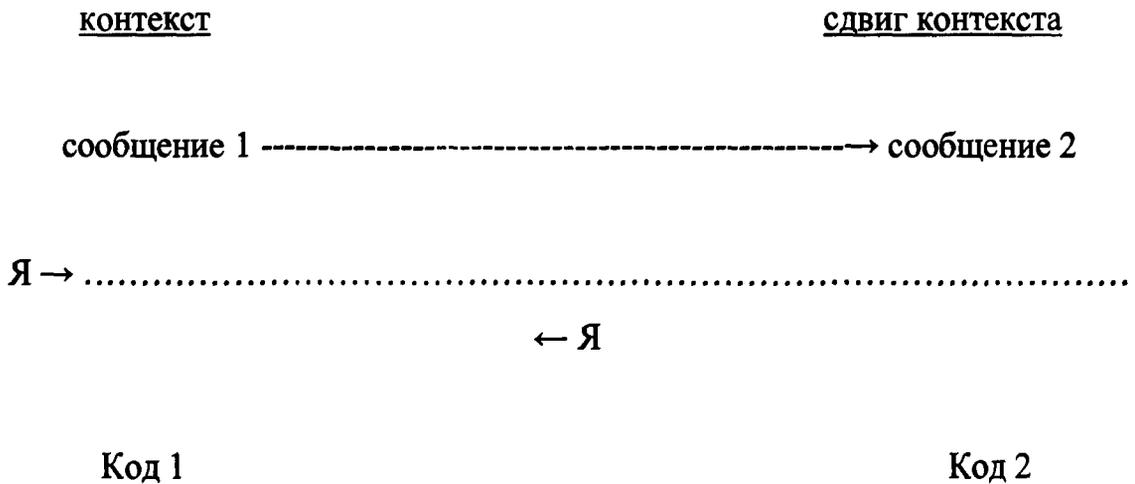
Вернемся к автокоммуникации.

«В системе «Я – Я» носитель информации остается тем же, но сообщение в процессе коммуникации переформулируется и приобретает новый смысл. Это происходит в результате того, что вводится добавочный – второй – код и исходное сообщение перекодируется в единицах его структуры, получая черты нового сообщения» (там же, с. 165).

Изменяется не только код, но и контекст. К тому же, нельзя говорить, что носитель информации остается тем же, так как с личностью

(адресантом и адресатом в одном лице) могут происходить существенные изменения. Личность, как известно, - структура динамическая. С другой стороны, личность изменяется во многом благодаря автокоммуницированию.

«Схема коммуникации в этом случае выглядит так:



Если коммуникативная система «Я – ОН» обеспечивает лишь передачу некоторого константного объема информации, то в канале «Я – Я» происходит ее качественная трансформация, которая приводит к перестройке самого этого «Я». В первом случае адресант передает сообщение другому, адресату, а сам остается неизменным в ходе этого акта. Во втором, передавая самому себе, он внутренне перестраивает свою сущность, поскольку сущность личности можно трактовать как индивидуальный набор социально значимых кодов, а набор этот здесь, в процессе коммуникационного акта, меняется» (там же).

Из схемы явствует, что смена кода происходит параллельно со сдвигом контекста. Сдвиг контекста – это остранение текста (в смысле В. Шкловского). Помещение текста в непривычный, «странный» контекст и есть основной поэтический прием. Остранение необходимо для процесса автокоммуникации. Если остранение, нарушение автоматизма восприятия информации, не реализуется, автокоммуникация не осуществляется.

Между тем полноценное существование личности без автокоммуникации невозможно. Можно сделать соответствующие заключения о роли остранения в жизни индивидуума. В какой зависимости находятся изменения контекста и кода? Изменение контекста влечет за собой изменение кода? Думается, что здесь не следует искать причинно-следственных отношений. Если читатель обращается к какому-либо тексту повторно, и в результате этого обращения изменяется понимание текста, происходит изменение читателя. Только при таких условиях реализуется автокоммуникация. Изменение читателя – это и есть изменения кода и контекста. Все эти изменения – разные точки зрения на самоорганизацию текста. На самом деле текст автокоммуницирует, а читатель, код и контекст – следы такого функционирования. Все это – проекции текста. Очень важно замечание Ю. М. Лотмана о том, что личность представляет собой индивидуальный набор социально значимых кодов.

«Передача сообщения по каналу «Я – Я» не имеет имманентного характера, поскольку обусловлена вторжением извне некоторых добавочных кодов и наличием внешних толчков, сдвигающих контекстную ситуацию» (там же).

Автокоммуникация не имманентна с точки зрения адресанта-адресата, но имманентна с точки зрения самого сообщения. То, что выглядит с позиции читателя как вторжение нового кода извне, на самом деле представляет собой активизацию одного из кодов, присущих сообщению. Те или иные коды активизируются в зависимости от погружения текста в тот или иной контекст. Текст формируется контекстом в той же мере, в какой происходит обратное влияние. Можно говорить и о том, что автокоммуникация сама по себе сдвигает контекст. Например, читатель перечитывает какой-либо текст, и в результате этого перечитывания контекст радикально перестраивается, и, естественно, активизируются новые коды. Допустим, мы впервые прочитали «Розу мира» Д. Андреева. Мы только соприкоснулись с поэтическим

визионерством русского мистика. После этого мы другими глазами смотрим на творчество Ф. М. Достоевского, Вл. Соловьева, А. Блока. Мы перечитываем Соловьева и Блока с точки зрения «Розы мира». Затем мы снова обращаемся к тексту Д. Андреева. Мы видим, как центральный символ Андреева органически вырастает из соловьевской Софии и блоковской Прекрасной Дамы. Повторное прочтение «Розы мира» в корне перестраивает литературный контекст. При первом прочтении мы не замечали той литературной преемственности, которая необходима для понимания андреевского текста. Затем мы можем перечитать «Розу мира» с точки зрения поэтаки Данте – контекст снова сдвинется, активизируются новые коды. Потом мы можем перечитать метаисторический трактат «через» гностиков и т. д. В каждом случае само мотивированное повторное прочтение будет менять контекст и кодовую систему.

«Механизм передачи информации в канале «Я – Я» можно представить следующим образом: вводится некоторое сообщение на естественном языке, затем вводится некоторый добавочный код, представляющий собой чисто формальную организацию, определенным образом построенную в синтагматическом отношении и одновременно или полностью освобожденную от семантических значений или стремящуюся к такому освобождению. Между первоначальным сообщением и вторичным кодом возникает напряжение, под влиянием которого появляется тенденция истолковывать семантические элементы текста как включенные в дополнительную синтагматическую конструкцию и получающие от взаимной соотнесенности новые – реляционные – значения. Однако, хотя вторичный код стремится превратить первично значимые элементы в освобожденные от общезыковых семантических связей, этого не происходит. Общезыковая семантика остается, но на нее накладывается вторичная, образуемая за счет тех сдвигов, которые возникают при построении из значимых единиц языка ритмических рядов различного типа. Но этим смысловая трансформация текста не

ограничивается. Рост синтагматических связей внутри сообщения приглушает первичные семантические связи, и текст на определенном уровне восприятия может вести себя как сложно построенное асемантическое сообщение. Но синтагматически высокоорганизованные асемантические тексты имеют тенденцию становиться организаторами наших ассоциаций. Им приписываются ассоциативные значения. Так, всматриваясь в узор обоев или слушая непрограммную музыку, мы приписываем элементам этих текстов определенные значения. Чем более подчеркнута синтагматическая организация, тем ассоциативнее и свободнее становятся семантические связи. Поэтому текст в канале «Я – Я» имеет тенденцию обрести индивидуальные значения и получает функцию организатора беспорядочных ассоциаций, накапливающихся в сознании личности. Он перестраивает ту личность, которая включена в процесс автокоммуникации» (там же, с. 170 – 171).

Конечно, текст в состоянии перестраиваться не только под влиянием «асемантического» сообщения. Очень часто роль таких добавочных кодов играют полноценные тексты. Здесь интертекстуальность работает в полной мере. Ю. М. Лотман в приведенном отрывке фиксирует внимание на индивидуальном, беспорядочном, ассоциативном, но в процессе автокоммуникации не менее, а, скорее, более значимы парадигматические сдвиги. Т. е. текст не столько обрывает индивидуальными, «наносными» значениями, сколько перестраивается на глубинном, парадигмальном, архетипическом уровне.

«Таким образом, текст несет тройные значения: первичные – общезыковые, вторичные, возникающие за счет синтагматической переорганизации текста и сопоставления первичных единиц, и третьей ступени – за счет втягивания в сообщение внетекстовых ассоциаций разных уровней – от наиболее общих до предельно личных» (там же, с. 171).

Эту модель можно усложнить. Текст является вторичной моделирующей структурой, значит, помимо общезыковых, в нем функционируют значения, порождаемые внутренней парадигматикой. Т. о. значения, образующиеся в результате контекстуального сдвига, оказываются третичными. Хочется еще раз подчеркнуть, что в процессе автокоммуникации мы имеем дело не только с синтагматической переорганизацией текста, но и с перестройкой парадигматики текста. И это, может быть, более важно. Что же касается внетекстовых ассоциаций, они характерны для индивидуального восприятия и за текстовой структурой не закрепляются. Они существенны для адресата, но не для текста. И поэтому их, может быть, не стоит рассматривать в качестве самостоятельных значений, присущих тексту.

«Итак, мы можем сделать вывод, что система человеческих коммуникаций может строиться двумя способами. В одном случае мы имеем дело с некоторой наперед заданной информацией, которая перемещается от одного человека к другому, и константным в пределах всего акта коммуникации кодом. В другом речь идет о возрастании информации, ее трансформации, переформулировке, причем вводятся не новые сообщения, а новые коды, а принимающий и передающий совмещаются в одном лице. В процессе такой автокоммуникации происходит переформирование самой личности, с чем связан весьма широкий круг культурных функций от необходимого человеку в определенных типах культуры ощущения своего отдельного бытия до самопознания и аутопсихотерапии» (там же, с. 172).

Можно также заметить, что между этими двумя типами коммуникации существует конфликт, который может играть решающую роль в таких процессах, как самоопределение личности, возникновение новых направлений в искусстве и науке, религиозная и мифологическая ритуалистики. Автокоммуникацию можно также рассматривать как самоорганизацию сообщения.

«Роль подобных кодов могут играть разного типа формальные структуры, которые тем успешнее выполняют функцию переорганизации смыслов, чем асемантичнее их собственная организация. Таковы пространственные объекты, типа узоров или архитектурных ансамблей, предназначенные для созерцания, или временные, типа музыки» (там же).

Мы полагаем, что орнамент, архитектура, музыка и т. п. не менее семантичны, чем литература. Просто это – семантика несколько иного рода. Другие парадигматики, другие языки – другая семантика. Можно сказать, что «формальные структуры» тем успешнее выполняют свою роль, чем сильнее их парадигматическое, дискурсивное отличие от текста-основы.

«Сложнее дело обстоит со словесными текстами. Поскольку автокоммуникативный характер связи может маскироваться, принимая формы других видов общения (например, молитва может осознаваться как общение не с собой, а с внешней могущественной силой, повторное чтение, чтение уже известного текста – по аналогии с первым чтением, как общение с автором и пр.), адресат, воспринимающий словесный текст, должен решить, что же ему передано – код или сообщение. Здесь, в значительной мере, речь будет идти об установке воспринимающего, поскольку один и тот же текст может играть роль и сообщения, и кода или же, осциллируя между этими полюсами, того и другого одновременно» (там же).

Нельзя однозначно утверждать, что молитва есть автокоммуникация. Здесь все определяет интенциональность сознания. Молитва является молитвой только для верующего человека. Если верующий обращается к Богу, к великому Другому, какая же тут может быть автокоммуникация? И это вовсе не маскировка. Чтение же, на наш взгляд, всегда является автокоммуникацией. Адресат всегда принимает сообщение, но любому сообщению имманентно присуще некоторое количество кодов. Вместе с тем сообщение ориентируется и на внешние коды, которые, однако, всегда

отличны от внутренних. В тех случаях, когда принимаемое сообщение сакрализуется, оно превращается в код. Такими кодами являются священные писания, формальные комплексы в боевых искусствах (ката, тао лу и др.), аналогичные комплексы в йоге (виньясы), манифесты художественных направлений, своды законов и др. Могут быть и другие, более индивидуальные случаи. Например, даосизм никогда не был религиозной практикой в традиционном смысле, однако же «Дао дэ дзин» уже на протяжении веков является сакральным текстом, причем не только для даосов. В. Г. Белинский назвал «Евгения Онегина» «энциклопедией русской жизни» - это также говорит о кодификации этого произведения А. С. Пушкина. После того как был создан «Улисс» Дж. Джойса, «Одиссея» Гомера стала восприниматься в качестве кода. Очень часто текст воспринимается на фоне других текстов (как правило, это происходит всегда). Надо быть очень разборчивым в этом фоне. При анализе текста всегда следует учитывать многочисленные интертекстуальные связи, но к ним нужно относиться дифференцированно. Среди фона могут быть и коды, которые могут выстраиваться иерархически («первостепенные», «второстепенные» и т. д.), и тексты, с которыми рассматриваемый текст диалогизирует, и объекты пародирования, и относительно случайные сообщения... Как можно распознать введение нового словесного кода? Вводимый текст только тогда является кодом, если он создает принципиально новое прочтение текста, качественно трансформирует парадигматику текста.

«Здесь следует различать два аспекта: свойства текста, позволяющие интерпретировать его в качестве кода, и способ функционирования текста, при котором он соответственным образом употребляется» (там же).

Здесь идет речь о том, что следует различать дифференциальные признаки, на основании которых текст может быть верифицирован как код, и способы функционирования этого кода. Функционирование кода реализуется в синтагматике текста. Наиболее адекватным аппаратом

изучения такого функционирования является нарратология. Основателем нарратологии можно признать В. Я. Проппа. Последние наиболее значительные достижения в этой области принадлежат, на наш взгляд, А.-Ж. Греймасу.

«В первом случае необходимость воспринимать текст не как обычное сообщение, а в качестве некоторой кодовой модели сигнализируется образованием ритмических рядов, повторов, возникновением дополнительных упорядоченностей, совершенно излишних с точки зрения коммуникативных связей в системе «Я – ОН». Ритм не является структурным уровнем в построении естественных языков. Не случайно, если поэтические функции фонологии, грамматики, синтаксиса находят основу и аналогию в соответствующих нехудожественных уровнях текста, то для метрики такой параллели указать невозможно» (там же).

Надо признаться, что метрика очень редко кодифицирует естественные языки. Во всяком случае, она не является надежным дифференциальным признаком для верификации текста как кода. Поэтический повтор играет колоссальную роль в формировании внутренней парадигматики художественного текста, но он не превращает обыденное сообщение в код. Но можно с уверенностью сказать, что если реализуется периодическое обращение к одному и тому же дискурсу, он неминуемо становится кодом.

«Ритмико-метрические системы перенесены не из коммуникативной системы «Я – ОН», а из структуры «Я – Я». Распространение принципа повтора на фонологический и другие уровни естественного языка представляет собой агрессию автокоммуникации в чуждую ей языковую сферу» (там же).

Можно предположить, что ритм изначально присущ всем уровням языка. Действительно, повтор характерен для наиболее абстрактных уровней грамматики.

«Функционально текст используется не как сообщение, а как код, когда он не прибавляет нам каких-либо новых сведений к уже имеющимся, а трансформирует самоосмысление порождающей тексты личности и переводит уже имеющиеся сообщения в новую систему значений» (там же, с. 172 – 173). Да, но так происходит всегда, когда осуществляется введение нового кода. Причем введение означает актуализацию, потому что как возможность этот код присутствует в тексте всегда. Наличие кода в тексте осуществляется на парадигматическом уровне, а его реализация – на синтагматическом.

«Искусство возникает не в ряду текстов системы «Я – ОН» или системы «Я – Я». Оно использует наличие обеих коммуникативных систем для осцилляции в поле структурного напряжения между ними. Эстетический эффект возникает в момент, когда код начинает использоваться как сообщение, а сообщение как код, то есть когда текст переключается из одной системы коммуникации в другую, сохраняя в сознании аудитории связь с обеими» (там же, с. 174).

Мы полагаем, что все же искусство, философия и религия функционируют преимущественно в поле автокоммуникации. Действительно, когда читатель (зритель, слушатель) воспринимает произведение искусства, он воспринимает его в первую очередь для себя. Здесь нет коммуникации как таковой. То же может быть сказано и о философии. Выше мы говорили о том, что молитва обращена к Другому, следовательно, она не ограничивается автокоммуникацией. Но следует различать непосредственный мистический опыт и религию как дискурс. Религия как сфера социальной ритуалистики представляет собой более или менее обычную знаковую систему. Религиозные же тексты, как конвенциональные (вербальные), так и иконографические, направлены на автокоммуникацию. Если художественные, философские или религиозные тексты вступают в поле коммуникации «Я – ОН», они неминуемо профанируются, обрастая прагматическими (не в семиотическом, а в

обыденном смысле, т. е. утилитарными) контекстами. Типичными же коммуникативными («Я – ОН») дискурсивными практиками являются политика, экономика, техника. Такие дискурсы, как реклама, идеология, публицистика, критика, мода, все массовые коммуникации вкрапляются в политику, экономику и технику. Обыденный язык представляет собой дискурсивную эклектику, «смешение языков», и он представляет собой типичный случай коммуникации «Я – ОН». Отдельного разговора заслуживает наука. Этот дискурс действительно осциллирует в поле напряжения между «Я – Я» и «Я – ОН». Наиболее абстрактные уровни науки, уровни представления, тяготеют к философии, т. е. к автокоммуникации, а эмпирические уровни, уровни наблюдения, стремятся к «Я – ОН». Зону перехода от науки к философии представляют так называемые трансдисциплинарные науки – семиотика, синергетика, кибернетика, общая теория систем, теория информации, структурная лингвистика (благодаря философским завоеваниям структурализма, прежде всего К. Леви-Строса) и т. п. Философию же семиотики (семиософию), философию синергетики (синергософию) следует признать философскими дисциплинами.

«Природа художественных текстов как явления подвижного, одновременно связанного с обоими типами коммуникации, не исключает того, что отдельные жанры в большей или меньшей мере ориентированы на восприятие текстов как сообщений или кодов. Конечно, лирическое стихотворение и очерк не одинаково соотносены с той или иной системой коммуникации. Однако, кроме ориентации жанров, в определенные моменты, в силу исторических, социальных и других причин эпохального характера, та или иная литература в целом (и шире – искусство в целом) может характеризоваться ориентацией на автокоммуникацию. Показательно, что отрицательное отношение к тексту-штампу будет хорошим рабочим критерием общей ориентированности литературы на сообщение. Ориентированная на автокоммуникацию литература не только

не будет чуждаться штампов, а проявит тяготение к превращению текстов в штампы и отождествлению «высокого», «хорошего» и «истинного» со «стабильным», «вечным» - то есть штампом» (там же).

Ю. М. Лотман считает, что требование художественной (и любой) новизны означает установку на «Я – ОН». Позволим себе с этим не согласиться. Конечно, можно интерпретировать новизну как стремление сообщить что-нибудь «новенькое» другому. Но в том-то и дело, что другие обычно ожидают от нас штампованных сообщений – ожидание ожидаемого, привычного. Если некто ожидает сюрпризов, тайн, загадок, недосказанностей, то такой романтический настрой как раз свидетельствует о переключении сознания в ранг автокоммуникации (грезы, мечты, фантазии, творчество). Новизна в культуре (искусстве, философии и религии) прочно связана с остранением (В. Шкловский) и является выражением деконструкции личного видения. Возникновение в истории культуры чего-либо значительного всегда выражается в остранении/деконструкции контекста. Для религиозной сферы это также очень значимо. Разве буддизм не является остранением ведической традиции? А христианство – иудейской? Полная отдача себя традиции также может привести к остранению/деконструкции личного опыта – святости, просветлению, сверхсознанию. Если мистический опыт ведет к трансцендированию культуры, семиосферы (что одно и то же), то изнутри культуры это выглядит как деконструкция последней.

«Однако удаление от одного полюса (и даже сознательная полемика) совсем не означает ухода от его структурного влияния. Как бы ни имитировало литературное произведение текст газетного сообщения, оно сохраняет, например, такую типичную черту автокоммуникационных текстов, как многократность, повторность чтения. Перечитывать «Войну и мир» - занятие значительно более естественное, чем перечитывать исторические источники, использованные Толстым. Одновременно, как бы ни стремился словесный художественный текст – из соображений

полемики или эксперимента – перестать быть сообщением, это невозможно, как убеждает нас весь опыт искусства» (там же, с. 174 – 175).

Конечно, текст не может перестать быть сообщением. Автокоммуникационный текст («Я – Я») – тоже сообщение. Нельзя сказать, что автотекст функционирует только как код. Если обычная (утилитарная) коммуникация характеризуется не-отличием кода сообщения от контекстуального кода, то внутренний (имманентный) код автокоммуникационного сообщения резко отличен от внешнего контекстуального. Короче говоря, автокоммуникационное сообщение является ярко выраженной вторичной моделирующей системой.

«Поэтические тексты, видимо, образуются за счет своеобразного «качания» структур: тексты, создаваемые в системе «Я – ОН», функционируют как автокоммуникации и наоборот: тексты становятся кодами, коды – сообщениями. Следуя законам автокоммуникации – членению текста на ритмические куски, сведению слов к индексам, ослаблению семантических связей и подчеркиванию синтагматических, – поэтический текст вступает в конфликт с законами естественного языка. А ведь восприятие его как текста на естественном языке – условие, без которого поэзия существовать и выполнять свою коммуникативную функцию не может. Но и полная победа взгляда на поэзию как только на сообщение на естественном языке приведет к утрате ее специфики. Высокая моделирующая способность поэзии связана с превращением ее из сообщения в код. Поэтический текст как своеобразный маятник качается между системами «Я – ОН» и «Я – Я». Ритм возводится до уровня значений, а значения складываются в ритм» (там же, с. 175).

Ю. М. Лотман однозначно связывает автокоммуникацию с ритмическими интенциями, а коммуникацию – с семантическими. Ясно, что здесь идет речь о доминировании тех или иных интенций. Действительно, ритм характерен в первую очередь для автокоммуникативных, вторичных моделирующих систем, законченных

произведений с имманентным кодом. Что же касается значений, то можно сказать, что для автокоммуникации характерна интенциональная семантика, тогда как для коммуникации – экстенциональная.

«Законы построения художественного текста в значительной мере суть законы построения культуры как целого. Это связано с тем, что сама культура может рассматриваться как сумма сообщений, которыми обмениваются различные адресанты (каждый из них для адресата – «другой», «он»), и как одно сообщение, отправляемое коллективным «я» человечества самому себе. С этой точки зрения, культура человечества – колоссальный пример автокоммуникации» (там же).

В этом отрывке содержится ключевая для нашей работы мысль Ю. М. Лотмана – представление о культуре, семиосфере как о едином автокоммуницирующем организме. В принципе, автокоммуникация семиосферы есть ее самоорганизация. Правда, Ю. М. Лотман делает некоторую уступку антропоцентризму, говоря о коллективном «я» человечества. Семиосферу совершенно не обязательно антропоморфизировать. Семиотическое пространство может быть представлено как поле языковых возможностей, а все «я» и «Я» - как некоторые языковые отношения. Система местоимений не обязана связываться с человекообразными иконическими знаками – все это чистая конвенция, условность.

«Одновременная передача по двум коммуникативным каналам присуща не только художественным текстам. Она составляет характерную черту культуры, если рассматривать ее как единое сообщение. В связи с этим можно выделить культуры, в которых доминировать будет сообщение, передаваемое по общеязыковому каналу «Я – Он», и ориентированные на автокоммуникацию» (там же).

Тут могут быть разные варианты, разные интерпретации типологий культур в зависимости от различения преобладания коммуникации или автокоммуникации. Можно в этом отношении противопоставить западную

и восточную культуры, так как на Западе явно преобладает коммуникативный принцип («Я – ОН»), в то время как на Востоке – пресловутая созерцательность (автокоммуникация, «Я – Я»). Можно противопоставлять в этом отношении разные культурные эпохи. При этом эпохи, в которых особую роль начинает играть субъективность (римская культура на рубеже двух эр (фон, на котором возникло христианство), позднее средневековье (наиболее яркое выражение – творчество Данте), барокко, романтизм, модернизм, постмодернизм), явно тяготеют к автокоммуникативному принципу, а классические, канонические, объективистские эпохи (античность, средние века, Ренессанс, Просвещение, реализм, идеологическая культура середины XX века) – к обычной коммуникации. Можно также говорить об элитарной («Я – Я») и обыденной («Я – ОН») тенденциях в культуре или даже о разных культурах. Культуру можно противопоставить цивилизации. Для культуры будут характерны так называемые духовные устремления («Я – Я») (религия, философия, искусство), а цивилизация («Я – ОН») будет сопрягаться с утилитарными устремлениями, с научно-техническим прогрессом, но также и с войнами, и с экономикой. Можно противопоставить культуру («Я – Я») варварству («Я – ОН»). С варварством обычно принято связывать разрушительные тенденции. Иногда это – просто обозначение чуждой культуры. До XIX в. о варварстве говорили по отношению к культуре, но для современности более актуальным стало говорить о варварском отношении к природе. Почему варварство может быть связано с коммуникацией («Я – ОН»? Это связано в первую очередь с агрессивными тенденциями в коммуникации. Расширение коммуникативного поля за счет вторжения в личностные миры других в чем-то аналогично военным завоеваниям, что всегда было связано с разрушением или подавлением завоевываемых территорий. Находя поддержку в мировоззрении М. Фуко, можно сказать, что стремление к общению есть выражение воли к власти. Можно также

говорить об эзотерических («Я – Я») и экзотерических («Я – ОН») культурах и т. д.

«Поскольку в качестве «сообщения 1» могут выступать широкие пласты информации, составляющие фактически специфику данной личности, перестройка их приводит к изменению структуры личности. Следует отметить, что если схема коммуникации «Я – ОН» подразумевает *передачу* информации при сохранении константности ее объема, то схема «Я – Я» ориентирована на *возрастание* информации (появление «сообщения 2» не уничтожает «сообщения 1»») (там же).

Следует также отметить, что понимание любого сообщения невозможно без автокоммуникации, без возрастания информации. Команда (чистая коммуникация «Я – ОН») не требует понимания, она рассчитана на автоматическую реакцию, на условный рефлекс. Но уже наиболее элементарное высказывание обыденного языка (приглашение, оскорбление, острота, бытовой вопрос и т. п.) требует обдумывания, интерпретации и, следовательно, возрастания информации. Мы все интуитивно прекрасно знаем, что для того чтобы что-то понять, надо несколько раз в голове «прокрутить» одну и ту же мысль, а это уже – автокоммуникация. Мы сейчас не говорим об особых случаях – озарениях, откровениях и т. п. Как правило, этим «волшебным» состояниям предшествуют многочисленные «прокручивания».

«Для существования культуры как механизма, организующего коллективную личность с общей памятью и коллективным сознанием, видимо, необходимо наличие парных семиотических систем, с последующей возможностью последующего перевода текстов» (там же, с. 176).

Автокоммуникацию можно представить как самоорганизацию текста. Если мы воспринимаем самоорганизующее функционирование текста как использование текста адресантами – адресатами, мы интерпретируем этот процесс как коммуникацию. Перевод осуществляется

между двумя разными пониманиями текстуальности – как коммуникации или же как самоорганизации.

«Таковую же структурную пару образуют коммуникативные системы типа «Я – ОН» и «Я – Я» (попутно следует отметить, что законом, который, кажется, можно трактовать как универсалию для земных культур, является правило, чтобы один из членов любой культурообразующей семиотической пары был представлен естественным языком или включал в себя естественный язык)» (там же).

О естественном языке можно сказать много интересного. Естественный язык – это первичная моделирующая система. Между тем он является универсальным языком перевода с одних языков культуры на другие. В культуре можно выделить языки искусства, философии, религии, политики, моды, рекламы и др. Они коммуницируют друг с другом. Они общаются друг с другом через естественный язык. Он и является подлинным интертекстом. В западной философской культуре естественный язык принято называть обыденным языком. Но имеет ли естественный язык свой собственный лингвоонтологический статус? Он довольно эклектичен. Все элементы, входящие в его состав, являются заимствованиями из других, более высокоорганизованных языков, вторичных моделирующих систем. Естественный язык можно представить как профанацию «высоких», не искусственных, а «искусных» языков. Вообще, если мы пристальнее посмотрим на естественный язык, то обнаружим, что он имеет симулякрную природу. И, наоборот, то, что обычно воспринимается как единый естественный, или обыденный, язык, представляет собой системы связанных друг с другом самостоятельных языков, можно сказать, языковых игр, которые являются вполне самобытными дискурсами, вторичными моделирующими системами.

«Реальные культуры, как и художественные тексты, строятся по принципу маятникообразного качания между этими системами. Однако ориентация того или иного типа культуры на автокоммуникацию или на

получение истины извне в виде сообщений проявляется как господствующая тенденция. В особенности резко она сказывается в том мифологизированном образе, который каждая культура создает в качестве своего идейного автопортрета. Эта модель самой себя оказывает воздействие на культурные тексты, но не может быть с ними отождествлена, иногда являясь обобщением скрытых за текстовыми противоречиями структурных принципов, а иногда представляя полную их противоположность. (В области типологии культур возможен факт возникновения грамматики, которая принципиально неприменима к текстам того языка, описывать который она претендует)» (там же, с. 176 – 177).

Любая культура создает миф о самой себе. Точно так же поступают художественные направления, религии, философские системы, так называемые естественные языки. Все мы знаем миф о «великом и могучем русском языке». Причем то, что это – миф, отнюдь не исключает того, что русский язык действительно великий и могучий. Между культурным автомифом и самой культурой возникают сложные интертекстуальные, диалогические отношения. Когда мы анализируем ту или иную культуру, важно обращать внимание на несовпадения с мифологической нормой. В принципе, любая норма мифологична. Литературная норма – не что иное, как языковой автомиф. Во-первых, она никогда не реализуется. Во-вторых, она является моделью, сквозь которую мы смотрим на мир. Параметры воспринимаемого нами мира задаются естественным языком, который якобы зиждется на литературной норме. А структурирование мира и есть основная функция всякого мифа.

«Культуры, ориентированные на сообщения, носят более подвижный, динамический характер. Они имеют тенденцию безгранично увеличивать число текстов и дают быстрый прирост знаний. Классическим примером может считаться европейская культура XIX в. Обратной стороной этого типа культуры является резкое разделение общества на

передающих и принимающих, возникновение психологической установки на получение истины в качестве готового сообщения о чужом умственном усилии, рост социальной пассивности тех, кто находится в позиции получателей сообщения. Очевидно, что читатель европейского романа нового времени более пассивен, чем слушатель волшебной сказки, которому еще предстоит трансформировать полученные им штампы в тексты своего сознания, посетитель театра пассивнее участника карнавала. Тенденция к умственному потребительству составляет опасную сторону культуры, односторонне ориентированной на получение информации извне» (там же, с. 177).

Получается парадоксальная ситуация – коммуникация отчуждает передающих и принимающих друг от друга.

«Культуры, ориентированные на автокоммуникацию, способны развивать большую духовную активность, однако часто оказываются значительно менее динамичными, чем этого требуют нужды человеческого общества» (там же).

Традиционное общество всегда автокоммуникативно. Контртрадиционная коммуникация впервые явно репрезентировала себя в эпоху Просвещения. Даже само название этой эпохи говорит о распространении информации вовне. Все это связано с такими вещами, как антропоцентризм, аксиология, критицизм, экзистенциальное сомнение... Есть основания предполагать, что постмодернизм завершил этот период в самоорганизации культуры. С другой стороны, пока будет существовать либерализм, коммуникативные стратегии всегда будут актуальны.

«Исторический опыт показывает, что наиболее жизнестойкими оказываются те системы, в которых борьба между этими структурами не приводит к безусловной победе какой-либо одной из них» (там же).

Безусловной победы и не бывает. Мы не сможем найти подобных примеров. Советское общество было явно автокоммуникативной системой. Было оно жизнестойким или нет – сложный вопрос. Оно просуществовало

около семидесяти лет, создало грандиозный миф о себе, породило интереснейшие и плодотворные альтернативные системы в виде диссидентства, «внутренней эмиграции», «третьей культуры» и т. п. Для жизни социального организма (как и для среднего человеческого) – это нормальный срок. Современное общество более настроено на коммуникацию. Насколько оно жизнеспособно? Если это – жизнеспособность, то она проявляется в основном как конкурентоспособность, а является ли последняя аттрактором, адекватным и достойным фактором социальной экзистенции – непонятно. Непонятно нам, включенным в эту ситуацию.

«Однако в настоящее время мы еще весьма удалены от возможности сколь-либо обоснованно прогнозировать оптимальные структуры культуры. До этого еще следует понять и описать, хотя бы в наиболее характерных проявлениях, их механизм» (там же).

Так завершает Ю. М. Лотман описание и сопоставление двух типов коммуникации в культуре. Такое со-противопоставление имеет фундаментальное значение для теории и истории культуры.

**§ 2. Модель семиотического пространства.** Продолжая размышлять об устройстве семиосферы, Ю. М. Лотман пишет: «Конечно, и одноканальная структура есть реальность. Самодовлеющая одноканальная система – допустимый механизм для передачи предельно простых сигналов и вообще для реализации первой функции, но для задачи генерирования информации она решительно непригодна. Не случайно представить такую систему как искусственно созданную конструкцию можно, но в естественных условиях возникают работающие системы совсем другого типа. Уже то, что дуализм условных и изобразительных знаков (вернее, условности и изобразительности, в разных пропорциях присутствующих в тех или иных знаках) является универсалией человеческой культуры, может рассматриваться как наглядный пример того, что семиотический дуализм –

минимальная форма организации работающей семиотической системы» (там же, с. 250 – 251).

Семиотический дуализм следует усматривать уже в противопоставленности означающего и означаемого. Выше мы постарались показать, что значение является тем третьим элементом (системой отношений между означающим и означаемым), который является медиатором в знаковой структуре. Поэтому, может быть, стоит говорить о семиотическом тернаризме как необходимом условии работы знаковой системы.

*«Бинарность и асимметрия* являются обязательными законами построения реальной семиотической системы. Бинарность, однако, следует понимать как принцип, который реализуется как множественность, поскольку каждый из вновь образуемых языков в свою очередь подвергается раздроблению на основе бинарности. Во всякую живую культуру «встроен» механизм умножения ее языков (далее мы увидим, что параллельно работает противоположенный механизм унификации языков)» (там же, с. 251). Первые семиотические системы, известные нам исторически, уже пронизаны бинаризмом. Тематике бинарности как универсального механизма посвящена классическая работа Вяч. Вс. Иванова «Нечет и чет. Асимметрия мозга и динамика знаковых систем» (47, с. 379 – 602). Ю. М. Лотман противопоставляет (в частности, в работе «Культура и взрыв») бинарные и тернарные культурные системы. Русскую культуру ученый однозначно относит к бинарным. Хотя непонятно, как культура, основанная на христианстве, может быть бинарной? Ю. М. Лотман дает этические интерпретации русского бинаризма. Для этического бинаризма, по его мнению, характерна абсолютная противопоставленность добра и зла. Никакой компромисс между ними невозможен. Между тем в христианской этике добро и зло не являются противоположностями. В бинарной паре противоположные элементы онтологически уравниваются, они «равноценны», «стоят друг

друга». Противоположные элементы бинера – примерно «равные по силе противники». Можно привести такие примеры: свет – тьма, ян – инь, Ахура Мазда (Ормузд) – Ангро Майнью (Ариман), пуруша – пракрити, жизнь – смерть и т. п. В христианстве же добро намного могущественнее зла, поэтому не может быть и речи о превращении их в бинарную оппозицию. Гораздо существеннее другое. Христианское мирозерцание тринитарно. Рациональная непостижимость троицы и составляет фундамент всех христианских культур. Западноевропейская католическая (и протестантская) и восточная православная культуры в равной степени тернарны, и в этом смысле нет оснований противопоставлять их. Разница состоит в другом, но об этом мы сейчас говорить не будем. Есть ли культуры, основанные на бинарности? Практически во всех известных нам образцах мы встречаемся со стремлением нейтрализовать бинер путем превращения его в тернер. Космогонические мифы древности говорят нам о том, что троичность (очень часто – триединство) предшествовала двоичности. Бинарность выступает, как правило, выражением несовершенного человеческого восприятия. Мир тернарен, но воспринимается несовершенными людьми как бинарный. Высшие состояния сознания (самадхи, просветление, святость) приводят к видению тринитарности мироздания. Путь мудрости, согласно многим мистическим и философским учениям, состоит в нахождении гармонии между кажущимися противоречиями этого мира, «золотой середины», «срединного пути». Но семиосфера действительно зиждется на бинарности. Это сближает ее с майей, иллюзией в индийской философии, ибо она также характеризуется двоичностью.

«Одновременно во всем пространстве семиозиса – от социальных, возрастных и прочих жаргонов до моды – также происходит постоянное обновление кодов. Таким образом, любой отдельный язык оказывается погруженным в некоторое семиотическое пространство, и только в силу взаимодействия с этим пространством он способен функционировать.

Неразложимым работающим механизмом – единицей семиозиса – следует считать не отдельный язык, а все присущее данной культуре семиотическое пространство. Это пространство мы и определяем как *семиосферу*. Подобное наименование оправдано, поскольку, подобно биосфере, являющейся, с одной стороны, совокупностью и органическим единством живого вещества, по определению введшего это понятие академика В. И. Вернадского, а с другой стороны – условием продолжения существования жизни, семиосфера – и результат, и условие развития культуры» (91, с. 251).

Если продолжать аналогии с учением В. И. Вернадского, говорившего о биосфере как планетарном единстве, то можно говорить и о том, что все локальные семиосферы объединяются в одну общую семиосферу.

«Семиосфера отличается *неоднородностью*. Заполняющие семиотическое пространство языки различны по своей природе и относятся друг к другу в спектре от полной взаимной переводимости до столь же полной взаимной непереводимости. Неоднородность определяется гетерогенностью и гетерофункциональностью языков. Таким образом, если мы, в порядке мысленного эксперимента, представим себе модель семиотического пространства, все языки которого возникли в один и тот же момент и под влиянием одинаковых импульсов, то все равно перед нами будет не одна кодирующая структура, а некоторое множество связанных, но различных систем» (там же, с. 252). Понятно, что полные переводимость и непереводимость – лишь теоретические абстракции. Множественность кодов – несомненный факт семиозиса. Но можно строить гипотезы по поводу того, что это множество восходит к какому-то одному инварианту.

«Эволюционное развитие в биологии связано с вымиранием видов, отвергнутых естественным отбором. Живет лишь то, что синхронно исследователю. Аналогичное в чем-то положение в истории техники, где

инструмент, вытесненный из употребления техническим прогрессом, находит убежище лишь в музее. Он превращается в мертвый экспонат. В истории искусства произведения, относящиеся к ушедшим в далекое прошлое эпохам культуры, продолжают активно участвовать в ее развитии как живые факторы. Произведение искусства может «умирать» и вновь возрождаться, быв устаревшим, сделаться современным или даже профетически указывающим на будущее. Здесь «работает» не последний временной срез, а вся толща текстов культуры. Стереотип истории литературы, построенной по эволюционистскому принципу, создавался под воздействием эволюционных концепций в естественных науках. В результате синхронным состоянием литературы в каком-либо году считается перечень произведений, *написанных* в этом году. Между тем, если создавать списки того, что *читалось* в том или ином году, картина, вероятно, была бы иной. И трудно сказать, какой из списков более характеризовал бы синхронное состояние культуры» (там же, с. 253 – 254). Действительно, эволюционизм в истории культуры совершенно неприемлем. Некорректно в связи с этим говорить и об эволюции семиосферы. Но можно говорить об ее самоорганизации. Семиосферная автокоммуникация и есть ее самоорганизация. Организация совсем не то же, что эволюция. Развитие содержит в себе идею совершенствования, перехода на более высокую качественную ступень бытия. Организация же – это просто наведение и поддержание порядка в системе. Если мы убираемся в комнате, это не означает, что помещение возрастает в своем онтологическом статусе.

«Структура семиосферы асимметрична. Это выражается в системе направленных токов внутренних переводов, которыми пронизана вся толща семиосферы. Перевод есть основной механизм сознания. Выражение некоторой сущности средствами другого языка – основа выявления природы этой сущности. А поскольку в большинстве случаев разные языки семиосферы семиотически асимметричны, то есть не имеют

взаимно однозначных смысловых соответствий, то вся семиосфера в целом может рассматриваться как генератор информации» (там же, с. 254).

Асимметрия рассматривается как источник информации. Необходимо также помнить, что возможность перевода обусловлена наличием общей инвариантной структуры. Это опять возвращает нас к вопросу о едином семиосферном инварианте.

«Асимметрия проявляется в соотношении: центр семиосферы – ее периферия. Центр семиосферы образуют наиболее развитые и структурно организованные языки. В первую очередь, это – естественный язык данной культуры. Можно сказать, что если ни один язык (в том числе и естественный) не может работать, не будучи погружен в семиосферу, то никакая семиосфера, как отмечал еще Эмиль Бенвенист, не может существовать без естественного языка как организующего стержня. Дело в том, что наряду со структурно организованными языками, в пространстве семиосферы теснятся частные языки, языки, способные обслуживать лишь отдельные функции культуры и языкоподобные полуоформленные образования, которые могут быть носителями семиозиса, если их включают в семиотический контекст. Это можно сравнить с тем, что камень или причудливо изогнутый древесный ствол могут функционировать как произведение искусства, если его рассматривать как произведение искусства. Объект приобретает функцию, которую ему приписывают» (там же).

Мы не согласны с тем, что естественный язык занимает центральное положение в семиотическом пространстве. Естественный язык равномерно распределен по всей семиосфере. Он является пространством перевода. В ядерной зоне должны быть расположены действительно наиболее высокоорганизованные языки. Таковыми являются языки искусства, философии, религии, науки, политики. Во всяком случае, именно они являются основными генераторами значений, циркулирующих в семиосфере.

«Для того, чтобы воспринимать всю эту массу конструкций как носителей семиотических значений, надо обладать «презумпцией семиотичности»: возможность значимых структур должна быть дана в сознании и в семиотической интуиции коллектива. Эти качества вырабатываются на основе пользования естественным языком» (там же). Но сам естественный язык в значительной степени программируется вторичными моделирующими системами – мифологией, религией, искусством, эзотеризмом и т. д.

«Высшей формой структурной организации семиотической системы является стадия самоописания. Сам процесс описания есть доведение структурной организации до конца. Как стадия создания грамматик, так и кодификация обычаев или юридических норм поднимают описываемый объект на новую ступень организации. Поэтому самоописание системы есть последний этап в процессе ее самоорганизации. При этом система выигрывает в степени структурной организованности, но теряет те внутренние запасы неопределенности, с которыми связаны ее гибкость, способность к повышению информационной емкости и резерв динамического развития» (там же, с. 254 – 255).

Применительно к структуре самой семиосферы стадией самоописания является семиотика. Именно семиотика является универсальным механизмом описания семиосферы. Но нам представляется, что есть уровень более высокий, чем самоописание – самоосознание. Последним является философия семиотики, семиософия. Семиотика действительно ограничивается описанием и объяснением структурно-семиотических механизмов семиотического пространства. Философия семиотики является выражением осознания семиотическим пространством своей знаковой тотальности и вместе с тем иллюзорности.

«Необходимость этапа самоописания связана с угрозой излишнего разнообразия внутри семиосферы: система может потерять единство и определенность и «расползтись». Идет ли речь о лингвистических,

политических или культурных аспектах, во всех случаях мы сталкиваемся со сходными механизмами: какой-то один участок семиосферы (как правило, входящий в ее ядерную структуру) в процессе самоописания – реального или идеального, это уже зависит от внутренней ориентации описания на настоящее или будущее – создает свою грамматику. Затем делаются попытки распространить эти нормы на всю семиосферу. Частичная грамматика одного культурного диалекта становится метаязыком описания культуры как таковой» (там же, с. 255). В принципе, то же самое происходит и с научными методологиями – марксистской, психоаналитической, структурно-семиотической, деконструктивистской, синергетической, концептивистской и т. д. Надо иметь в виду, что в любой культурной ситуации действует одновременно несколько конкурирующих нормативных языков, которые не только спасают семиосферу от расползания, но и создают атмосферу семиотического разнообразия, асимметрии.

Ю. М. Лотман является одним из основателей структурно-семиотической методологии. Причем из основателей его, видимо, нужно признать основным. Впервые структурно-семиотическая методология получает серьезное теоретическое обоснование в первой серьезной теоретической монографии Ю. М. Лотмана «Лекции по структуральной поэтике» (190, с. 10 – 263). Именно с этой книги начинается выпуск легендарных «Трудов по знаковым системам». Таким образом, датой рождения структурно-семиотической методологии можно признать 1964. Следует заметить, что структурно-семиотическая методология возникает в тартуско-московской семиотической школе. Во французском структурализме такой методологии не было. Конечно, можно говорить о семиологии французского структурализма, так же как и, например, датского, но это будут именно структуралистские, а не структурно-семиотические, методологии. Очень часто структурализм и семиотика смешиваются, поэтому необходимо заострять внимание на различии

между ними. Необходимо всегда помнить, что структурализм – философское и общегуманитарное направление, в то время как семиотика – наука. Семиотика может быть и не структуралистской. Во Франции на смену семиологии структурализма пришла семиология деконструктивизма. В нашей стране в 1960 – 1970-е гг. семиотика развивалась не только в структуралистски ориентированных кругах. Достаточно вспомнить о Ю. С. Степанове. Семиология существовала уже у Ф. де Соссюра – отца структурной лингвистики, но о структурализме как философском направлении тогда еще речи не было. Следует, конечно, вспомнить о прагматистской семиотике Ч. Пирса и бихевиористской – Ч. Морриса. Мы видим, что семиотика может обойтись без структурализма, но может ли структурализм проигнорировать семиотику? Структурализм сначала возникает как общелингвистическая методология. Статус оформленной методологии структурализм приобретает в пражском лингвистическом кружке, но вполне четкие предпосылки были и раньше – в московском лингвистическом кружке. Ключевую роль в этом играли труды Р. О. Jakobsona. Последний оказал решающее воздействие на К. Леви-Строса (вместе с трудами В. Я. Проппа). Мы думаем, что философский структурализм начинается со «Структурной антропологии» К. Леви-Строса (71), т. е. с 1957. Во Франции структурализм завершает круг своего развития примерно в 1967. В нашей стране структурализм переходит в область истории приблизительно к 1992. Обращение к трудам структуралистов показывает, что семиотические штудии необходимо сопутствуют этому направлению.

Особенность структурно-семиотической методологии состоит в том, что она соотносит в своей инструментарии структурный (моделирующий) и семиотический (коммуникативный) аспекты как дополнительные. В таком виде данная методология впервые обнаружила себя в «Лекциях по структуральной поэтике» Ю. М. Лотмана.

Мы думаем, что структурно-семиотическая теория достигает своего акме тогда, когда она универсализируется. Такой универсализацией является создание учения о семиосфере. Культура рассматривается как семиотический космос, текст, который можно подвергать структурно-семиотическому анализу. Это – наивысшее развитие целостного, холистического структурализма. Представляется, это и есть наиболее яркое выражение логоцентризма – главного объекта критики деконструктивистов. Как мы уже говорили, с учения о семиосфере начинается философия семиотики, семиософия.

Ю. М. Лотман чаще говорит не о единой семиосфере, а о множестве граничащих друг с другом семиотических пространств. Но иногда он говорит и о едином семиотическом космосе. В принципе, Ю. М. Лотман доходит до тотальной семиотизации универсума, хотя прямо и не говорит об этом. Ученый говорит о том, что семиосфера может граничить только с другим семиотическим пространством. Это другое знаковое пространство может представляться с точки зрения данного семиозиса внесемиозисом, но на самом деле является иносемиозисом. Когда мы пытаемся говорить о внесемиотическом, мы тем самым осуществляем перевод с виртуального внезнакового на язык нашей семиотической территории. Т. е. мы моделируем эйдос внесемиозиса и потом совершаем виртуальный, фиктивный (в высоком смысле этого слова, который, безусловно, есть, – нечто сделанное, а, значит, творческое) перевод с этого внетекста на наш естественный язык или язык какой-нибудь методологии. Это говорит о том, что мы думаем о внесемиозисе как о языке, дискурсе. Иначе мы думать и не можем, потому что не можем представить себе внеязыкового опыта. Вместе с тем, если существует один только семиозис, то нет никаких оснований говорить о нем как о семиозисе. Семиотическая система (знак) остается таковой в силу того, что что-то означает. Это предполагает наличие внеположного по отношению к знаку или семиосфере. Но если то, что кажется внесемиотическим, на самом деле

является всего лишь иносемиотическим, то сам семиозис имеет мнимый характер. Сам по себе знак – мнимость. Его на самом деле нет. Он не бытиен. Он квазибытиен. Знак есть условное бытие, то есть нечто, притворяющееся бытием. Знаковость миметична по отношению к бытию. Мы можем договориться о том, что знаковость есть. Как будто бы есть. Это подобно игре. Это и есть игра. Но сам акт договаривания – уже семиозис. Возможность конвенции содержится в языке. Язык – условие того, что можно договориться о том, что знаковость существует. Но язык сам – знаковая система. Следовательно, причина экзистенции языка содержится в нем самом. Значит, язык автаркиен, самодостаточен. У нас нет достаточно веских оснований, чтобы говорить о том, что существует что-то помимо языка. Однако само представление о языке (существующее внутри языка) предполагает существование языковой реальности. Если все есть язык, то языка нет вообще. Язык условен по определению. Его условность является таковой только по отношению к безусловному, абсолютному бытию, бытию как таковому. Разговоры по поводу того, что язык есть «дом бытия» - не более чем детский лепет (данное образное выражение не имеет отрицательной ценностной нагрузки, ибо автор очень хорошо относится к дадаизму и вообще к авангардистским прочтениям детской речи). Все это очень интересно как языковая игра, но не имеет какой-либо философской и тем более лингвистической силы. Если мы семиотизируем универсум, мы аннигилируем самое знаковость.

Сам язык вынуждает нас полагать внезнаковую реальность. Она, безусловно, трансцендентна по отношению к семиозису. Следовательно, она с ним и не граничит. Внесемиосфера существует в ином измерении по отношению к семиотическому пространству, точнее, она существует вне всяких измерений. Любого рода верификации принадлежат внутреннему миру семиосферы. Скажем проще – внесемиосфера есть абсолютное бытие. Можно обойтись и без определения *абсолютное*. В таком случае семиосфера есть небытие. Все, что дано нам в эмпирии и представлениях –

небытие. Небытие – это, конечно же, не пустота. Нет того, чего нет самого по себе. Проблема состоит в том, что язык и самодостаточен и несамодостаточен. Самодостаточность языка состоит в том, что он полагает сам себя. Он постулирует возможность и актуальность существования знаковости. О языке мы можем говорить и думать только благодаря языку. Несамодостаточность языка выражается в том, что он мыслится и мыслит сам себя только в отношении к внесемиозису, реальности как таковой. Мы понимаем, что представление о внесемиозисе – языковой конструкт. Внесемиозис (если он существует) трансцендентен представлению о внесемиозисе, которое смоделировано в знаковом пространстве. Но мы знаем, что без внесемиозиса семиозис не смог бы существовать. Судьба семиозиса – создавать кажимость того, чем он на самом деле не является. Абсолютизируя семиозис, мы убиваем его.

**§ 3. Параллели с брахманистской философией.** Мы можем рассуждать о чем-либо только с точки зрения семиозиса. Но сам семиозис как концепт предполагает внесемиотическое пространство. Возможность языка существует во внеязыковом пространстве. Мы находим, что понятие языка, дискурса, семиосферы во многом подобно *майе* в ведической философии.

*Майа* в буквальном переводе с санскрита (согласно ведическому словарю *нирукти*) означает «то, чего нет». Это вполне (даже сама этимология) приложимо к семиотическому пространству. Во-первых, семиосфера есть некое *то*. Во-вторых, ее нет как самостоятельной сущности.

Майа с точки зрения адвайта-веданты Шанкарачарьи – чистая феноменальность. Это сближает недвойственную веданту с феноменологией Э. Гуссерля. Адвайта рассматривает майю в соотношении с Брахманом. В проекции на западную философскую традицию «Брахман» (в интерпретации адвайты) можно перевести как «бытие». Как относится феноменальность к бытию? Это непостижимо для

человеческого разума. Эта непостижимость также есть майя. Феноменальность не есть бытие – это суждение основывается на авторитете вед, «Веданта-сутры». Бытие трансцендентно по отношению к феноменальности. Феноменальность, коренящаяся в бытии – майя. Говорить о бытийности феноменальности – майя, неведение, *авидья*. Бытийность майи – майя. Интерпретация бытия как феноменальности – майя, т. е. – также феноменальность. Способность бытия «притворяться» майей – также майя. Бытие способно к мимесису майе. Эта способность имеет ограничивающую потенцию. Подражание (со стороны бытия) феноменальности приводит к ограничению восприятия, т. е. к ограничению самой феноменальности. Ограниченность становится сущностной характеристикой майи, феноменальности. Ср. со значением, которое придает Ю. М. Лотман отграниченности семиосферы.

Э. Гуссерль не отличал феноменальность от бытия. В веданте различие Брахмана (бытия) и майи (феноменальности) является априорным, так как покоится на авторитете вед. Феноменология Э. Гуссерля не является семиотическим учением, так как мыслитель пишет о чистой явленности предметов сознанию. Язык в этом контексте воспринимается как нечто вторичное, «формальное». Феномен у Э. Гуссерля не есть знак, так как он не отсылает нас к чему-то, за ним стоящему. И в этом смысле адвайта действительно ближе феноменологии, нежели семиотике.

В адвайта-веданте все есть Брахман, но воспринимается несовершенным, «зараженным» авидьей (не-знанием) сознанием как реальность множественного, своего рода сенсорный плюрализм, который и соответствует феноменологии обыденного сознания (и языка). Сама данность, таковость интерпретации мира (а на самом деле – Брахмана) как предметного множества и есть *махамайя*, великая иллюзия. Гуссерлевский феномен с точки зрения адвайты – не знак Брахмана, а «плохая игра» (в исполнительском смысле) невежественного сознания, можно даже сказать

онтологическая психопатология субъективного сознания (атмана) – она же – «виртуозная игра» Брахмана-актера, разыгрывающего перед самим собой (автокоммуникация) спектакль, «божественную комедию», в которой множественность и несовершенство имеют место быть. Феномен в адвайте, как и у Гуссерля, не есть знак, ибо его просто нет, а Брахман не может быть знаком самого себя, так как его абсолютное сознание по определению ничем не может быть ограничено, обусловлено. Вне обусловленности, как мы прекрасно понимаем, не может быть семиозиса. Для «плохой игры» сознания (атмана) также нет ничего знакового, так как означаемым феномена может быть только трансцендентальное означаемое – Брахман. Но это исключено. Все разговоры о трансцендентальном означаемом в западном постструктурализме – чистая нелепость, хотя и довольно красивая языковая игра. Построение такой словесной формулировки методологически оправдано, так как окончательно дискредитирует логоцентризм. Если отвлечься от красивых парадоксальных высказываний, мы должны признать, что внутрзнаковые отношения трансцендентными быть не могут. Это и так понятно. То, что абсолют не может быть означаемым – также совершенно ясно. Надо исходить из того, что означающее в любом случае обуславливает означаемое (и, кстати, наоборот). Говорить об обусловленном абсолютe – нелепо. Здесь, естественно, приходят на память начальные строки «Дао дэ цзина» о том, что дао, о котором можно что-то сказать, не есть истинное дао. То же самое и с абсолютом. Абсолют, о котором мы говорим, всего лишь навсего концепт философского (а иногда и обыденного) языка, и именно он (концепт) является означаемым слова «абсолют». Для ведической картины мира (надо отметить, что она во многом обусловлена грамматикой санскрита) бытие и абсолют фактически являются синонимами. Конечно, есть и нюансы, но для адвайты это именно так.

Рамануджачарья, якобы основатель двайта-веданты, а на самом деле ее реставратор (так как, несомненно, двайта содержится уже в «Бхагават-

гите»), выступил с критикой (слово «критика» здесь не совсем уместно, так как критика – феномен западного аксиологического сознания; лучше, наверное, говорить о прояснении, «проливании света», *дипике* (санскр.) намеренно «затемненного» учения Шанкары) монизма и имперсонализма Шанкары. Не случайно Шанкарачарья до сих пор почитается в Индии аватарой Шивы, законодателя гуны невежества (*тамас*), одной из функций которого является введение обусловленных душ в заблуждение, неведение. С этим связано и сохранение сакрального знания в тайне от непосвященных. «Набрасывание покрывала майи» на профанов – один из ритуалов варны брахманов. Рамануджа ставит вопрос об источнике майи (так, как она понимается Шанкарой). Индивидуальное сознание (атман) не может быть источником феноменальности, так как, по Шанкаре, майа порождает несовершенное восприятие. Невежество не может также исходить из Брахмана. Брахман, как истинное бытие, не может порождать майю, иллюзию. Если майа скрывает истину, это уничтожает Брахмана как самообнаруживаемость. Брахман обнаруживает себя в феноменальности. Майа этому препятствовала бы. Согласно Шанкаре майа есть источник феноменальности и самое феноменальность. Согласно Раманудже феноменальность есть самообнаружение Брахманом собственной природы. Если мы согласимся с концепцией майи Шанкары, мы должны будем признать Брахман не способным к самовыражению. Это противоречит шрути и смрити. С точки зрения адвайты майа не есть бытие и не есть небытие. Рамануджа считает, что такое положение абсурдно. Последователи двайты также считают, что нет смысла говорить о субстанциальности и формальности майи, как это делают адвайтисты. Если майа имеет какой-то онтологический статус, он должен быть уничтожен в акте трансценденции, познания Брахмана. Согласно адвайте истинное знание (знание Брахмана, *видья*) «рассеивает» майю. Но все, что так или иначе принадлежит бытию, является Брахманом, а, значит, существует в вечности и не может исчезнуть. Если майа в каком-либо

смысле бытия, она есть Брахман, который вечен. Формула, которая наиболее полным образом выражает концепцию мироздания в *санатана-дхарме* (непреходящей философии) – квинтэссенции брахманизма – есть *сам-чит-ананда виграха* (форма вечности-знания-блаженства). Аспект *сам* связывается с Брахманом. Иногда *сам* переводится как «истина». *Ом там сам* переводят как «это истинно». Но к истине ближе второй аспект – *чит*. Во всяком случае вайшнав-двайтисты трактуют *сам* как вечность. Вообще, с точки зрения всех школ брахманской философии существует только то, что существует вечно. Поэтому различие между истинным и ложным приравнивается различию вечного и временного соответственно. Истинное-вечное принадлежит Брахману (оно и есть Брахман), а мнимое-временное – *кала* (времени), которое управляет тремя *гунами* (качествами) феноменального мира.

Что же есть майя с точки зрения двайты? Рамануджа полагает, что майя есть магическая потенция персонального абсолюта, Брахмана. Все является истинным, в том числе и майя. Чудесность майи заключается в том, что она способствует представлению о ней как о чем-то иллюзорном, хотя она совершенно реальна. Возникновение философии адвайты можно рассматривать как одно из таких чудес. Но мышление о майе как о чем-то неистинном все равно само по себе является истинным мышлением (в силу того, что любое мышление является актуализацией майи – истинной эманации Брахмана). Кстати, в своих комментариях к «Бхагавад-гите» Шанкарачарья выступает как персоналист и ни в чем не противоречит Рамануджачарье.

Майя в интерпретации двайта-веданты намного ближе к понятию семиотического пространства, чем к феноменологической картине мира. Феноменальность в двайте рассматривается как подобие Брахмана. Если адвайта говорит нам о том, что майя не есть бытие и не есть не-бытие (подходит к этой проблеме чисто апофатически), то двайта считает, что майя есть Брахман и не есть Брахман. Это можно прокомментировать так:

«Майа есть один из модусов Брахмана, но майа не есть Брахман в его всеобщности, тотальности». Но это не означает, что, грубо говоря, майа есть часть Брахмана, но не есть весь Брахман. В каждом модусе Брахмана потенциально присутствует весь Брахман, здесь часть равна целому.

Брахманом воплощаются и имманентно своим эмпирическим (материальным и *апара-пракрити*) одновременно. Свое философское завершение эта концепция получила в учении Шри Чайтаньи Махапрабху, где она носит название *ачинтья-бхедабхеда-таттва*, что можно перевести как «непостижимое тождество-различие». Наиболее сакральные философы своим своим выражением настаивают на рациональной непостижимости своих основ. Сюда же можно отнести догмат о триединстве Божиим и нераздельность-неслиянность Человеческого и Божественного в Иисусе Христе, тождество сансары и нирваны в некоторых традициях махаяны.

В «Бхагавата-пуране» майа приравнивается материальному миру, феноменальности и именуется *махат-таттвой*. Истинный мир, *Вишну-таттва*, трансцендентен *махату* (космическому проявлению), но и подобен ему. В силу особых трансцендентных причин в *вишну-таттве* (*таттва* можно перевести как «субстанция»), области абсолютного света, возникает локус затемнения. Это затемнение имеет игровой характер («игра в тьму») и является эпизодом божественной игры – *лилы*. Вишну распространяет себя в форме одной из аватар в эту теневую область – *махат-таттву*, там он погружает себя в глубокий сон (*йога-нидра*). Во время этого сна из Вишну эмануруют вселенные. Таким образом происходит процесс творения. Конечно, это нельзя назвать творением в привычном нам иудео-христианско-эллинском смысле. Это не имеет ничего общего с библейским креационизмом, во всяком случае в его ортодоксальном понимании (это верно как для иудаизма, так и для христианства). Ведическое творение феноменальности можно интерпретировать как творческое сновидение. Сновидение Бога подобно бодрствующему сознанию Бога. Можно сказать, что сновидение Бога

является знаком Его яви. В таком ракурсе *махат-таттва* (майя) аналогична семиосфере.

Сновидение Абсолюта есть Его инобытие, Его иное, измененное состояние сознания. Так же и семиотическое пространство есть инобытие по отношению к бытию. Семиосфера – квазибытие, как бы бытие. Подобие бытия, но не бытие. Симулякр. В связи с этим мы думаем, что все онтологические категории не применимы к семиозису. Что семиотично, то не онтологично. Так как семиосфера – симуляция, фальсификация бытия, она стремится указать на внесемиотическое. Но внесемиотическое ей трансцендентно. Поэтому она ищет внесемиотическое внутри себя и постулирует его. Так возникает представление о природе, естественном, натуральном. Природа – это то, что семиосфера осознает в себе как не-семиотическое.

Природа и является так называемым «трансцендентальным означаемым». Но при этом следует дифференцировать природу как означаемое и природу как таковую. Природа как таковая действительно находится вне семиосферы, вернее, должна находиться. Природа как таковая возможна только как гипотеза. То, что мы воспринимаем как природу, на самом деле является особой зоной семиозиса, иносемиозисом, такой областью знакового пространства, которое намеренно противопоставляется знаковости. Природа как таковая воспринимается нами смутно, нерационально, интуитивно, гипотетически, как догадка. Не имея гносеологической возможности познать природу как таковую, мы маркируем ее как сверхъестественное. Отсюда берутся мистические представления и т. д. Вообще, представления о духовном есть внерациональное угадывание естественного, скрытого от нас покровом семиотического, языкового.

Возможность приближения к внесемиотическому обозначается в веданте (сейчас мы имеем в виду адвайту) как познание Брахмана. Шанкара предлагает четыре дополняющих друг друга способа такого

достижения. Первое, главное условие – способность к различению истинного и неистинного (вечного и временного) – *нитья-анитья-ваस्तувивека*. Второе – отказ от следования своим желаниям – *иха-амутра-артха-бхога-вирага*. Третье – подчинение всех функций сознания единой волевой интенции – *шамадама-ади-садхана-сампат*. Четвертое – стремление к освобождению от обусловленности – *мумукишутва*. Заметьте, все начинается с различения. Это чем-то напоминает различение Деррида. Напоминает это и бинарные оппозиции в структурализме. С точки зрения философии семиотики это можно интерпретировать как различение семиотического и не-семиотического. Может быть, действительно, с этого начинается подлинный гнозис? Сама процедура различения, конечно, имеет семиотический характер. Но, может быть, это – тот ключ в семиотическом пространстве, который позволяет выйти из него? Возможность трансцендирования семиосферы может быть скрыта в самой семиосфере. Освобождение себя от желаний, аскетизм, ведущий к отсеканию привязанностей к материальному (феноменальному) миру, в контексте семиософии может быть понято как отчуждение от семиозиса. Вообще, с позиций современной научно-философской картины мира желания, влечения не имеют семиотического характера. Это как раз то, что подавляется знаками. И психоанализ, и постструктурализм говорят о внелогосном характере желаний. На этом основано противопоставление логоцентризма (западная рационалистическая традиция) и телоцентризма (постмодернизм, гендерная философия). Само это противопоставление, конечно, носит логоцентрический характер. Нет нужды доказывать, что и сам телоцентризм логоцентричен. Вообще, любой «центризм» рационален, логосен. Для нас очевидно, что постмодернизм является логоцентрическим остранением западной логоцентрической культуры. Психоанализ убедительно показывает, что рациональность есть вытесненная сексуальность. С одной стороны, радио ограничивает желание, с другой – он является побочным продуктом желания.

Но нам кажется, что не стоит отчуждать сферу влечений от семиозиса. Не семиотично ли желание по самой своей природе? С точки зрения философии йоги наши желания порождаются первичной привязанностью к собственному телу. Ведь это его мы пытаемся постоянно удовлетворять. Все это происходит потому, что мы отождествляем себя со своим телом. Что такое тело? Это то, чем мы являемся с нашей точки зрения. Это – первичное отождествление, и оно имеет семиотический характер. Если я считает себя телом, тело является знаком *я*. Для *атмана*, отождествляющего себя с телом, последнее не является знаком, скорее, оно является личной точкой зрения на мир, обуславливающей семиозис, неким началом координат. Но представим себе позицию мудреца, который знает, что *атман* не есть тело. Для него (мудреца) тело отождествляющего себя с телом является знаком этого заблуждающегося *я*. Традиционная ведийская философия моделирует такую точку зрения, с которой отождествление *атмана* с телом видится как нечто такое, что с позиции семиозиса выглядит как первичная знаковая операция.

Мы хотим показать, что из высказывания «я есть мое тело» можно вывести положение о том, что тело является знаком *я*. Тело есть первичный знак. Ясно, что если к высказыванию «я есть мое тело» подходить формально, можно обнаружить противоречия в этом высказывании. Получается, что я есть нечто мне принадлежащее. Но нас не должно вводить в заблуждение местоимение *мое*. Это местоимение в данном контексте не указывает на принадлежность, оно лишь маркирует данное тело, явленное во внутреннем опыте индивида. То, что о каком-то теле индивид может сказать *мое*, означает лишь то, что данный индивид действительно считает себя этим телом. И уже потом он определяет его как свое, чтобы отличить от других тел, не познаваемых интроспективно. Т. е. местоимение *мое* в выражении «мое тело» не является знаком принадлежности тела *я*, а работает как указатель на интроспективное

постижение данного тела. *Мое* в данном случае – дифференциальный признак, отграничивающий ментально-эмпирические проекции от интроспекции, внешний опыт от внутреннего.

Местоимение *я* само по себе является знаком. Не является ли обозначение себя местоимением первичной знаковой операцией? Но когда мы говорим *я*, мы уже представляем себе свое тело. «*Я*» и «*я есть мое тело*» эквивалентны. Нас сейчас не заботит вопрос о происхождении местоимений в истории языка. Достаточно сказать, что в грамматике санскрита система личных местоимений представлена. *Я* на санскрите – *ахам*. Вообще, индийская философия во многом построена на оперировании местоимениями.

Здесь опять же уместно ввести различие между *я* как означаемым и *я* как таковым, самобытным *я*. *Я*-означаемое – языковой конструкт, *я* само по себе – нечто независимое от языка. *Я* как таковое аналогично *атману* в ведической философии, *я*-означаемое – *ахамкаре* (ложному эго). *Ахамкара* и есть отождествление истинного *я* с телом, начало семиозиса. Мы думаем, что *я*-означаемое соответствует личности, а *я* – сущности. Само сопоставление сущности и личности мы мыслим в духе вненаучной психологии Гурджиева – Успенского. Впрочем, все представления о личности, имеющиеся в различных направлениях научной психологии, вполне соответствуют объяснению личности как соотнесенности *я* с телом, т. е. *я*-означаемого.

Итак, почему тело является знаком? Преобразуем высказывание «*я есть мое тело*» в «*я есть нечто*». «*Нечто*» в данном контексте и означает «*мое тело*». Что бы мы ни подставили под «*нечто*», мы будем говорить о своем теле. Высказывания типа «*я есть дух*», «*я есть мой внутренний мир*», «*я есть гражданин*», «*...творец*», «*...сновидящий*» и т. д. есть не более (но и не менее) чем интерпретации собственного тела. Они могут носить компенсаторный, креативный, игровой, патологический и др. характеры. «*Я есть нечто*» есть в любом случае проекция, отчуждение *я* от своей

бытийности, экзистенции. Я дистанцируется от своей самобытности. Чистое самосознание «я есть» трансформируется в самоотчужденное «я есть нечто». Почему происходит такая трансформация? Или представление «я есть нечто» изначально? Мы не будем касаться возрастной психологии, появления самосознания в детском развитии. Ребенок, учась говорить, учась понимать речь родителей, просто воспринимая на слух звучащую речь, впитывает в себя языковые структуры, в которых личностное самосознание уже представлено. В общественном сознании это уже есть. А до истоков этого научным путем нам никогда не добраться. (Остается философствовать.) Если полагаться на память, то представление «я есть нечто» первично. Мы всегда считали и считаем себя кем-то. Но стоит ли полагаться на память? Может быть, память и самоотождествление имеют общий источник.

Память является необходимым условием семиозиса. Все кодовые системы хранятся в памяти культуры. Память также является необходимым условием интертекстуальности – частного случая семиозиса. Чтобы отождествлять себя с телом, мы должны постоянно помнить о том, что мы есть тело. Это – своеобразная «мантра жизни» (непроговариваемая). В лабиринтах нашего мышления постоянно прокручивается «запись» «я есть мое тело». Иногда наше внимание не сосредоточено на этой «записи», иногда мы вскользь обращаемся к ней, иногда мы пытаемся предельно сконцентрироваться на этой мысли, иногда это происходит спонтанно. Итак, условие самоидентификации – памятование о том, что «я есть мое тело». Память – это повтор одного и того же высказывания в разных контекстах, к тому же это – неполный повтор. Повтор способствует наработке автоматизма. Этот автоматизм должен время от времени деконструироваться.

Чтобы помнить о себе, другом человеке, событии, необходимо время от времени привносить новизну в эти воспоминания. Автоматизм, доведенный до своего предела, превращается в свою противоположность.

Автоматическое действие все же является произвольным действием, хотя оно и доведено до безукоризненного исполнения. Если же автоматизм доводится до своего предела, то он совершенно перестает осознаваться и становится чем-то произвольным, становится естественной функцией – как дыхание. Личность перестала бы осознавать самое себя, если бы не было возрастных кризисов (психологических деконструкций, остранений), конфликтов, стрессов, аффектов. Все эти явления, нарушающие автоматизм жизни, одновременно и меняют образ себя и поддерживают его.

Но можно поставить вопрос и по-другому – самоидентификация является источником памяти. Если сознание привязывается к эйдосу собственного тела, оно будет неизменно возвращаться к артикуляции этого тела, что и будет памятью.

Мы не помним того, что было до «я есть нечто», потому что «я есть нечто» порождает самое память. Вся остальная информация накручивается на этот стержень – самоидентификацию, личность, ложное эго, ахамкару.

Может ли чистое самосознание «я есть» предшествовать самоотождествлению «я есть нечто»? Это – вопрос веры. Логические доказательства и обоснования здесь бесполезны. Можно верить в Бога, можно верить в Я. Можно верить в то, что Я первично по отношению к «я есть то-то и то-то». Можно верить в то, что Я (атман) есть великое и всеобщее То (Брахман) – *тат твам аси*. Философские и религиозно-схоластические школы конструируют рациональные объяснения начал веры, но эти объяснения работают только при наличии веры как особого состояния сознания. Если вера существует *a priori*, рациональные обоснования функционируют, создавая дискурсивные разветвления аксиоматического знания. В начала, принципы, догмы, аксиомы, коды можно только верить. В основе всякого знания, конечно же, лежит вера. *Вера* и *веда* (знание) этимологически связаны. С точки зрения философии семиотики необходимым условием коммуникации является вера в язык

общения. Чтобы общаться, необходимо верить в истинность языка. Истинность языка в данном контексте означает адекватность высказываний коммуникативной ситуации, обсуждаемым событиям. Нужно верить в то, что язык описания адекватен предмету описания. Можно привести очень много аргументов *pro et contra* такой адекватности, но любое говорение (и думание) предполагает веру в язык.

Осознанно верующий в язык субъект говорения понимает, что язык нечто означает, следовательно, он есть знаковая система. Вера в язык есть вера в знаковость, т. е. условность существования. Из веры в знаковость вытекает вера в не-знаковость. Если есть знаковость (семиозис, семиосфера), то есть и не-знаковость (внесемиозис, внесемиосфера). Из веры в семиосферу следует вера в истинное, необусловленное бытие, самобытие. Если существует знак, то существует и то, на что этот знак указывает. Если существует условие, существует и то, что обуславливается. Знаковость (условное бытие) предполагает истинное бытие. Здесь мы несколько упрощаем ситуацию. Ранее мы говорили о том, что означаемое входит в структуру знака. Здесь актуально развести означаемое и предмет.

Мы говорили о том, что означаемым культуры является природа. Конечно, внутри культуры существует сложнейшая интертекстуальная сеть. Одни тексты коммуницируют с другими, создавая знаковые паутину, лабиринт. Но культура как единое означающее означает природу как единое означаемое. Природа-означающее отличается от природы как таковой. Природа-означающее входит в систему культуры, она есть ее конструкт. Это то представление (дискурсивно выраженное) о природе, которое существует в культуре. Природа как таковая трансцендентна культуре. Природу как таковую можно назвать природой-предметом. Надо сказать, что любой предмет трансцендентен культуре как знаковой системе. Предмет – это то, на что направлено наше внимание. Внимание направлено, но оно рассеивается. Возможности нашего внимания очень

сильно ограничены. Было бы очень самонадеянно говорить о том, что некий предмет воспринимаем нами. Происходит какой-то смутный процесс, который обрастает ассоциациями, эмоциональными интенциями, рациональными интерпретациями, событиями, и который мы считаем восприятием предмета. Наше внимание не доходит до предмета, оно рассеивается в переживаниях, интертекстах, патологиях, коммуникациях и др. Мы постоянно отвлекаемся. Мы ничего не видим ясно. Чтобы узреть предмет, надо обладать гораздо большими возможностями сосредоточения.

В ведической традиции йога (философия и практика) как раз и направлена на открытие (для познающего субъекта) предмета. Это ведет к освобождению от семиозиса. Вот как определяется йога в «Йога-сутрах» Патанджали: «Йога есть способность направлять разум исключительно на объект и удерживать это направление, не отвлекаясь» (57, с. 12).

Итак, от веры в язык мы приходим к вере в бытие. Переводя на язык Канта, можно сказать, что вещей-феноменов вообще нет. Феномены – это знаки вещей. Все вещи есть вещи-ноумены. В данном контексте вещь является синонимом предмета. Вещь трансцендентна не потому, что она не обусловлена пространством и временем (а феномены – знаки вещей – обусловлены пространством и временем), а потому, что потенциальный субъект восприятия вещи «околдован» (связан, обусловлен, искажен, болен) отождествленностью с собственным телом. Субъект (я) не видит вещь прежде всего потому, что постоянно отвлекается на тело и телом. Вот этот первичный телоцентризм и есть основная причина семиозиса.

Подавляющее большинство аскетических практик строится на разотождествлении я с телом. Практики (садханы) направлены на то, чтобы тело переставало замечаться. К этому приходят и истязанием плоти, и поддержанием совершенного здоровья (хатха-йога), и умеренным телесным ригоризмом (пост, обет, тапас), и специфическими сексуальными опытами (тантра), и превращением тела в оружие (боевые

искусства). Но такое смирение плоти является только подготовительной стадией разотождествления я с телом.

Но вещь действительно не обусловлена пространством и временем, так как пространство и время сами есть продукты семиозиса. Мы полностью согласны с мнением П. Д. Успенского, согласно которому время есть неясное (смутное) чувство пространства, тех пространственных измерений, которых мы непосредственно не воспринимаем. То, что расположено в недоступных для нас измерениях пространства, нами ощущается как расположенное во времени. Но откуда возникает пространство? Мы думаем, что из ощущения дистанции между телом и я. Когда мы ощущаем что-то отличным от себя, мы порождаем дистанцию, расстояние, пространство. Потом возникает желание отождествить себя с какой-то частью отчужденного от себя мира. Атман (индивидуальный дух, я) ввергается в неведение (*авидью*) тогда, когда он забывает о том, что он есть Брахман (вселенское сознание, Я). Такое падение входит в замысел божественной игры – *лилы*. Освобождения от обусловленного, материального, феноменального, полного страданий мира можно достичь, только заново осознав свое единство со всем, атмана с Брахманом. Когда все есть Я, нет пространства.

Причиной возникновения пространства является различие как ментальная операция. Мы не имеем в виду дерридеанские различия-различания между означающими и означаемыми, следы и пр. Мы имеем в виду отнологическое различие между я и не-я. Если сущность я именуется себя «я» (образование ложного эго, *ахамкары*), тогда же возникает и концепт «не-я». Этот акт можно назвать самонаименованием. Самосознание (чистое осознание «я есть») подменяется самонаименованием. «Я есть» не артикулируется, оно просто бытийствует. Сущность превращается в местоимение. Вещь именуется. «Я есть» и есть первовещь. Артикулированное «я» есть первое имя. Это – точка отсчета, которая дает начало всем остальным словам и вещам.

Именование и есть первичное различие. Как именование сделалось возможным? Приятно предположить, что это навсегда останется тайной. История философии – это история претензий на истину. Если политическая история окрашена кровью, то история философии – нескромностью. Однако тайна – не тайна, если ее не пытаются открыть. Нашей гносеологической нескромностью будет предположение о том, что дача себе имени (местоимение *я*) есть выражение страха перед самоповторением. «Я есть» спонтанно и бесконечно. В спонтанности и бесконечности повтора быть не может. Но бесконечность – это бесконечность возможностей. А значит, остается и возможность повторения. Изначальный панический ужас (самопроизвольно возникающий) может быть связан с ожиданием повтора, ожиданием того, что эта возможность может актуализироваться (при этом она перестанет быть возможностью), положив предел спонтанности бытия. Мы, конечно, считаем, что такой панический ужас имеет театральный характер (в контексте *лилы*). Поэтому создается псевдоним – местоимение *я*. Первое имя – это псевдоним сущности. Вся ответственность за повтор возлагается на мнимого автора – *я* названное, артикулированное. И этот мнимый автор (*ахамкара*) действительно очень часто повторяется. И это, как ни странно, делает возможным творчество. Творчество не возможно без повтора. Но не стоит думать, что чистое *я* пытается освободиться от возможности повторения через повторение себя в имени. Имя не повторяет сущность, они онтологически разведены. Сущность трансцендентна имени.

Семиосфера, взятая как единый знак, есть имя бытия. Всякое имя есть маска. Семиотическое пространство – маска бытия. Можно даже сказать, пространство есть имя (маска) бытия. Разве может быть пространство несемиотическим? Важнейшая характеристика пространства – мерность. Измерение – семиотическая операция. Если возникает проблема измерения, возникает и проблема семиозиса. Не важно, сколькими измерениями обладает пространство. Вне же мерности говорить

о пространстве бессмысленно. Не следует смешивать пространство с пустотой. Имеется в виду не физическая, а метафизическая, онтологическая пустота. Пустота не имеет измерений. Традиционная ведическая философия не знает понятия пустоты. Концепция *шунья* разрабатывается буддистами. Но является ли *шунья* пустотой в нашем понимании?

*Шунья* в *шунья-ваде* мадхьямиков (у Нагарджуны) – бытие, не поддающееся описанию, т. е. ноуменальное бытие, внесемиосфера. В этой концепции подчеркиваются именно неопикуемость и неопределимость. Буддисты ни одной из школ не отрицали бытия, не были нигилистами. Брахманы называли *шунью* вишну-таттвой, *пракрити*. Правда, они считали, что об истинной природе можно говорить на символическом, метафорическом языке. К тому же, для того чтобы понять ведические тексты, необходимо погрузиться в особое состояние сознания, войти в определенный ритм. Для этого использовались (и используются) мантры, *пранаяма*, медитативные техники.

С абсолютной пустотой мы встречаемся только в иудео-христианской философии. Образ пустоты задается первой книгой Ветхого завета, книгой Бытия. Там сказано, что Бог сотворил мир из ничего. Так что концептом пустоты мы обязаны Торе.

Пустота внепространственна, так как лишена мерности. Природа, конечно же, не терпит пустоты. Пустоты, по всей видимости, нет. Но как мог возникнуть эйдос пустоты, абсолютного ничто? Конечно, мы мыслим антиномиями. Если есть что-то, должно быть и ничто. Но как впервые возник образ Ничто? Видимо, это связано с непониманием мира, неспособностью объяснить что бы то ни было исчерпывающим образом. Ничто – это некая переменная, обозначающая наше непонимание причин и самое причинности. То есть пустота, видимо, не пуста, она, скорее всего, есть лишь знак нашего непонимания. Пустота герменевтична. Она «запечатывает» истину, но, с другой стороны, дает ключи к пониманию

для избранных. Избранниками являются освоившие некоторую методологию, выучившие некий сакральный язык. Надо сказать, что для человека, ограниченного обыденным опытом, языки алхимии и математической логики в равной степени являются эзотерическими.

**§ 4. Философия имени с точки зрения философии семиотики.** Если семиосфера есть имя бытия, то философия семиосферы – это философия имени. Это напоминает нам об одноименной работе А. Ф. Лосева (77, с. 613 – 801). А. Ф. Лосев подчеркивает, что его философия имени рождалась практически самостоятельно, почти на пустом месте. Правда, он говорит, что в XIX в. были интересные концепции языка. Среди них он называет А. А. Потебню (традиция, восходящая к В. Гумбольдту). Далее к этой традиции А. Ф. Лосев не возвращается. В своей работе «Мысль и язык» (109) А. А. Потебня подробно излагает лингвофилософскую позицию В. Гумбольдта. (А. А. Потебня был и остается главным интерпретатором идей В. Гумбольдта на русской почве.) Надо сказать, что эта психологическая традиция рассматривает отношение языка к мысли (на чем мы останавливались ранее), но не к миру вещей. Ибо ясно, что психолога вещи сами по себе не интересуют; он даже не догадывается об их существовании. Г. Г. Шпет замечает, что В. Гумбольдт мировоззренчески и методологически чрезвычайно близок Гегелю. Он считает, что философия языка Гумбольдта (а именно Гумбольдта можно признать зачинателем философии языка) может органически, диалектически завершить гегелевскую диалектику. По Г. Г. Шпету, гумбольдтовская философия языка могла бы стать центральной проблемой гегелевской философии духа (183). Саморазвитие духа выражается в языке, понимаемом по-гумбольдтовски. Гумбольдт впервые в истории философской и лингвистической мысли отчетливо выразил мысль о креативной природе языка. Язык формирует мировоззрение. Язык, по Гумбольдту, способен поглащать субъект и объект в своей творческой стихии (29). Но Гумбольдт излишне психологизирует язык. Он не может

оторвать язык от психологических функций, от «живого» процесса мышления. Он не может представить себе, что язык может существовать как автономная, самодостаточная и независимая (от духа, мышления, психофизиологии) структура. Это методологически жестко отделяет немецкого философа-лингвиста от структуралистов. Г. Л. Тульчинский считает Гумбольдта основоположником глубокой семиотики – семиотики, включающей в себя метафизику. Думается, что все-таки в основании этой линии (глубокой семиотики – В. Гумбольдт, В. Вундт, А. Фосслер, В. Марти, М. М. Бахтин, Н. М. Бахтин, Г. Г. Шпет, П. А. Флоренский, Л. С. Выготский) (155, 113) лежит психологическая методологическая интенция, против которой мы решительно возражаем. Более конкретно, возражаем против психологического редукционизма – сведения языковых проблем к психологическим феноменам. Такое сведение неизбежно всегда, когда мы не мыслим язык вне «живого» общения, диалога, хотя бы и внутреннего. Мы можем освободиться от психологического редукционизма только в том случае, если будем способны мыслить язык как отчужденную (от человека, общества, духа, психики, тела) структуру, самоорганизующуюся по своим собственным законам. Язык – это прежде всего возможность общения, но не само общение. Язык является необходимым условием и основанием всякого общения, но не сводится к нему, неизмеримо богаче его. Лишь ничтожная доля языкового потенциала реализуется в живом человеческом общении. Скажем также и о том, что в общении осознается (субъектами коммуникации) очень малая смысловая доля говоримого. Высказывание всегда умнее говорящего и слушающего.

Тем не менее, позиции Гумбольдта и Гегеля действительно близки. Гегельянцем был и А. Ф. Лосев. Через Гегеля А. Ф. Лосев, по-видимому, методологически близок гумбольдтианству. (Не зря он обратил внимание на А. А. Потебню.) Неоднократно упоминая о своей близости к идеям неокантианства и феноменологии, А. Ф. Лосев подчеркивает свою глубокую приверженность диалектике в ее гегелевском изводе. На наш

взгляд, невозможно оторвать методологию от мировоззрения. Нельзя воспользоваться гегелевской методологией и в то же время не быть гегельянцем по духу. В этом смысле К. Маркс и марксисты деконструировали самое методологию Гегеля, «перевернули ее с ног на голову» (вместе с содержанием), подвергли ее своеобразной контринициации (по Р. Генону). Гегелевские законы диалектики в контексте марксизма-ленинизма, например, получили совершенно иное наполнение. В частности (уже у Ф. Энгельса в «Диалектике природы»), они вынуждены были коррелировать с конкретными результатами естественных наук, что противоречит идеалистической диалектике Гегеля. В этом смысле позиция А. Ф. Лосева представляется компромиссной, что особенно заметно в его «Дерзании духа» (78). Для нас идеи А. Ф. Лосева интересны не методологически, не концептуально, а тематически, ибо он делает предметом непосредственного рассмотрения соотношение имени и вещи.

Начнем с того, что слово и имя в сочинениях А. Ф. Лосева фигурируют как синонимы. Мы думаем, что это вполне допустимо. К тому же, априорно А. Ф. Лосев считает, что слово есть продукт мысли. Мы с этим не согласны, но оставим пока эту проблему в стороне. А. Ф. Лосев в «Философии имени» дает детальнейший анализ структуры имени, затем переходит к определениям имени. Начинает он с самого простого:

«Самое простое и общее определение слова, как ясно, есть то, что *слово, или имя, есть смысл, или понимаемая, разумеваемая сущность*» (77, с. 742).

Для А. Ф. Лосева слово не есть знак сущности, а сама сущность (с оговоркой *понимаемая*). Слово для него бытийно, а не конвенционально. Далее А. Ф. Лосев, усложняя, развивает свое определение:

«имя есть смысловое выражение, или энергия сущности предмета; или: имя есть смысловая энергия сущности предмета; *имя, слово, есть*

*символически-смысловая, умно-символическая энергия сущности»* (там же, с. 743).

Имя, по А. Ф. Лосеву, есть смысловое выражение, тогда как даже для структуралистов имя есть единство выражения и содержания. Получается, что онтолог А. Ф. Лосев, ограничивая имя выражением, представляет его как нечто бытийное. Структуралисты же, будучи конвенционалистами, включают и выражение и содержание в условную (квазибытийную) сферу. Если имя есть смысловая энергия сущности предмета, то содержанием имени является сама сущность предмета. В таком случае имя опять-таки сводится к означаемому, а означаемым является сущность предмета. Если согласиться с тем, что сущность (смысл) может быть сведена к понятию, то не будет существенной разницы между лосевской сущностью и сосюровским означаемым. Конечно, А. Ф. Лосев дает очень сложную многоуровневую картину сущности (смысла), в которой понятию отведена локальная роль. Понятие у А. Ф. Лосева есть одна из составляющих (наряду с суждением, определением, умозаключением, эпагогическим, грамматическим, риторическим и стилистическим моментами) смысла в модусе процесса и метода, закона меонального определения. Смысл в модусе процесса и метода А. Ф. Лосев называет также формально-логическим логосом, потенцией сущности. Кроме как о формально-логическом логосе, А. Ф. Лосев говорит о смысле в модусе явленной сущности, меонально-выраженном; смысле в модусе метода меонально-сущностного определения, эйдетиически-сущностном логосе, потенции внутри-сущностных фигурностей; смысле в модусе самостоятельно явленного лика, эйдосе. Здесь мы видим терминологическое нагромождение, но оно вполне охватывается сосюровским означаемым-понятием. Обобщая и схематизируя (и понимая понятие более широко), можно сказать, что для А. Ф. Лосева понятие является сущностью предмета. Наша позиция во многом определяется тем, что понятие мы считаем составляющей знака, а предмет – трансцендентным знаком.

А. Ф. Лосев продолжает усложнять определения:

«имя есть смысловая, выражающая (или понимаемая) энергия сущности, данная в модусе (или на степени) самосознания, или самоотнесенности (интеллигенции); или: *имя есть энергийно выраженная умно-символическая стихия мифа*» (там же).

Иначе можно сказать, что означающее (имя) есть энергия означаемого (понятия). Причем, само наличие имени свидетельствует о самосознании сущности (понятия). Это, конечно, чистое мифотворчество, причем во многом гегелевское мифотворчество. Правда, у Гегеля не было акцента на языке, на имени. А. Ф. Лосев и не скрывает мифологического характера своего философствования. С семиотической точки зрения здесь кажется неприемлемым то, что одно начало в знаке подчиняет себе другое. Имя является энергией сущности. Почему бы не наоборот? Мудрость структурно-семиотического философствования (которая вполне проявилась уже у Ф. де Соссюра) состоит в уповании на двуединство знака – означающего и означаемого. Ни одно из этих начал не порождает другого. Более того, нет никаких самостоятельных начал. Когда мы говорим о знаке, мы не говорим о чем-то самостоятельно существующем, мы мыслим нечто, чье существование возможно только при условии двуединства означающего и означаемого, выражения и содержания. Если мы принимаем эти условия, знак для нас (в данной прагматической ситуации) существует. Согласно А. Ф. Лосеву имя есть результат самосознания сущности, или смысла. (Смысл и сущность у А. Ф. Лосева – синонимы.) Значит, смысл может существовать вне выражения, вне имени, и только на степени самосознания он дает имя. Надо сказать, что смысл в лосевской интерпретации существенно не отличается от категории содержания у семиотиков и структуралистов. Конечно, со структуралистской позиции говорить о невыраженном содержании – абсурд. Философия имени А. Ф. Лосева – старый, классический идеализм, восходящий к средневековому реализму и платонизму. Таковым он

выглядит как на фоне структурализма, так и на фоне неокантианства и феноменологии. Мы бы сказали, что весь философский дискурс А. Ф. Лосева – последовательное, методичное развертывание идеалистического мифотворчества. В нем нет привкуса новизны, но есть прекрасный язык, богатейшая культурная традиция, восходящая к античности, и полное незнание Востока. «Имя есть энергийно выраженная умно-символическая стихия мифа» - прекрасный образчик философского языка, но совершенно неконструктивное высказывание. Вы можете себе представить символ вне имени, вне выражения? А А. Ф. Лосев говорит нам, что существует некая «умно-символическая стихия мифа», которая бытийствует вне языка, но может быть энергийно выражена в имени. Хотя совершенно ясно, что А. Ф. Лосев прекрасно понимал, что миф и символ вне языка, вне имени не существуют.

*«имя есть смысловая, выраженная (или разумеваемая) энергия сущности в модусе интеллигентной самосоотнесенности, данная как арена общения факта (меонизированного смысла) с эйдосом (смыслом в себе), или данная как смысловая встреча субъекта с его предметом; короче: имя есть энергийно выраженная умно-символическая стихия мифа, осмыслившая собою то или другое инобытие и тем приведшая его к встрече с самим собою; еще короче: имя есть энергийно выраженная умно-символическая и магическая стихия мифа»* (там же, с. 743 – 744).

Данное определение дополняется указанием на представленность имени как арены общения факта с эйдосом. Факт интерпретируется как меонизированный смысл, т. е. как смысл, ориентированный на *другое*, т. е. знак. Эйдос интерпретируется как самозамкнутый смысл, с чем совершенно невозможно согласиться. Сам А. Ф. Лосев определяет эйдос как смысл в модусе самостоятельно явленного лика. То, что А. Ф. Лосев называет фактом, на языках семиотики и логической семантики называется экстенциональной семантикой, или значением. (Мы это называем экстенциональным означаемым. Это, вообще говоря, псевдоозначаемое,

некий симулякр, вызванный к условному существованию проекцией настоящего (если в данной связи можно говорить о настоящести) означаемого (интенционала) на контекст.) Лосевский эйдос (в данном определении) – интенциональная семантика, смысл (в смысле Г. Фреге). (У нас это – интенциональное означаемое, или просто означаемое.) Получается, что имя – это встреча интенционала и экстенционала. А как же означающее? Имя лишается выражения. Между тем А. Ф. Лосев относит фонему, например, к меону в модусе осмысления. Мы, конечно, можем вписать фонему в факт, но для этого слишком мало оснований. Естественно, и в фонеме и в семеме есть направленность на другое, и благодаря этому мы можем их обобщить. Идя вслед за А. Ф. Лосевым, мы могли бы предположить, что возможен некий смысл в себе (что для семиотики неприемлемо). Но если возможна встреча смысла в себе с фактом, значит этот самосмысл также меонизирован, направлен на иное, на факт. Следовательно, он не является самозамкнутым и сущностно не отличается от факта. А. Ф. Лосев также говорит о том, что встреча факта с эйдосом – то же самое, что встреча субъекта с предметом. Очевидно, что предмет отождествляется с эйдосом. Неужели субъект приравнивается к факту? Давая заключительные определения имени, А. Ф. Лосев говорит нам о том, что имя (слово) есть некоторое мифологическое языковое выражение, осмыслившее иное и тем приведшее его к встрече с собой. Субъект здесь не занимает ровно никакого места. Все это очень напоминает постмодернистские рассуждения о плавающих означающих. Ясно, что А. Ф. Лосев очень далек от таких позиций. Философ строит сложные феноменолого-гегельянские основания и выводит из них мифопоэтические умозаключения, противоречащие исходной парадигме.

Мы отнюдь не ставили перед собой цели обнаружить противоречия в философствовании А. Ф. Лосева. Этих противоречий, по нашему мнению, нет. Надо всегда идти от текста – философского или художественного. Надо принимать текст таким, каков он есть. Мы говорим о некритическом

отношении к тексту. Текст сам учреждает правила (своей формой), по которым существует. Если у читателя (или критика) текста что-то «не связывается», тем хуже для читателя. Желательно принимать на веру парадигматику текста. Мы считаем это обязательным условием понимания. Порочно исходить из возможности ошибочности дискурса. Хотя играть в критику можно и вполне пристойно.

По существу А. Ф. Лосев все время говорит о встрече имени с иным, субъекта с предметом. Мы считаем, что такая встреча невозможна. Имена контактируют только с именами. Иное для имени – это внесемиозис. Имя обречено на вечное коловращение в семиотическом пространстве и к предмету, к вещи выйти не может. Семиосфера сама есть большое имя. Субъект также никогда не встречается с предметами, а только с их описаниями, именами. Мы можем предположить, что возможна встреча с предметом в медитации, но в медитации нет субъекта, нет личности. Есть нечто, осознавшее себя вселенским (Атман есть Брахман).

В работе «Вещь и имя» (там же, с. 802 – 880) А. Ф. Лосев рассматривает различные философские парадигмы отношения между именем и вещью.

**Вещь существует, но явления и, следовательно, имени ее не существует.**

А. Ф. Лосев не уделяет этой версии существенного внимания, ибо она противоречит обыденному опыту. Нам кажется, что, наоборот, бытие вещей можно лишь предполагать, с именами же мы имеем дело непосредственно.

**Явление и, следовательно, имя существует, но сущность, вещь не существует.**

А. Ф. Лосев очень образно и ярко ругает такое направление мысли, сводя его к позитивизму, который объявляется болезнью философии. Это – довольно распространенная и по сей час точка зрения. Как правило, она крайне примитивно толкуется. Вообще, аналитическую и лингвистическую философии можно мыслить как развитие средневекового номинализма. Но англосаксонская (и венская) позитивистская традиции остановились и законсервировались, не пойдя далее теории речевых актов. А вот французско-русская структуралистская линия пошла гораздо дальше. Это и женевская лингвистическая школа (Ф. де Соссюр и его ученики), и московский, и пражский лингвистические кружки, и ОПОЯЗ, и французский структурализм (К. Леви-Строс и его последователи), и тартуско-московская школа, и постструктурализм (Ж. Деррида и др.). И с этих позиций весьма примитивными выглядят лосевские представления об имени. Это можно сказать и о современниках А. Ф. Лосева. Г. Шпет, Р. Якобсон, В. Пропп в 1920-е гг. глубже понимали имя. То же можно сказать и о символистах, хотя это уже совсем другое направление мысли. Если позитивизм витгенштейновского толка стремится либо конструировать искусственный язык, снимая тем самым все философские псевдопроблемы, либо разъяснять обыденный язык, то структурализм путем структурного анализа текста (а других путей к пониманию просто не существует) реконструирует структурный инвариант имени. В качестве имени здесь могут выступать имя собственное, художественный текст, культура, семиосфера.

Если приложить структуралистскую методологию к философии, то можно сказать, что философия – это не что иное, как система (не совокупность) философских текстов, имеющих свои лингвистические и литературные характеристики. Философия – это не то, о чем или что говорится в философских текстах, это – сама языковая плоть этих текстов. Идеи мыслителя неотделимы от его грамматики, стилистики и, если хотите, поэтики. Философский текст – некоторая модель мира, и в

формировании этой модели равным образом участвуют и сюжет, и композиция, и образность, и концептуальность, и грамматика с фонетикой. Философская концепция, идея неотделима от дискурсивности философского произведения. Нельзя отделять взгляды философа от языка, на котором эти взгляды изложены. Точнее, эти самые взгляды органично вытекают из языка философствования.

Философствовать со структуралистской точки зрения – значит подвергнуть философский текст структурному анализу. В результате этого анализа рождается новое философствование. А как же быть с подлинно креативным философствованием? Здесь структурализм скромно замолкает. Зато недавно возникший концептивизм (М. Эпштейн) предлагает новые неожиданные возможности философского творчества.

Структурализм как философия оперирует только с именами. Кажется, что в структурализме номинализм (как всегда существовавшая философия имени) достигает своего акмэ. В структурализме нет ссылок на вещи, предметность, он не нуждается в рабских верификациях. Но структурализм был разрушен изнутри, он самодеконструировался. Такие адепты структурализма, как М. Фуко, Р. Барт и др. стали постструктуралистами. Пожалуй, только К. Леви-Строс и А.-Ж. Греймас остались верны структуралистской методологии. Структурализм представлял собой холистическое мировоззрение. Была вера в единство метода, в устойчивые структурные инварианты, а у Ю. М. Лотмана – в единое семиотическое пространство. Постструктуралисты продолжали манипулировать именами, но уже с позиций ничем не контролируемой множественности. Постструктуралисты (они же деконструктивисты) настаивали на фрагментарности, изначальной противоречивости, аморфности, симулякрности культуры. Главная задача постструктурализма (постмодернизма) – неумолимая критика логоцентризма. Главное обвинение, бросаемое деконструктивистами западной культуре, - тот же логоцентризм, или даже фаллологоцентризм.

Причем с постструктуралистских позиций именно структурализм выглядит апогеем логоцентризма, т. е. то, с чего начинали сами критики логоцентризма. Такая критика, кстати, обнажает внутреннюю противоречивость самого постструктурализма, ибо любая критика в высшей степени логоцентрична. Критическое мышление, аксиология, конечно же, имеют логоцентрический (или даже фаллологоцентрический) характер. В постмодернизме западная культура обнажила ненависть к собственной плоти, причем эта ненависть имеет показной, истерический характер, за ней скрывается все тот же нарциссизм. В постмодернизме номинализм, похоже, исчерпал свои ресурсы. Но зато в нем игра именами (куда там попали языковые игры Л. Витгенштейна) достигла таких виртуозности, поэтического мастерства и многозначности, что не жаль структурализма, потерпевшего методологическое фиаско. Отечественный структурализм, кстати сказать, удерживает очень прочные позиции, особенно это видно на примере Вяч. Вс. Иванова – одного из самых значительных ученых XX века. Так что огульное обвинение «позитивизма» А. Ф. Лосевым сегодня выглядит, мягко говоря, не актуальным.

**Вещь, сущность вещи существует, и явление, имя вещи тоже существует, но между ними лежит непроходимая и ничем не заполняемая бездна.**

Здесь А. Ф. Лосев нелестно говорит о Канте. Гораздо более благосклонно он отзывается о неокантианстве (марбургской школе) и феноменологии Э. Гуссерля. Можно сказать, что А. Ф. Лосев чтит неокантианство и феноменологию, находя в них больше общего, чем различного, но все же указывает на недостаточность их метода. Попросту говоря, А. Ф. Лосев упрекает неокантианцев и феноменологов в том, что они закрывают глаза на вещи.

**Сущность (вещь) есть, и явление, и имя, тоже есть, и явление сущности, имя вещи, есть проявление сущности и вещи.**

Это и есть лосевский тезис. Это, конечно же, самое простое решение проблемы. Не надо писать философский трактат, чтобы прийти к такому заключению. Оно доступно и обыденному сознанию. Для семиотики в этом также нет ничего удивительного. Ф. де Соссюр отталкивается именно от такого понимания имени, объясняя устройство знака. Разница в том, что швейцарский лингвист говорит о том, что имя есть проявление не вещи, а понятия о вещи. На наш взгляд, это гораздо более глубокая постановка вопроса. Мы можем переформулировать лосевское определение на языке семиотики: означающее (имя) есть выражение означаемого (вещи). Для теории знаковых систем это – рабочая формулировка. Здесь нет никакого откровения.

Для философии А. Ф. Лосева характерно то, что он объединяет явление и имя. Если есть явление вещи, стало быть, есть и имя вещи. Именование вытекает из явленности. А разве не может быть явления без имени? Вопрос этот очень сложный. С некоторых позиций явление уже есть имя. Явление есть образ, а образ есть иконический знак, а любой знак можно рассматривать в качестве имени. Мы уже говорили о том, что изображение и вообще восприятие вещи в значительной степени обусловлено языком. Всегда надо иметь в виду, что воспринимает вещь говорящий человек (субъект, сознание которого «закабалено» языком).

Мы думаем, что имя есть, и вещь есть, но имя не есть проявление вещи. Имя как знак включает в себя означающее (звукообраз, написание) и означаемое (понятие). Вещь трансцендентна имени. То, что А. Ф. Лосев называет вещью, на самом деле является понятием о вещи. Вещь как таковую невозможно себе представить. Вещь как таковая трансцендентна понятию о вещи. Понятие так же текстуально, как и означающее.

Звукокомплекс «волк» имеет своим означаемым не реальное животное, а определенный таксон, зоологический, фаунистический род, описание, данное в многочисленных систематиках, классификациях, определителях, атласах и учебниках. Это все – тексты. Если мы встречаем в лесу волка, мы соотносим его внешний вид с известными нам описаниями, мы смотрим на него сквозь призму этих описаний. Реального животного мы не видим. Нам невозможно себе представить, как видел волка первобытный охотник. Мы можем только сказать, что он видел совершенно иное животное. Но и он тоже соотносил увиденное с некоторыми описаниями, почерпнутыми из мифологии, тотемизма, шаманизма, с рисунками, скульптурными изображениями, с танцевальной и боевой техникой, с каким-нибудь охотничьим кодексом и пр. Все это обуславливает и семиотизирует не в меньшей степени, чем научная классификация.

А. Ф. Лосев очень высоко оценивал «Философию символических форм» Э. Кассирера (62 – 64). Хотя и поверял ее диалектикой. Мы также полагаем, что труд Э. Кассирера, может быть, - высшее достижение западного философствования. Но там не ставится остро и непосредственно проблема соотношения имени и вещи, как это имеет место в философии А. Ф. Лосева (в этом его великая заслуга). Коренное отличие метафизики имени (языка) Э. Кассирера от таковой А. Ф. Лосева состоит в том, что имя провозглашается выражением духа, а не вещи (как у А. Ф. Лосева). Мы же полагаем, что дух и вещь равно трансцендентны имени (языку). Семиосфера есть пространство, отчужденное как от мира духа, так и от мира вещей. Именно потому, что семиосфера есть пространство, а дух и вещь непространственны. Пространство создается и задается языком. Пространство образуется как различие между означающим и означаемым. Различие, семантическое по своей природе, порождает представление о расстоянии. Расстояние как концепт содержит в себе возможности мерности, измерения, соизмеримости, масштаба и пр. Так семантика языка

порождает эйдос пространства, а грамматика тщательно разрабатывает его параметры.

Как же соотносятся дух и вещь? Мы не сможем останавливаться на этой проблеме долго, так как ставили перед нашим исследованием несколько другие задачи. Можем лишь обозначить свое отношение к этой трансцендентной языку сфере. Вещь есть то, что полагается я отличным от себя. Это отличие вещи от я – результат обусловленности я языком, знаковостью. Освобождение я от власти языка (*мукти*) ведет к осознанию я своего единства со множеством вещей, понимаемых теперь как одна вещь, как вселенское Я.

Надо также сказать буквально несколько слов о феноменологии Гуссерля, которой А. Ф. Лосев также выказывает почтение. Имя (язык) не является непосредственным предметом феноменологического анализа. Язык явно вторичен по отношению к явленности предмета в сознании. В любом случае, если имя и рассматривается, то как феномен «чистого сознания». Мы же настаиваем на том, что язык есть отчужденная от сознания структура. Феноменологическая утопия зиждется на том, что представляется возможным редуцировать и описывать «опыт чистого сознания». Сознание в его чистом виде недоступно прежде всего для нас, «мыслящих субъектов». Мы отгорожены от собственного сознания «заслонкой языка». Язык не позволяет увидеть нам самих себя. Все то, что называется феноменологической редукцией, интенциональностью и ее описаниями – не более чем языковые структуры, череда лингвистических трансформаций. Великое самообольщение – полагать, что мы можем наблюдать сознание как оно есть и тем более его описывать. Даже если рассуждать с позиций строгого феноменологизма – как только появляется методологическая установка редукции и описания, о чистом сознании не может быть и речи. Относительно естественный поток сознания изменяется неузнаваемым образом, когда он вступает в область саморефлексии, не говоря уж о самоизучении и самоописании. Это

напоминает ситуацию, как если бы энтомолог уселся в муравейник и стал изучать его структуру. Наверное, сегодня уже излишне напоминать, что любое описание работает как самостоятельный дискурс и представляет собой сильнейшую трансформацию объекта описания. Сознание почти фатально обусловлено языком. Язык же как структура внеположен сознанию. Мы же можем сказать, что государство внеположно сознанию. То же самое и с языком. Язык – это не психологическая, не ментальная, а социальная структура. Язык вместе с тем и причина социума. Власть языка над сознанием тотальна, можно даже сказать, тоталитарна, и она не предоставляет ни малейшей возможности феноменологам свободно наблюдать и описывать чистое сознание. Это – просто еще одна изысканная языковая игра. Нам представляется, что чистое сознание – это сознание, очищенное от дискурсивности, но методологических подступов для говорения об этом западная философия не имеет и не будет иметь в силу ее логоцентризма, совершенно справедливо обнаруженного постструктуралистами. Другое дело, что сам постструктурализм – деконструктивизм – постмодернизм в такой же степени логоцентричен. Единственно плодотворный шаг в направлении постижения чистого сознания (а это и есть самопознание) нам видится в обращении к традиционной брахманической философии и современным ее вариантам. Философия йоги видится в этом ряду наиболее действенной. Эта мысль может показаться глупой, но нам кажется, что если бы феноменолог осознал свою методологическую беспомощность и обратился к «Йога-сутрам» Патанджали, это могло бы принести удивительные результаты.

Мы считаем, что есть еще один (как минимум) вариант соотношения вещи и имени, не упомянутый А. Ф. Лосевым. **Вещь существует, и имя существует, и бездна между ними разверзнута, но бездна эта преодолима.** И существует множество путей ее преодоления. Мы уже говорили об этом. Повторим вкратце. Какие-то ключи содержатся в самой семиосфере. Имеются в виду ключи к преодолению семиозиса,

трансцендированию семиотического пространства, выхода к непосредственному видению вещей, предметности и, что то же самое, самосознанию. Наиболее яркий пример – остранение, деконструкция. Как соотносятся между собой остранение и деконструкция? С какой-то точки зрения – это синонимы. Можно рассматривать деконструкцию как первую фазу остранения. Если к деконструкции относиться строго методологически, как к синтезу деструкции и реконструкции, она представляет собой вполне рациональную, логоцентрическую операцию и не интересует нас в данной связи. Если же ее толковать расширительно, мировоззренчески, она указывает в первую очередь на демонтаж самоидентификации. Отсюда выходы к психопатологии, творчеству, вере, игре, пресловутым измененным состояниям сознания, трюкам виртуалистики и некоторым другим социально-личностным трансформациям. В этом смысле остранение и деконструкция дополняют друг друга. Деконструированный субъект остраненно смотрит на мир. Остранение ломает парадигматику семиосферы, в ней образуются бреши, через которые можно выйти к чистой предметности (или к самому себе). Такой способ довольно распространен, но он грешит фрагментарностью, кратковременностью, патологией. Но благодаря этим мимолетным прорывам к трансцендентному семиотическое пространство наполнено неоднозначным, символическим (в мифопоэтическом смысле), таинственным. Наличие таинственных смыслов в семиосфере является мощнейшим стимулом для творчества, источником вдохновения и энтузиазма.

Другой путь является, по-видимому, противоположностью первого. Речь идет о преодолении семиосферы верой. Абсолютная вера в некий текст (в основании веры всегда находится какой-либо сакральный текст) превращает его из дискурсивной условности в подлинную вещь. Мы уже говорили о том, что вера в парадигматику текста является условием его понимания. Мы очень редко принимаем на веру какое-либо высказывание.

Мы практически всегда сомневаемся. В этом проявляется суетливость нашего ума, препятствующая пониманию вещей. Искренне же верующий человек обожествляет, одухотворяет, сакрализует своей верой текст, сводя на нет его условность, конвенциональность, коммуникативность, семиотичность. Вера в условность уничтожает самое условность, преобразая ее в подлинность.

Видимо, возможно создание условий для трансцендирования семиосферы свыше, т. е. со стороны внесемиосферы, чистой реальности, бытия как такового. Вторжение внесемиотического в семиотическое может восприниматься с точки зрения семиотизированного субъекта как мистическое, чудесное, трансцендентальное, откровение, просветление. Такое вторжение всегда будет выглядеть немотивированным для обусловленного субъекта. Это – своего рода божественный произвол, игра провидения.

Возможна и встреча двух интенций – семиосферной и внесемиосферной. Имеется в виду, что при определенных условиях в некоторой личности или некотором тексте может произойти встреча двух сил, двух возможностей – острабяюще-деконструктивной силы самой семиосферы и внесемиотического дара. Такая встреча двух сил происходит в сознании йогина, когда он достигает состояния *самадхи*. Такая же встреча происходит в сакральном тексте, освещенном комментариями истинного учителя и пониманием искреннего ученика.

По идее, любой религиозный обряд должен быть прорывом во внесемиотическое. Может быть, так оно всегда и происходит, просто мы этого, как правило, не замечаем, ибо тотально обусловлены семиозисом. То же может быть сказано и о праздниках. Состояние радости (не всегда проявляющееся), имманентно присущее празднику, может быть выражением торжества безусловного над условным, истинного над семиотическим. Праздник, как правило, восходит к религиозному ритуалу.

И даже атеистический праздник наследует ту или иную религиозную парадигматику.

Трансцендирование семиозиса – это всегда нарушение нормы (социальной, языковой, психической и т. д.) и приобщение к Норме. Великая Норма – это мера самой реальности, незапятнанной конвенциями, коммуникациями и т. д. Мы верим в то, что представление о Норме бережно охраняется в различных религиозных традициях, восходящих к Традиции, сделавшей возможной институциализацию веры в профаническом социуме.

Но как изначально могла возникнуть связь вещи и имени? Сама постановка вопроса о начале начал – дань логоцентризму. И все-таки. Мы знаем о символистских корреспонденциях, соответствиях, восходящих к Ш. Бодлеру. Известно, что о корреспонденциях писал и Э. По, оказавший большое влияние на Бодлера. Об этом пишет М. Ямпольский (201). Но он почему-то возводит принцип корреспонденций у Бодлера и По к Э. Сведенборгу. Несомненно, в мистическом творчестве Сведенборга, так же как и у Я. Беме, и у Р. Штейнера, корреспонденции играют огромную роль. Но гораздо более близкий и органичный источник для Ш. Бодлера – французский оккультизм XIX в., центральной фигурой которого являлся Э. Леви. Кстати, судя по всему, французский оккультизм оказал существенное влияние и на Ф. де Соссюра. Дело в том, что в сочинениях Э. Леви, Ст. де Гюайта, О. Вирта, Папюса (а в России в работах Г. О. М. и В. Шмакова) и др. уже содержится структуралистская методология в разработанном виде. В этих работах нейтрализуются бинарные оппозиции (к чему Н. С. Трубецкой приходит много позже), реконструируются структурные инварианты, выдаются глубокие мифопоэтические интерпретации, ведутся штудии в областях нарратологии и интертекстуальности. Конечно, все это возникло не во Франции XIX в. (период так называемого оккультного Возрождения), а в архаические времена. По крайней мере можно проследить эту традицию до

пифагореизма и каббалы. Но начиная с Э. Леви можно говорить о концептуально-методологическом синтезе и общедоступности западной оккультной традиции. Позже начнется профанация и эклектика англосаксонского толка (А. Кроули). Для непредубежденного исследователя ясно, что методология оккультной теории была перенесена структуралистами на язык. Затем, более поздними структуралистами эта же методология была перенесена на исследования искусства, литературы, культуры в целом; ею была захвачена вся гуманитаристика. Потом эта методология была деконструирована постструктуралистами. Надо заметить, что главный деконструктор западной культурной традиции (логоцентризма) Ж. Деррида испытал серьезное влияние Э. Левинаса – прекрасного специалиста в области мистического иудаизма. Сам Деррида испытывал интерес к каббале в связи с грамматологическими изысканиями. Мы хотим сказать, что деконструкция интересующей нас методологии (так называемый оккультный структурализм) совершалась во многом по правилам западной эзотерической традиции. Органическая совместимость структурализма и оккультизма хорошо видна на примере научного и художественного творчества У. Эко – семиотика, медиевиста, посмодерниста и прекрасного знатока западной оккультной традиции. Лучший тому пример – «Маятник Фуко».

Но вернемся к символистам. В теории корреспонденций (Э. Леви, Э. По, Ш. Бодлер) основное – отношения сопричастности между эквивалентами герметических символов. В даосской символогии у *син* существует связь между иероглифом *ли*, огнем, тигром, востоком... Какова связь этих предметов или знаков между собой? Всем хорошо известен даосский символ *тай цзи* («великий предел»), представляющий взаимодействие *ян* и *инь*, активного и пассивного начал мироздания. То, что обозначается иероглифом *ян*, означает активность, внешнее, свет, мужчину, небо, солнце, день, жизнь, нечет, непрерывность и т. п. *Инь* соответствует пассивности, внутреннему, тьме, женщине, земле, луне,

ночи, смерти, чету, дискретности и т. п. Что объединяет члены рядов *ян* и *инь*? Транссемические отношения. Что образует транссемику? С точки зрения так называемого мифологического мышления существует некая большая сущность, универсалия, которую можно назвать, например, *ян*. В мире небесных светил эта сущность проявляется как солнце, в мире людей – как мужчина, в мире суточных циклов – как день и т. п. В мире знаков эта сущность репрезентируется как иероглиф *ян*, как непрерывная линия, как нечетное число. Но если *ян*, линия, нечетное число обозначают некоторую сущность, то и солнце, и день, и небо, и жизнь также являются знаками этой сущности. Существует ли эта сущность помимо своих обозначений? Думается, что нет. Тело сущности и состоит из всех этих явлений – солнца, дня, жизни, света, соответствующих им слов на различных языках...

Цветок, например, можно рассматривать как знак некоторой сущности. Знаками этой же сущности являются также определенные форма, аромат, визуальный образ, слово, связанные в нашем сознании с цветком. Но сущность цветка не существует помимо этих своих выражений, репрезентаций – формы, запаха, цвета, слова и т. д. Тело цветка как сущности слагается из этих репрезентаций. Между различными репрезентациями одной сущности также существует знаковая, символическая связь. Слово «цветок» точно так же входит в сущность цветка, как и его аромат.

Конечно, можно сказать, что все это – чистая мифопоэтика и к философии никакого отношения не имеет. С естественнонаучной точки зрения в природе существует какое-то растение, имеющее определенные объективные признаки, которому специалисты дают конкретное наименование. Как правило, есть и народное, профанное имя. Но, во всяком случае, в феноменологии сознания зрительный образ цветка, его аромат, слово «цветок», несомненно, образуют единый ряд, некую парадигму – своего рода синонимический ряд феноменов сознания. И мы

имеем полное основание говорить о том, что этот синонимический ряд представляет собой не просто взаимосвязанность концептов, а некоторую большую сущность, некоторый смысловой организм. Принципиальным здесь является целостность цветка как феномена сознания, которая репрезентируется в зрительном образе, аромообразе, слове «цветок» и т. д. Представим себе схематически сознание в виде книги, страницы в которой соответствуют различным «каталогам мышления» - на одной странице располагаются зрительные образы, на другой – звукообразы и т. д., на некоторой странице – слова, на некоторой – геометрические фигуры, на других – цвета, числа и т. п. И вот, допустим, книга прошивается насквозь некоей нитью, которая соединяет между собой разные изображения на разных страницах. Эта нить и есть интересующий нас парадигматический феномен сознания, условным знаком которого может быть любой «прошитый» эйдолон. Одним из них, к примеру, является слово «цветок».

Сравнение сознания с книгой не случайно. Здесь важен концептуальный образ сознания как текста (во всех разнообразных значениях этого слова). То, что изображено на разных страницах этой книги – является знаками (не только слова). Зрительные, звуковые, обонятельные, тактильные, вкусовые образы – такие же знаки, как и языковые. Разумеется, все они имеют свою специфику. Но главное – все они суть единства означающего, значения и означаемого. Все же мы полагаем, что условные знаки в феноменологической данности сознания решительно доминируют над иконическими. Отграниченность того или иного изобразительного знака задается языковыми условностями.

Феноменология сознания имеет языковой характер. Но сама дискурсивность сознания задается параметрами, внеположными сознанию. И в этом смысле ни о какой феноменологической редукции не может быть и речи. Сознание спроецировано на языковой потенциал, внеположный сознанию. Конечно, не только на потенциал, но и на наличие. Доказывать, что язык наличествует вполне независимо от сознания, нет никакой

необходимости. Это и так ясно. Основным здесь является то, что язык – и условие, и средство, и инициатор коммуникации. Языковая инициатива заключается прежде всего в многозначности. Слово, текст всегда умнее, многозначнее разовой интерпретации адресанта и адресата. Язык своей полисемией провоцирует на постоянное возобновление интерпретаций одного и того же. Причем это одно и то же – лишь целевая логоцентрическая установка мыслящего индивида, интенция его дискурсивного сознания.

Человек постоянно интерпретирует одно и то же – свою собственную экзистенциальную пустоту. Природа не терпит пустоты, и вот «мыслящий тростник» спешит наполнить свою пустотность языковой многозначностью. Антропологическая пустота – это прежде всего то, что человек себе приписывает. Человек, определяя свою сущность, неизменно приписывает себе качества, которыми не обладает. Он обрастает симулякрами, принимая их за себя. Он черпает вдохновение в этой лжи. Адресант пытается компенсировать собственную пустоту пустотой адресата. Итак, условие коммуникации не может быть имманентно сознанию. Общение объединяет субъектов общения. Общение возможно на языковом базисе. Язык – поле коммуникативных возможностей. Интерсубъективность, общение дискурсивных сознаний возможно на основе языковой структуры, внеположной сознанию. Для того чтобы выполнять свою функцию, язык должен быть качественно отличен от сознания. Он не может быть сведен к феноменологической данности сознания. Он всегда – нечто внешнее, чуждое сознанию. Адресанту и адресату необходимо проецировать свои высказывания на внешнюю структуру, коей является язык. Объединение в общении возможно только на основе структуры, внешней по отношению к субъектам общения. Язык чужероден сознанию. Сознание обусловлено языком. Вопрос в том – является ли язык отчужденным продуктом сознания, или он есть нечто изначально независимое от деятельности сознания?

Мы можем только строить гипотезы на сей счет. Язык как продукт сознания – штамп научной мысли; на этом положении останавливаться не стоит. Можно ли с чувством эпистемологического удовлетворения говорить об изначальной чужеродности языка сознанию? В синхроническом аспекте язык всегда функционирует как структура, внешняя по отношению к сознанию. Все теории о происхождении языка в современном научном сообществе рассматриваются как псевдонаучные. Не будем умножать количество псевдонаучных теорий. Для религиозного сознания характерна теория божественного происхождения языка. В таком контексте язык опять-таки предстает как нечто внешнее сознанию. (Говоря о сознании, мы имеем в виду человеческое сознание.) Способность к означиванию уже есть владение языком в наиболее широком смысле этого слова. Означивание всегда имеет место, когда нечто в этом мире осознается как внешнее по отношению к я. Внешний мир в этом случае выступает как универсальное означаемое, внутренний – как универсальное означающее. Человек в этом смысле действует как человек означающий. Интуитивно предполагается, что означаемое находится во внешнем мире, а означающее моделируется в мире внутреннем (или во внутреннем мире решается, какой из объектов внешнего мира будет выступать в качестве означающего). Мы помним о том, что означаемое относится к знаку, входит в его структуру. Мир, воспринимаемый как мир внешний, уже является для воспринимающего знаковой системой, знаком, а, следовательно, и языком. Мир есть язык, текст, книга. Причем не в метафорическом смысле. Но и человека бытийствующего следует отличать от человека означающего. Внутренний мир человека мыслим только в оппозиции к внешнему миру. Человек означающий также вовлекается в знаковую структуру. Человек в такой мере является знаком, в какой он противопоставляется внешнему. Человек как внутренний мир, как субъект познания суть знак, точнее, универсальное означающее. Но человек означающий не есть еще весь человек. Сокровенный бытийствующий

человек существует по ту сторону знаковости. Подлинное человеческое *я*, не обусловленное языком, не противопоставляется внешнему миру и не отождествляется с внутренним. *Я* трансцендентно внутреннему и внешнему.

Реальный человек формируется в силу осознания фиктивности образа себя как человека означающего, дающего имена вещам и явлениям. Человек есть возможность по ту сторону семиотического пространства.

**§ 5. Экзистенция и семиосфера.** Человек находится во власти языка. Сознание закодировано грамматическими (грамматологическими) структурами. Языковая модель мира находится в конфликте с другими дискурсивными практиками, которые также суть языки. Так, например, естественнонаучная картина мира постоянно конфликтует с естественной языковой. В биологии растения и животные относятся к разным царствам живых организмов, но их объединяет понятие витальности; они в равной степени живые. В естественном языке нет общего признака, на основании которого растения и животные могли бы объединяться. Имена, обозначающие людей и животных, характеризуются категорией одушевленности, а имена, обозначающие растения и неживые предметы – неодушевленности. В данном случае одушевленность в языке эквивалентна жизни в научной картине мира. Для человеческого сознания и поведения обыденный язык ближе, чем научные представления. Поэтому в среднем для человека естественным является отношение к растениям как к неживым образованиям. Вспомним, что агрессивное поведение по отношению к животным обычно расценивается как жестокость. С другой стороны, мы часто можем наблюдать, как человек срывает и грызет травинку, собирает цветы и т. п. – и все это выглядит совершенно невинно, часто вызывает положительные эмоции и уж никак не отдает жестокостью. И это именно потому, что мы не воспринимаем растения в качестве проявления жизни, хотя и знаем о том, что они живые. А не воспринимаем мы их в качестве живых потому, что в языке, на котором мы говорим, над

растениями довлеет категория неодушевленности. Язык определяет наше сознание. Обыденный язык самым непосредственным образом делает это. Другие дискурсивные практики, такие, как наука, искусство, философия, религия, мифология и т. д. (вторичные моделирующие системы), наслаиваются на естественнаязыковую основу и вступают с ней в конфликт. Возникает система жестких противоречий. Можно предположить, что этот конфликт (между структурами соотнесенных языков) является источником развития личности, общества, самого языка или что-нибудь подобное в духе логоцентристской телеологии. Мы же предполагаем, что структурные конфликты между языками семиосферы, способствуя многообразию и эстетике знаковых миров (мира), являются источником глубинного психологического дискомфорта человека (человечества). Человек вынужден ориентироваться сразу на несколько дискурсов, картин мира, возможных миров, познавательно-коммуникативных моделей. Все эти модели противоречат друг другу. Это ведет к глубинному структурному рассогласованию мировоззрения и психики. Такое рассогласование тем глубже, чем шире охват психикой и интеллектом различных дискурсивных систем, различных языков культуры. Чем большим количеством языков культуры владеет человек (и чем лучше он ими владеет), тем серьезнее внутриличностный конфликт. В сознании человека должны постоянно работать механизмы, сглаживающие структурные расхождения и противоречия между разными дискурсами. Все это, видимо, находит выражение в многообразных симптомах, интерпретируемых в современной социально-медицинской парадигме как психопатологические.

Представим себе верующего человека (например, христианина), работающего в сфере науки и/или образования, увлекающегося искусством, любящего природу, доброжелательно относящегося к другим верованиям как религиозного, так и оккультно-эзотерического толка. Причем речь идет не о человеке, поверхностно знакомом с названными

дискурсами, а о разбирающемся в существе дела и видящем границы и сущностные отличия возможных миров, которые он принимает. Сознание такого человека сориентировано на множество разнообразных кодов, из которого, конечно же, не вытекает единое стройное мировоззрение. Но это и не эклектика (как в случае поверхностного знакомства с различными культурными кодами, хотя и эклектика дисгармонична), а трагическое противостояние различных интенций личности. Это противостояние не находит разрешения в катарсисе, так как кульминация и конец этой пьесы постоянно откладываются.

Восточные религиозно-мистические учения (и практики) йогического типа развивают (и апробируют) идею обретения гармонии через разотождествление сознания (атмана) с феноменальностью. Чистое я разотождествляется с феноменологической данностью сознания. Это, на наш взгляд, и есть трансцендирование семиозиса. О методах такого трансцендирования говорится в таких трактатах, как «Бхагавад-гита», «Йога-сутра», «Веданта-сутра», «Хатха-йога прадипика» и др. Но, как говорит традиция, путь освобождения невозможен без учителя, гуру.

Возможен ли светский, внеконфессиональный путь обретения гармонии? Мы не можем утвердительно ответить на этот вопрос. Но мы можем предположить, что первый шаг на пути к гармонии – приятие знаковости. Приятие ее тотального характера. Феноменологическая данность сознания имеет целиком знаковый характер. Мы не можем ничего помыслить, ничего представить вне знаковости. Это потому, что мы владеем языком (языками). И это потому, что язык владеет нами. Я создается языком. В возможном мире, формируемом языком, я управляет языковыми отношениями. Язык творит мир, в котором я творит язык. Если человек согласится с тем, что его сознание имеет тотально знаковый характер (а, следовательно, и мир, данный сознанию, также имеет знаковый характер), у него будет шанс преодолеть, трансцендировать эту знаковость. Трансцендирование семиозиса начинается с самосознания.

Самосознание начинается с приятия семиозиса, с приятия себя как фрагмента семиозиса. В процессе приятия себя как семиотической машины формируется я, признающее эту обусловленность, и потому отличное от нее. Для того чтобы согласиться с обусловленностью, надо быть (в гамлетовском смысле). Я, не осознающее своей знаковой тотальности, полностью поглощено этой тотальностью. Я, принимающее свою семиотичность как должное, начинает просыпаться от знаковой мары. Акт согласия с обусловленностью и есть начало пробуждения к необусловленному бытию. Семиотическое животное, осознавшее свою семиотичность, уже является чем-то большим, чем просто семиотическим животным. Еще раз скажем о том, что для того, чтобы соглашаться, надо быть, а не означать или коммуницировать. Соглашаться с условиями – значит быть отличным от этих условий. Означающий же или коммуницирующий субъект есть лишь блуждающий интертекстуальный фрагмент, «осколок разбитого зеркала семиосферы» (по Андерсену). Он есть, поскольку его нет. Чтобы общаться, надо не быть, то есть надо быть неосознанно обусловленным ситуацией общения. Это совсем не плохо. Это – очень интересно и привлекательно. Но свободным экзистенциальным выбором немногих может быть аскеза, уход от коммуникации. Это не означает избегания общения. Мы имеем в виду психологическую операцию разотождествления с образом адресата/адресанта, то есть субъекта говорения/слушания. (Это напоминает очуждение в театре Брехта.) Мы должны понять, что не мы говорим (слушаем), а язык говорит нами, через нас. Вместе с тем мы должны понимать, что язык не бытиен, а как бы бытиен, условен, то есть знаков. Знаковость – это остранение бытия сознанием, отождествившимся с узнаванием. Трансценденция узнавания приводит к видению. Бытие видится. Знаковое, условное квазибытие (царство симулякров) узнается. Грехопадение сознания начинается с прельщения узнаванием. Обусловленное сознание решает, что оно не видит, а узнает нечто.

Обусловленность и узнавание возникают одновременно. О причине обусловленности сознания мы можем строить более или менее вероятные предположения, потому что мы исходим при этом из самой обусловленности. Она является начальным пунктом наших рассуждений. Мы можем предположить, что воля к обусловленности исходит из чистого бытия. Это – воля к самоповторению. В самом деле, знаковость, язык, системность невозможны без повтора. Воля к творчеству рождается изнутри обусловленного бытия как сопротивление самоповторяющемуся бытию. Язык зиждется на повторах. Творчество преодолевает язык из самого языка. Творчество алхимически пресуществляет повторную природу языка. В творчестве из системы повторов рождается нечто новое. Это – поистине чудо.

Свободный выбор – проявление творчества. Выбор может совершаться в сторону общения или аскезы. Но он должен совершаться сознательно. Сама эта сознательность и есть свобода. Первое проявление этой свободы – осознание тотальной каб(б)алы семиозиса. Откуда берется это первичное проявление? Откуда исходит импульс свободы? Из произволения необусловленного бытия. Проснуться от семиотического сна – значит почувствовать дыхание Абсолюта.

В третьей главе мы анализируем модели коммуникации Р. О. Якобсона и Ю. М. Лотмана, даем свои интерпретации коммуникации и автокоммуникации, а также анализируем концепцию семиотического пространства (семиосферы) Ю. М. Лотмана, осмысляя ее с позиций философии семиотики (семиософии). Приводятся также структурно-типологические сопоставления философских построений, связанных со знаковостью, в западной и ведической системах философствования. Осуществляется также критика философии имени А. Ф. Лосева. Мы предлагаем свой вариант соотношения вещи и имени, соотносимый с построениями ведической философии. Автокоммуникацию семиосферы

мы рассматриваем как самоорганизацию семиотического пространства. Семиотика является центром самоописания семиосферы, тогда как философия семиотики (семиософия) – самоосмысления знакового пространства. Если семиотика не выходит за пределы семиозиса, то семиософия реализуется как размышление о знаковости в отношении к внесемиозису, абсолютному бытию, бытию как таковому. Именно в семиософии семиосфера осознает свои кажимость, иллюзорность, небытийность и инициируется волей к самотрансценденции, прорыву к необусловленному языком бытию. Таким образом философия семиотики реализует себя как гносеологическую возможность.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основании проведенного исследования мы можем сделать следующие выводы.

Философия семиотики (семиософия) представляет собой учение о семиотическом пространстве как целостности в его отношении к внесемиозису – не обусловленному языком, знаковостью бытию.

Знак представляет собой тернарную модель действительности – единство *означающего, значения и означаемого*. *Значение* есть сложная система отношений между *означающим* и *означаемым*. *Означающее* в нашей модели знака есть система правил артикуляции того или иного знака (знаковой системы). Понятие входит в структуру знака, оно тождественно *означаемому*. Объем понятия представляет собой множество таксонов, описывающих возможные предметы. Содержание понятия представляет собой инвариантную структуру этих описательных таксонов. *Значение*, таким образом, реализуется как интертекстуальное отношение правил артикуляции (письменной и устной) к таксономическим описаниям возможных предметов.

Для полноценного описания семиотических систем необходимо исследовать не только синтаксические, семантические и прагматические отношения, но и вводимые нами в данной работе такие типы семиотических отношений, как семиокосмология, автосемика, архесемика и транссемика. Семиокосмология есть отношение знака к семиотическому пространству как целостности. Автосемика – отношение знака к собственной структуре. Архесемика – отношение знака к кодовым системам, на которые он спроецирован. Транссемика – отношения семиотического параллелизма в знаковых системах.

Смысл – не-знаковая сущность в семиосфере. Он представляет собой необходимое условие функционирования семиозиса, сам не относясь к семиозису. Смысл не может быть подвергнут семиотическому описанию.

Знаки (знаковые системы) могут выполнять свои функции только в отношении к чему-то несемантическому, т. е. к смыслу. Смысл одновременно имманентен и трансцендентен семиотическому пространству. Мы можем предположить, что смысл наличествует в наиболее глубинных областях нашего сознания, не обусловленных языком, дискурсом.

Смысл может трансцендировать семиотическое пространство. Такой процесс мы называем гнозисом. Необходимым условием для гнозиса является освобождение сознания от власти языка. Мы полагаем, что именно на гнозис (в таком понимании) были направлены аскетические психофизиологические практики в йоге, даосизме, орфизме, пифагореизме, неоплатонизме, гностицизме, исихазме и т. п. Вера в контексте какой-либо религиозной традиции также создает благоприятные условия для гнозиса, ибо она ориентирована на сакральный текст, который воспринимается верующими как что-то абсолютное, а, следовательно, не условное, не знаковое по своей природе. Остранение в интерпретации русских формалистов (В. Б. Шкловский и др.), а также деконструкция у французских и американских (йельская школа) постструктуралистов тоже могут быть осмыслены с точки зрения преодоления знаковости. Эти дискурсивные практики создают семиотические сдвиги в устоявшихся дискурсивных системах, тем самым позволяя адресату на какое-то время соприкоснуться с незакодированными высказываниями, что может быть истолковано как переход от узнавания (семиотическая операция) к видению (не обусловленная языком встреча с предметом).

Смысл может также привходить в семиотическое пространство из внесемантического. Этот процесс мы называем логосом (в нашей интерпретации логос как процесс, а не как сущность). В качестве логоса мы рассматриваем мистическое откровение, с которого начинается любая религия. Дело не в том, верим мы или нет в откровение, а в том, что представление об откровении играет чрезвычайно важную роль в истории

культуры, да и во всем функционировании семиосферы. Поэтому, исследуя характер культуры, семиотического пространства, мы обязаны считаться с этим возможным процессом.

Автокоммуникация является самоорганизацией семиотического пространства. Семиотика – структурный центр самоописания семиосферы, философия семиотики (семиософия) – центр самоосмысления семиотическим пространством своей собственной знаковой, иллюзорной сущности (соотносимой с *майей* в ведической философии) и произволения к самотрансценденции.

Философия семиотики представляет собой гносеологическую возможность, т. е. структура семиотического пространства, а также смысл, наличествующий в нем, создают возможность для представления о том, что реальность, в которой мы существуем, имеет тотально знаковый, семиотический характер, но что трансцендирование знаковости возможно. Одним из возможных экзистенциальных выборов может быть воление к преодолению знаковости, освобождение сознания от власти языка. Мы полагаем, что на практике это означает приобщение к одной из существующих религиозно-мистических традиций, включающих медитативные практики. Древняя (восточная и западная) философия, как правило, была связана с медитацией, религиозно-мистическим опытом. Думается, что философия и берет свое начало от этих источников. Эта традиция была актуальна и для средневековья. Начиная с Нового времени философия идет по пути секуляризации, конвенциональности, релятивизма, т. е. все более и более профанизируется. Но мы должны внимательно относиться и к рецидивам архаического, сакрального философствования, которое ориентировалось на возможности *нуса*, а не *дианойи*, *атмана*, а не *ахамкары*. Во всяком случае, современное релятивное философствование мыслится как таковое только в отношении к традиционному, или даже традициональному, философствованию, направленному на бытие как таковое, а не на бытие, артикулированное в

дискурсивных формах. Предметом нашей философской веры является то, что встреча сознания с бытием возможна только через осознание иллюзорности дискурса, семиотического пространства, которое, безусловно, локализовано в нашем дискурсивном сознании (*диано́йе*), и через развитие возможностей внимания (медитация, *дхьяна*), приводящее к встрече с предметом. Мы же верили (да и сейчас многие верят) в то, что философия находит выражение в общественной практике, в практике социальных преобразований. Почему бы не поразмышлять о том, что философия как таковая в своих истоках (в диахронии и синхронии) происходит из практики «умного делания», медитации, аскезы, непосредственного усмотрения сущности? В целом, наше диссертационное исследование разворачивается как умозрение по поводу структуры знака, затем мы переходим к осмыслению характера семиотического пространства как целостности в его отношении к внесемиозису, после размышляем о возможностях трансцендирования семиотического пространства. Семиотическая квазиреальность возможна только в том случае, если есть нечто внезнаковое, т. е. внесемиозис. Семиотическое мыслимо только в отношении к несемиотическому. Знак стремится означить, обусловить своей структурой внезнаковую реальность, но эта попытка обречена на провал, ибо означенное бытие – также знаковость. Подлинное бытие всегда остается за границами семиозиса. Если в семиосфере есть нечто внесемиотическое (смысл в нашей интерпретации), оно может трансцендировать семиотическое пространство. Об этих возможностях мы и рассуждаем в диссертации. В конечном итоге, все наши теоретические построения сводятся к умозрительному расширению гносеологических возможностей. Размышляя о наших гносеологических возможностях, предлагая новые возможные варианты гнозиса или по-новому интерпретируя традиционные возможности, мы тем самым утверждаем себя в главном телесе философии – самопознании.

Мы можем предложить следующие рекомендации.

На наш взгляд, целесообразно изучать философские тексты, прибегая к структурно-семиотическому анализу. Каждый философский текст – модель мира, и эта модель мира может быть проанализирована путем реконструкции инвариантной структуры этого текста, что невозможно без филологического анализа исследуемого дискурса. Такой анализ, по возможности, должен включать в себя исследования как синтактики, семантики и прагматики, так и вводимых в структурно-семиотический аппарат в нашем исследовании семиокосмологии, автосемики, архесемики и транссемики данного текста.

Многие философские идеи могут быть выражены на языке семиотики. В связи с этим можно предложить для целей как преподавания, так и исследования философских концепций, так называемый семиотический редукционизм. Те философские модели, которые могут быть переформулированы на языке семиотики, в дальнейшем уместно рассматривать именно с семиотической точки зрения. Те же философские умозрения, которые принципиально адекватно не выразимы на языке семиотики, т. е. не сводимы к семиотическому инструментарию, возможно рассматривать в контексте трансцендентной по отношению к семиозису реальности.

Гносеологические возможности философии семиотики создают продуктивные условия для изучения и осмысления самых разнообразных явлений, происходящих в пространстве культуры, в семиотическом пространстве. Главными критериями философско-семиотического (семиософского) отношения к интерпретируемой знаковой реальности являются осмысление или истолкование того или иного текста культуры (включая, разумеется, философские тексты) по отношению к семиотическому целому, семиосфере.



**БИБЛИОГРАФИЯ**

1. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика: Поэтика. – М., 1989.
2. *Барт Р.* Мифологии. – М., 1996.
3. *Барт Р.* Основы семиологии // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М., 2000.
4. *Барт Р.* S/Z. – М., 1994.
5. *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. – М., 1975.
6. *Бахтин М. М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. – М., 1986.
7. *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. – М., 1963.
8. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1965.
9. *Бахтин М. М.* Тетралогия. – М., 1998.
10. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. – М., 1979.
11. *Бремон К.* Структурное изучение повествовательных текстов после В. Проппа // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М., 2000.
12. *Вико Дж.* Основания Новой науки. – М. – К., 1994.
13. *Вирт О.* Таро магов. – СПб., 2002.
14. *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. – М., 1994.
15. *Выготский Л. С.* Мышление и речь. Психологические исследования. – М.; Л., 1934.
16. *Выготский Л. С.* Психология искусства. – М., 1968.
17. *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика, в 4 тт. – М., 1968 – 73.
18. *Генон Р.* Восток и Запад. – М., 2005.
19. *Генон Р.* Избранные произведения: Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира. – М., 2004.

20. *Генон Р.* Избранные произведения: Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. – М., 2004.
21. *Генон Р.* Избранные сочинения: Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте. – М., 2003.
22. *Генон Р.* Очерки о традиции и метафизике. – СПб., 2000.
23. *Генон Р.* Символика креста. – М., 2004.
24. *Генон Р.* Символы священной науки. – М., 2002.
25. *Греймас А.-Ж.* Структурная семантика: Поиск метода. – М., 2004.
26. *Григорьева Е.* Безделушка (философско-семиотические заметки по пустякам) // В честь 70-летия профессора Ю. М. Лотмана. Сборник статей. – Тарту, 1992.
27. *Гроф С.* За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. – М., 2004.
28. *Гроф С.* Космическая игра: Исследование рубежей человеческого сознания. – М., 2004.
29. *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. – М., 1984.
30. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. – М., 1993.
31. *Гумилев Н. С.* Письма о русской поэзии. – М., 1990.
32. *Гусев С. С.* Смысл возможного: Коннотационная семантика. – СПб., 2002.
33. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – М., 1991.
34. *Делез Ж.* Логика смысла. – М., 1995.
35. *Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб., 1999.
36. *Деррида Ж.* О грамматиологии. – М., 2000.
37. *Деррида Ж.* Письмо и различие. – СПб., 2000.
38. *Дугин А.* Абсолютная родина. Пути Абсолюта. Метафизика Благой Вести. Мистерии Евразии. – М., 1999.

39. *Дугин А. Г.* Русская Вещь. Очерки национальной философии: в 2 т. – М., 2001.
40. *Дугин А.* Философия традиции. – М., 2002.
41. *Егоров Б. Ф.* Жизнь и творчество Ю. М. Лотмана. – М., 1999.
42. *Егоров Б. Ф.* От Хомякова до Лотмана. – М., 2003.
43. *Егоров Б. Ф.* Структурализм. Русская поэзия. Воспоминания. – Томск, 2001.
44. *Еремеев В. Е.* Теория психосемиозиса и древняя антропокосмология. – М., 1996.
45. *Еремеев В. Е.* Чертеж антропокосмоса. – М., 1993.
46. *Живое вещество и биосфера.* – М., 1994.
47. *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Том I. – М., 1999.
48. *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Том II. Статьи о русской литературе. – М., 2000.
49. *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 3: Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стиховедение. – М., 2004.
50. *Иванов Вяч. Вс.* Лингвистика третьего тысячелетия: Вопросы к будущему. – М., 2004.
51. *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. – М., 1985.
52. *Иванов Вяч. Ив.* Дионис и прадионисийство. – СПб., 1994.
53. *Иванов Вяч. Ив.* Лик и личины России: Эстетика и литературная теория. – М., 1995.
54. *Иванов Вяч. Ив.* Родное и вселенское. – М., 1994.
55. *Ильин И. П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М., 1998.
56. *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М., 1996.

- 57.Йога-сутры Патанджали. Перевод и комментарии Т. К. В. Десикачара. – К., 1999.
- 58.Каган М. С. Формирование личности как синергетический процесс // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М., 2003.
- 59.Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.
- 60.Карпунин В. А. Воля к бытию: Онтологический импульс. – СПб., 2004.
- 61.Кассирер Э. Познание и действительность. (Понятие о субстанции и понятие о функции). – СПб, репринтное издание 1912.
- 62.Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык. – М.; СПб., 2002.
- 63.Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. – М.; СПб., 2002.
- 64.Кассирер Э. Философия символических форм. Том 3. Феноменология познания. – М.; СПб., 2002.
- 65.Ким Су Кван. Основные аспекты творческой эволюции Ю. М. Лотмана: «иконичность», «пространственность», «мифологичность», «личностность». – М., 2003.
- 66.Кристева Ю. Разрушение поэтики // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М., 2000.
- 67.Кришнамурти Дж. Свобода от известного. – К., 1991.
- 68.Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М., 1995.
- 69.Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1937.
- 70.Леви-Строс К. Первобытное мышление. – М., 1999.
- 71.Леви-Строс К. Структурная антропология. – М., 2001.
- 72.Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное. – М., 1999.

73. *Леонтьев А. А.* Деятельный ум (Деятельность, Знак, Личность). – М., 2001.
74. *Лири Т.* История будущего. – К., 2001.
75. *Лири Т.* Семь языков бога. – К., 2001.
76. Литературный энциклопедический словарь. – М., 1987.
77. *Лосев А. Ф.* Бытие – имя – космос. – М., 1993.
78. *Лосев А. Ф.* Дерзание духа. – М., 1988.
79. *Лосев А. Ф.* Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.
80. *Лосев А. Ф.* Форма – Стиль – Выражение. – М., 1995.
81. *Лотман Ю. М.* Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). – СПб., 1996.
82. *Лотман Ю. М.* Воспитание души. – СПб., 2003.
83. *Лотман Ю. М.* Избранные статьи в трех томах. Том I. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн, 1992.
84. *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: В 3 т. – Т. 2. – Таллинн, 1992.
85. *Лотман Ю. М.* Избранные статьи: В 3 т. – Т. 3. – Таллинн, 1993.
86. *Лотман Ю. М.* Лекции по структуральной поэтике // Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. – М., 1994.
87. *Лотман Ю. М.* Об искусстве. – СПб., 2000.
88. *Лотман Ю. М.* О поэтах и поэзии. – СПб., 1996.
89. *Лотман Ю. М.* О русской литературе. – СПб., 2005.
90. *Лотман Ю. М.* Пушкин. – СПб., 1995.
91. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. – СПб., 2004.
92. *Мамардашвили М.* Кантианские вариации. – М., 2002.
93. *Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. – М., 2002.
94. *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. – М., 1999.
95. *Мамардашвили М. К.* Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии). – М., 1997.

96. *Мамардашвили М. К.* Философские чтения. – СПб., 2002.
97. *Моррис Ч.* Основания теории знаков / Семиотика: Антология. – М.; Екатеринбург, 2001.
98. *Мукаржовский Я.* Исследования по эстетике и теории искусства. – М., 1994.
99. *Мукаржовский Я.* Структуральная поэтика. – М., 1996.
100. *Набоков В. В.* Лекции по зарубежной литературе. – М., 2000.
101. *Наранхо К.* Агония патриархата и надежда на триединое общество. – Воронеж, 1995.
102. *Наранхо К.* Гештальт-терапия: Отношение и Практика атеоретического эмпиризма. – Воронеж, 1995.
103. *Наранхо К.* Песни просвещения. – СПб., 1997.
104. *Наранхо К.* Энеа-типологические структуры личности: Самоанализ для ищущего. – Воронеж, 1995.
105. *Ницше Ф.* Стихотворения. Философская проза. – СПб., 1993.
106. *Ожегов С. И.* и *Шведова Н. Ю.* Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. – М., 1999.
107. *Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков.* – СПб., 2000.
108. *Пирс Ч.* Начала прагматизма. – СПб., 2000.
109. *Потебня А. А.* Мысль и язык // *Потебня А. А.* Слово и миф. – М., 1989.
110. *Почепцов Г. Г.* Русская семиотика. – К., 2001.
111. *Почепцов Г. Г.* Семиотика. – М., К., 2002.
112. *Почепцов Г. Г.* Теория коммуникации. – К., 2003.
113. *Проективный философский словарь: Новые термины и понятия.* – СПб., 2003.
114. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. – М., 1946.
115. *Пропп В. Я.* Морфология сказки. – М., 1969.
116. *Пропп В. Я.* Поэтика фольклора. – М., 1998.

117. *Пропт В. Я.* Проблемы комизма и смеха. – М., 1976.
118. *Пропт В. Я.* Русская сказка. – Л., 1984.
119. *Пятигорский А. М.* Избранные труды. – М., 2005.
120. *Пятигорский А. М.* Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. – М., 1996.
121. *Пятигорский А. М.* Непрерываемый разговор. – СПб., 2004.
122. *Радхакришнан С.* Индийская философия. – М., 1956.
123. *Рассел Б.* Проблемы философии // *Джеймс У.* Введение в философию; *Рассел Б.* Проблемы философии. – М., 2000.
124. *Рассел Б.* Человеческое познание: его сфера и границы. – М., 1956.
125. *Ровнер А. Б.* Гурджиев и Успенский. – М., 2002.
126. *Ровнер А.* Третья культура. – СПб., 1996.
127. *Романенко Ю. М.* Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. – СПб., 2003.
128. *Руднев В. П.* Энциклопедический словарь культуры XX века. – М., 2001.
129. Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. – М., 1997.
130. Семиотика: Антология. – М.; Екатеринбург, 2001.
131. *Серно П.* Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920 – 30-е гг. – М., 2001.
132. Синергетическая парадигма. Когнитивно-коммуникативные стратегии современного научного познания. – М., 2004.
133. Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. – М., 2000.
134. Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М., 2002.

135. Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М., 2003.
136. *Смирнов И. П.* Смысл как таковой. – СПб., 2001.
137. *Смирнов И. П.* Мегаистория. К исторической типологии культуры. – М., 2000.
138. Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник. – М., 1996.
139. *Солнцев В. М.* Язык как системно-структурное образование. – М., 1971.
140. *Соловьев В. С.* Сочинения в 2 т. – М., 1988.
141. *Соссюр Ф де.* Курс общей лингвистики. – М., 2004.
142. *Степанов Ю. С.* В мире семиотики // Семиотика: Антология. – М.; Екатеринбург, 2001.
143. *Степанов Ю. С.* В трехмерном пространстве языка (Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства). – М., 1985.
144. *Степанов Ю. С.* Константы: Словарь русской культуры. – М., 2004.
145. *Степанов Ю. С.* Семиотика. – М., 1971.
146. *Степанов Ю. С.* Язык и метод: К современной философии языка. – М., 1998.
147. *Степин В. С.* Теоретическое знание. – М., 2000.
148. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека: Сб. очерков и эссе. – М., 2002.
149. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. – М., 1991.
150. *Топоров В. Н.* Исследования по этимологии и семантике. Т. 1: Теория и некоторые частные ее приложения. – М., 2005.
151. *Топоров В. Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. – М., 1995.

152. *Топоров В. Н.* Предыстория литературы у славян. Опыт реконструкции (Введение к курсу истории славянских литератур). – М., 1998.
153. *Топоров В. Н.* Эней – человек судьбы. К средиземноморской персонологии. – М., 1993.
154. *Трубецкой Н. С.* Основы фонологии. – М., 1999.
155. *Тульчинский Г. Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб., 2002.
156. *Тынянов Ю. Н.* Архаисты и новаторы. – Л., 1929.
157. *Тынянов Ю. Н.* Литературный факт. – М., 1993.
158. *Тынянов Ю. Н.* Поэтика. История литературы. Кино. – М., 1997.
159. *Тынянов Ю. Н.* Проблема стихотворного языка. – М., 2004.
160. *Успенский Б. А.* Крест и круг: Из истории христианской символики. – М., 2006.
161. *Успенский Б. А.* Семиотика искусства. – М., 1995.
162. *Успенский П. Д.* В поисках чудесного. – СПб., 1994.
163. *Успенский П. Д.* Новая модель вселенной. – СПб., 1993.
164. *Успенский П. Д.* Психология возможной эволюции человека; Космология возможной эволюции человека. – СПб., 1995.
165. *Успенский П. Д.* Tertium organum. – СПб., 1992.
166. *Философский энциклопедический словарь.* – М., 1989.
167. *Флоренский П. А.* Иконостас. – М., 1995.
168. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины (I). – М., 1990.
169. *Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму.* – М., 2000.
170. *Фреге Г.* Смысл и денотат // Семиотика и информатика. – М., 1997. Вып. 8.
171. *Фуко М.* Археология знания. – К., 1996.

172. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб., 1994.
173. Хансен-Леве О. А. Русский формализм. Методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения. – М., 2001.
174. Хлебников В. Творения. – М., 1986.
175. Чаттерджи С., Дата Д. Индийская философия. – М., 1994.
176. Шелковников А. Ю. Интегральная поэтика Н. С. Гумилева. Семиотика акмеизма: Монография. – Барнаул, 2002.
177. Шкловский В. Б. Гамбургский счет. – М., 1990.
178. Шкловский В. Б. Искусство как прием // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. – М., 1997.
179. Шкловский В. Б. О поэзии и заумном языке // Сборники по теории поэтического языка. – П., 1916.
180. Шкловский В. Б. О статье Романа Jakobsona Поэзия грамматики и грамматика поэзии. Новые следы // Шкловский В. Б. Избранное. – В 2-х тт. – Т. 2. – М., 1983.
181. Шкловский В. Б. О теории прозы. – М. – Л., 1925.
182. Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск, 1993.
183. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. – М., 1927.
184. Шубарт В. Европа и душа Востока. – М., 2003.
185. Эвола Ю. Языческий империализм. – М., 1994.
186. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб., 2004.
187. Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 2000.
188. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. – М., 2000.
189. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. – СПб., 2004.
190. Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. – М., 1994.
191. Энциклопедия символов, знаков, эмблем. – М., 2002.

192. *Эшштейн М. Н.* Постмодерн в России. Литература и теория. – М., 2000.
193. *Эшштейн М. Н.* Философия возможного. – СПб., 2001.
194. *Юнг К. Г.* Воспоминания. Размышления. Сновидения. – М., 1994.
195. *Юнг К. Г.* Душа и миф: Шесть архетипов. – К., 1996.
196. *Юнг К. Г.* Психология и алхимия. – М. – К., 1997.
197. *Якобсон Р. О.* Избранные работы. – М., 1985.
198. *Якобсон Р. О.* К вопросу о зрительных и слуховых знаках // Семиотика и искусствометрия. – М., 1972.
199. *Якобсон Р. О.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». – М., 1975.
200. *Якобсон Р. О.* Работы по поэтике. – М., 1987.
201. *Якобсон Р. О.* Язык и бессознательное. – М., 1996.
202. *Ямпольский М.* Память Тиресия. Интертекстуальность и кинематограф. – М., 1993.
203. *Eco U.* A theory of semiotics. – Bloomington etc., 1976.
204. *Eco U.* Art and beauty in middle ages. – New Haven etc., 1986.
205. *Eco U.* The role of the reader. Explorations in the semiotics of texts. – Bloomington etc., 1979.
206. *Eco U., Sebeok T. A.* (eds.). The sign of three. Dupin, Holmes, Peirce. – Bloomington etc., 1983.
207. *Harland R.* Superstructuralism. – London etc., 1987.
208. On signs. – Baltimore, 1985.
209. *Morris Ch. W.* Foundations of the theory of signs. – Chicago, 1938.
210. *Pesonen P.* Тексты жизни и искусства. Texts of life and art. – Helsinki, 1997.
211. The sign of three. Dupin, Holmes, Peirce. Ed. by U. Eco, T. A. Sebeok. – Bloomington etc., 1983.

