

ВЕСТНИК

ИВАНОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия «Гуманитарные науки»

Вып. 2, 2008

«Философия»

Научный журнал

Издается с 2000 года

Журнал зарегистрирован в Министерстве Российской Федерации
по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПИ № 77-16954 от 5 декабря 2003 г.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

В. Н. Егоров, д-р экон. наук
(председатель)
Д. И. Польшинный, д-р ист. наук
(зам. председателя)
В. И. Назаров, д-р психол. наук
(зам. председателя)
Л. В. Михеева (ответственный секретарь)

К. М. Авербух, д-р филол. наук (Москва)
Ю. М. Воронов, д-р полит. наук
Н. В. Усольцева, д-р хим. наук
К. Префке, профессор (Германия)
Ю. М. Резник, д-р филос. наук (Москва)
О. А. Хасбулатова, д-р ист. наук

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А. Н. Портнов, д-р филос. наук
Д. И. Польшинный, д-р ист. наук
О. В. Рябов, д-р филос. наук

Над выпуском работали:

директор издательства *Л. В. Михеева*
редакторы *О. В. Батова*, *О. В. Боронина*,
О. А. Кручинина
технический редактор *И. С. Сибирева*
компьютерная верстка *Т. Б. Земскова*
обложка *Р. Е. Круглов*

ISBN 978-5-7807-0744-2

СОДЕРЖАНИЕ

Философия

Портнов А. Н. Знаковая функция как междисциплинарное понятие 3

Дмитревская И. В. Системно-герменевтический анализ проблемы смысла человеческого бытия 22

Коголовский С. Р., Кудряшова Т. Б. О возможностях взаимодействия языков философии и математики в педагогической практике 31

Рябов О. В. Гендерное измерение национализма: методологические проблемы исследования 42

Смирнов Д. Г. Семиософия ноосферной реальности: философско-методологический дискурс 52

Калинин П. Е. Дискретное и континуальное в работе сознания 60

Королев А. В. Сознание и язык в пространстве личностного бытия 66

Сведения об авторах 74

Информация для авторов «Вестника Ивановского государственного университета» 75

**ВЕСТНИК
ИВАНОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА**
Серия «Гуманитарные науки». 2008. Вып. 2, «Философия»

Подписано в печать 25.09.2008 г.
Формат 70 × 108¹/₁₆. Бумага писчая. Печать плоская.
Усл. печ. л. 6,65. Уч.-изд. л. 6,0. Тираж 300 экз.

Издательство «Ивановский государственный университет»

ВЕСТНИК

ИВАНОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия «Гуманитарные науки»

Вып. 2, 2008

«Философия»

Научный журнал

Издается с 2000 года

Журнал зарегистрирован в Министерстве Российской Федерации
по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПИ № 77-16954 от 5 декабря 2003 г.

✉ 153025 Иваново, ул. Ермака, 39

☎ (4932) 93-43-41. E-mail: publisher@ivanovo.ac.ru

А. Н. Портнов

ЗНАКОВАЯ ФУНКЦИЯ КАК МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЕ ПОНЯТИЕ

Рассматривается «семиотическая функция» как междисциплинарное понятие. Семиотическая функция нередко трактуется только как лингвистическое или семиотическое понятие, в реальности она выступает как важное структурообразующее понятие в философии, психологии, психолингвистике, социологии, теории коммуникации. Поэтому представляется важным привлечь внимание к ее интердисциплинарному статусу.

The paper focuses on semiotic function as an interdisciplinary concept. As a rule semiotic function is treated only as part of semiotic or linguistic conceptual system, but as a matter of fact it plays an important rule in structuring and organizing the knowledge and discourse in philosophy, psychology, psycholinguistics, sociology and communication theory. So it is necessary to drive attention to interdisciplinary status of semiotic function.

Ключевые слова: знак, семиотика, семиотическая функция, интердисциплинарные исследования, структура.

В настоящее время мы сталкиваемся со своеобразной ситуацией в философии науки, по крайней мере в отечественной. С одной стороны, совершенно ясно ощущается необходимость не просто междисциплинарного синтеза, но и осмысления понятийного аппарата для него. С другой же стороны, мы часто видим совершенно безответственное использование терминологии и идей, созданных в некоторых областях науки и для вполне определенных целей, в самых различных научных сферах. В таких случаях требуется серьезная методологическая рефлексия, иначе мы сталкиваемся с «романтической наукой», родом натурфилософии — и это в лучшем варианте. В других случаях — что как раз характерно для современной отечественной науки — методологию ищут в русской религиозной философии конца XIX — начала XX века, совершенно не отдавая себе отчета, что религиозные искания В. Соловьева, С. и Е. Трубецких, П. Флоренского и других являются наиболее слабой, подчас просто беспомощной, а то и явно бессмысленной стороной их творчества — при всем блеске их стиля — и уж в любом случае никак не годятся в качестве методологического основания для серьезного исследования. Вместе с тем и в русской религиозной философии можно найти некоторые интересные идеи для нашей темы, отделив немногие ценные зерна от религиозно-мистических плевел. Об этом несколько слов ниже.

В чем смысл разработки идеи семиотической функции? Ответов может быть несколько. Во-первых, раз мы принимаем, что знание — неважно, выражено оно в обыденном или специальном языке, в образах или символах искусства, либо в определенных практических действиях, — организовано с помощью знаков, то настоящей задачей выступает не просто выявление

структуры знаков и знаковых систем, а ясное понимание того, как незначительное превращается в знак. Эта проблематика, методологическая по своей истинной природе, оказывается весьма ценной в тех областях науки, которые изучают генезис и развитие знаковых систем, а также связанных с ними когнитивных операций. Классическим примером здесь является генетическая эпистемология Ж. Пиаже и его школы. В настоящее время мы видим серьезный прирост знания в области эволюции человека. Для нашей проблематики это означает необходимость соотнесения теоретических и практических представлений об эволюции знака, полученных при изучении развития семиотических средств в онтогенезе, различных средств, используемых народами, стоящими на ранних ступенях культурного развития, знаковых процессов при их диссоциации вследствие поражений мозга с теми явлениями, которые мы предполагаем в филогенезе и с определенной степенью уверенности можем считать знаковыми. Социологические и культурологические исследования также в значительной степени зависят от определения границ знака и понимания *иерархии знаковых систем*. Несколько забегаая вперед, отметим, что в этом вопросе царит большая путаница. Она порождена отчасти низким логическим уровнем авторов, отчасти же некритическим использованием терминологии. Наконец, в науках о жизни мы наблюдаем достаточно вольное обращение с идеей семиотической функции [9, 48, 49, 50].

В нижеследующем тексте мы попытаемся с помощью понятия семиотической функции пролить свет на некоторые принципиальные проблемы семиотики.

А propos семиотика. Хотя в настоящее время существуют библиотеки книг, посвященных этой науке, не говоря уж о десятках журналов, начиная от классической «Semiotica», выходящей с 1968 г., и до изданий на португальском и шведском языках, до сих пор нет сколько-нибудь ясного и единообразного понимания предмета и самого смысла этой науки. Как нам представляется, существует несколько основных толкований того, для чего проводятся семиотические исследования и где пролегают границы семиотики. Данные толкования связаны с именами Ф. де Соссюра, Ч. В. Морриса, Ю. М. Лотмана, У. Эко, Й. Хайнрихса. При этом позиции первых пяти авторов отличаются главным образом тем, как устроен знак и что можно относить к знаковым системам, тогда как Й. Хайнрихс рассматривает семиотику как науку о смысловых процессах [46, 47]. В зависимости от методологической ориентации того или иного автора в число объектов семиотики могут попадать как объекты, традиционно включаемые в сферу культуры: национальный язык, знаки общения глухонемых, одежда, формы поведения, обычаи, использование различной цветовой символики, «поэзия садов» [21], так и механизмы поведения животных и управления в организме (нейрогормональная регуляция, механизмы, управляющие ростом клеток и тканей, поведением бактерий, наконец, генетический код [44]). Соответственно, в семиотику смысловых процессов не могут быть включены биологические мотивы, тогда как ряд авторов вообще ограничивает предмет и объект семиотики только национальным языком [28].

Естественно, в такой ситуации очень актуален анализ, который выявил бы механизмы становления знака. Он может быть как чисто логическим, так и генетическим. Считается, что понятие семиотической (в других терминах — знаковой, символической) функции наиболее ясно было сформулиро-

вано в датском структурализме (глоссематике). Действительно, на страницах «Пролегомены к теории языка», книги, вышедшей в оккупированной Дании на датском языке и поэтому почти в течение 20 лет мало кому известной (английский перевод — в 1961 г., немецкий — только в 1974 г.), но затем оказавшей немалое влияние на лингвистику и семиотику, в отношении знаковой функции предпринята экспликация понятийного аппарата, используемого со времен античности. Но при этом надо иметь в виду, что а) понятие знаковой функции в глоссематике строится дедуктивным способом и б) Л. Ельмслева интересует не понятие знака, а структура языка.

Однако еще несколько ранее мы видим использование идеи знаковой функции у ряда других авторов. Здесь мы бы прежде всего упомянули Л. С. Выготского. В своем анализе детской речи и развития высших психических функций он показал, и впоследствии это было верифицировано на большом экспериментальном материале, что основная линия развития психики человека определяется включением знаков и знаковых систем в психические процессы. Важнейшим результатом становится то, что, с одной стороны, протослова, жесты, мимические движения и т. д. приобретают функции знаков, образуя нечто вроде пропозициональных структур, и лишь затем обретают принятое в данном обществе интерсубъективное значение, с другой стороны, ребенок оказывается в состоянии действовать в *семиотическом пространстве*, а это значит, что происходит дифференциация знаковой ситуации (семиозиса). Используя знаки и значения, ребенок, а впоследствии и взрослый, не только обозначает, описывает мир, но и создает мир виртуальный. В этом смысле знак выступает в функции психического орудия [12], с помощью которого не только решаются определенные познавательные и коммуникативные проблемы, но одновременно происходит развитие сознания. Существовавшие ранее элементарные психические функции «включаются в новую структуру, вступают в новый синтез, входят в качестве подчиненной инстанции в новое сложное целое, закономерности которого определяют и судьбу каждой отдельной части. Процесс образования понятий предполагает в качестве основной и центральной части овладение течением собственных психических процессов с помощью функционального употребления слова или знака» [10, с. 134]. Еще в «Психологии искусства» (1925 г.) Выготский показал, что знаковые средства, используемые автором и предположительно имеющиеся у читателя, обладают несколькими слоями значений: то, что непосредственно дано в художественном тексте, то, что подразумевается автором, читателями, зрителями, и, добавим мы, то, что будет восприниматься через значительный промежуток времени, после того как психологический фон произведения неизбежно изменится и достаточно хорошо понятное современникам будет нуждаться в герменевтической обработке. Выготский осознавал, что персонажи литературных произведений и сами выступают как знаки определенных идей, типических жизненных положений и т. п. «Сильная сторона учения Выготского, — совершенно справедливо отмечал М. Г. Ярошевский, — не в том, что он придал знаку силу демиурга поведения, а в том, что, согласно ему, продукты культуры (прежде всего — слово, которое всегда выполняет также и знаковую функцию), будучи независимыми от индивида и его сознания творениями, опосредуют высшие (культурно-исторические) формы психической активности» [35, с. 308]. Но кроме того, Выготский ясно понимал то, что осталось вне сознания современников и что

непонятно до сих пор многим, работающим в этой области [11]. А именно: использование знака и развитие мышления идут в онтогенезе рука об руку и это порождает некоторое *символическое «пространство»*, в котором человек оперирует не с самими вещами, и не с их образами, а с означенными образами и означенными вещами, что позволяет ему «отстраиваться» от давления непосредственно данной ситуации и открывает путь к творческому воображению и мышлению, произвольной памяти и осмысленному восприятию.

В рамках пражской лингвистической школы (Cercle linguistique de Prague), которая объединяла в своих рядах не только чистых лингвистов и филологов, таких, как Я. Скаличка или Н. С. Трубецкой, но исследователей с различными семиотическими интересами (Р. Якобсон, Я. Мукаржовский), понятие семиотической функции получило разностороннее толкование. Нас прежде всего интересует трактовка Мукаржовского. Он очень тонко подметил, что объект искусства устроен таким образом, что эстетическая функция знака в нем (в противоположность, например, функции референции) воспринимается в первую очередь ради самой себя (вспомним здесь Канта и его идею искусства как незаинтересованного созерцания). Когда и как некоторому объекту приписывается эстетическая (в данном контексте это следует понимать как символическая) функция, зависит от реципиента, но также от принятых в данном обществе конвенций относительно эстетических норм. «Так, например, краски и линии картины нечто означают, даже в том случае, когда отсутствует какой бы то ни было сюжет <...> Именно в этом виртуально семиологическом характере “формальных” элементов заключается коммуникативная сила бессюжетного искусства, которую мы называем рассеянной. <...> В качестве значения, в том числе коммуникативного, *функционирует вся структура произведения*» (курсив наш. — А. П.) [25, с. 195]. Производство искусства, отмечает далее Мукаржовский, имеет двоякое значение — автономное и коммуникативное. Если мы вслед за Мукаржовским будем учитывать диалектику семиотической функции автономного и коммуникативного знака, то должны признать, что применительно к произведениям искусства нужно говорить о таких знаках, которые направлены прежде всего на сообщение («сюжетные виды искусства», по Мукаржовскому), и таких, которые выражают замыслы, чувства, настроения автора, предполагающего все же, что его творения будут кому-то понятны, но они как знаковые сущности не направлены на определенную реальность, например на точно выделенное событие, на определенное лицо и т. д. [там же]. Развивая мысль Мукаржовского, мы увидим, что приобретение некоей вещью (действием и прочим) знаковой функции зависит от того, будет ли она помещена в некоторый смысловой контекст, где данная вещь осмысливается как знак и наделяется значением, пусть даже это значение не является вполне определенным и может варьировать. Именно в таких смысловых контекстах, полагаем мы, произведения, подобные «Черному квадрату», начинают значить нечто, не обозначая ничего. Очень ясно превращение «обыденных вещей» в знаки понимал С. Эйзенштейн. После него остались не только фильмы, в которых он осуществлял такое превращение на практике, но теоретические работы, в которых он осмыслил данную проблему. С большой глубиной это рассмотрено в книге Вяч. Вс. Иванова, поэтому мы не будем вдаваться в подробности, отсылая читателей к его работе [18]. Итак, самые скромные выводы из рассмотрения семиотики искусства состоят в следующем. 1. Знак (в искусстве

или в более широком контексте) не есть априорно данное явление. 2. Для того чтобы стать (быть) знаком, некое явление должно быть извлечено из «обыденного» контекста существования и подвергнуться «остранению». 3. При этом явления обладают различной степенью знаковости. Некоторые из них подчиняются достаточно строгому канону, принятому в данной культуре. Чтобы люди этой культуры не думали о тех изобразительных средствах, с которыми они встречаются (допустим, они могут полагать, что скульптура или изображение являются непосредственными воплощениями высших существ, обладают такими свойствами, которые содержатся имманентно в знаке). 4. В каждом произведении искусства — независимо от того, осознается это или нет, — существует несколько слоев смыслов, которые, как правило, не сводятся к значениям знаковых средств (например, высказываний на национальном языке), используемых в данном произведении искусства.

Но вернемся к анализу, предпринятому Л. Ельмслевом. Сталкиваясь с реальной трудностью определения знака, Л. Ельмслев полагает, что на первом этапе исследования приходится ограничиваться «нечетким понятием, установленным традицией», а именно: знак определяется по функции. «Знак» функционирует, обозначает, указывает; «“знак” в противоположность незнакому есть носитель значения» [15, с. 302]. Как и многие ученые до него, да и после, Ельмслев сталкивается с реальными трудностями в установлении границ знака и незнака. Он вполне сознательно ограничивает себя лингвистическим материалом. Тем не менее его исследование может иметь междисциплинарное значение. В конечном счете он приходит к выводам, оказавшим влияние на весь последующий лингвистический и нелингвистический структурализм: язык по своей цели — прежде всего знаковая система; чтобы полностью соответствовать этой цели, он всегда должен быть готов к образованию новых знаков. Но при такой безграничной избыточности необходимо, чтобы язык был «удобным в обращении и практичным в усвоении и употреблении». Это, полагает Ельмслев, достигается за счет того, что наряду с полноценными знаками функционируют незнакомы, число которых строго ограничено. Из полноценных знаков и незнакомов (фигур — в терминах датского структурализма) можно строить «легион знаков», т. е. бесчисленное их множество. Но оказывается, что определение языка как чисто знаковой системы, ставшее после Соссюра знаменем всего европейского структурализма, не вполне удовлетворительно: «Оно затрагивает, — писал Ельмслев, — только внешнюю функцию языка, его отношение к внелингвистическим факторам, окружающим его, но не его собственные функции» [15, с. 305]. Ельмслев делает существенный шаг вперед по сравнению с соссюреанской традицией. Правда, нужно помнить, что сам Соссюр никогда не писал свой ставший впоследствии знаменитый «Курс общей лингвистики»; мы имеем дело со своего рода евангелием, записанным его слушателями в разные годы (1907—1911) и отредактированным Балли и Сеше. Думается, что если бы Соссюр создавал книгу как систематический курс, то он бы сослался на своих предшественников. Многие мысли, которые вошли в широкий оборот благодаря Соссюру, были высказаны задолго до того, как он приступил к чтению своего «Курса». К релевантным в данном контексте идеям, которые мы находим у Соссюра, мы бы отнесли следующие.

1. Идея о том, что должна существовать наука, изучающая «жизнь знаков в рамках жизни общества». Такая наука, полагает Соссюр, призвана

объяснить нам, «что такое знаки и какими законами они управляются. <...> Лингвистика — только часть этой общей науки», и законы, которые она открывает, будут применимы и к лингвистике [29, с. 54]. Обратимся к Локку. Заканчивая свой «Опыт о человеческом разумении» главой, в которой трактуется о разделении наук, Локк указывает три основных раздела человеческого «разумения» (Understanding): а) Physica, «познание вещей как они сами существуют, их строения, свойств и действий <...> Цель ее — чисто умозрительная истина. Все, что может доставить человеческому уму такую истину, принадлежит к этому разделу, будет ли это сам бог, ангелы, духи, тела или какие-то их свойства, как число, форма и т. д.»; б) Practica, «умение правильно прилагать наши силы и действия для достижения благих и полезных вещей»; и, наконец, с) «Σημιωτική, или учение о знаках», которое Локк предлагает называть также логикой, «поскольку наиболее обычные знаки — это слова» (подразумевается греческая форма λογος — «слова»). «Задача логики, — пишет Локк, — рассмотреть природу знаков, которыми ум пользуется для уразумения вещей или для передачи своего знания другим. Так как рассматриваемые умом вещи, за исключением его самого, не присутствуют в разуме, то ему непременно должно быть представлено что-нибудь другое в качестве знака или в качестве того, что служит представителем рассматриваемой вещи, — это и есть идея» (курсив наш. — А. П.) [23, с. 200]. Другими словами, Локк формулирует здесь в совершенно ясном виде идею репрезентации. Пятьдесят лет спустя немецкий физик и математик Й. Х. Ламберт публикует свой «Новый Органон» (не смущаясь тем, что за 100 лет до него «Новый Органон» был опубликован Ф. Бэконом). Большой раздел его книги посвящен семиотике, где он рассматривает инструментальную роль знаков, их роль а) в познавательном процессе в целом и его отдельных проявлениях (математике, физике, метеорологии и т. п.) и б) в отделении являющегося нам в восприятии, кажущегося, неопределенного («феноменология» в его терминах) от достоверного и четкого знания [60].

2. Идея о структуре семиозиса (знаковой ситуации). Думается, что в данном вопросе Соссюр не пошел дальше Аристотеля, в трактовке которого знак предстает как двусторонняя сущность. В литературе исчерпывающе показано, что в ряде отношений модель знака у Аристотеля глубже, нежели у Соссюра. А главное, у Аристотеля, а затем у стоиков присутствует вполне ясное понимание того, что знак представляет собой не просто некое явление, которое стоит вместо другого (классическая формула схоластики — *aliquid stat pro aliquo*), а явление гораздо более сложное, включающее в свою структуру отношение между *τά ἐν τῇ ψυχῇ ραθμῆματα* — «аффектами, или чувствованиями души», и *συμβόλα*, или *σημεῖα* (символами, или знаками, что для Аристотеля и стоиков означало одно и то же), они же, в свою очередь, делали возможным, что *τῇ ψυχῇ ραθμῆματα* могли быть отображениями или подобиями вещей (*ὁμοιωματα*), передаваясь звучащей речью (*τα ἐν τε φωνῇ*), для которых существует письменная фиксация или, иначе, символы для «написанного» (*τα γραφομενα*). Таким образом, уже у Аристотеля мы видим — в неявной форме — представление о семиотической функции, т. е. о знаке как явлении, порожденном связью между выражением и содержанием.

3. Идея о том, что в языке нет ничего, кроме различий [29, с. 152]. Хотя Соссюр неоднократно упоминал в своих лекциях нелингвистические знаки, но реально он работал, как хорошо известно, с лингвистическим материалом.

Поэтому идея семиотической функции оказывается у него в контексте работы с языковым материалом. Говоря о «рассмотрении знака в целом», он высказывает важную мысль: хотя «означающее и означаемое, взятые в отдельности, — величины чисто дифференциальные и отрицательные, их сочетание есть факт положительный» [29, с. 153]. Иными словами, только соотношение ряда различий в звуках с рядом различий в понятиях порождает систему значимостей. Вместе с тем Соссюр отмечает, что даже те знаковые системы, которые характеризуются некоторой «естественной выразительностью» (знаки учтивости и пр.), фиксируются правилом, «именно это правило, а не внутренняя значимость обязывает нас применять эти знаки, а следовательно, для произвольности знака существуют пределы» [29, с. 101]. И хотя знаки целиком произвольные лучше всего реализуют идеал семиотического подхода, все же для этой произвольности есть определенные границы. На некоторые из них Соссюр указывает сам: произвольность знака, эта знаменитая *arbitrairité de signe*, не должна пониматься в том смысле, что означающее может свободно выбираться говорящими, «мы лишь хотим сказать, что означающее *немотивированно*, то есть произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи» [там же]. Несколькими строками выше Соссюр указывает на символ, точнее, на то, что позднее получило название иконического знака. Весы как символ справедливости не могут быть заменены чем попало, например колесницей. Таким образом, если герменевтически прочитать Соссюра, то становится ясно, что важнейшим моментом его семиотики является механизм органического соединения означающего и означаемого. Действительно, как это отмечал уже Локк, «слова, будучи произвольными знаками, не могут быть ими, если человек прилагает их к вещам, ему неизвестным. Это значило бы сделать слова знаками ни для чего, звуками без смысла. Человек не может сделать свои слова знаками свойств в вещах или знаками таких понятий в уме другого, которых нет в его собственном уме» [22, с. 462]. Если это выразить в современных терминах, то речь должна идти о том, как существующие в обществе знаки соединяются с индивидуальными «идеями» (т. е. ощущениями, восприятиями, образами памяти, мыслями). Соссюр неоднократно подчеркивает, что и означающее, и означающее имеют общественный характер.

В принципе можно выделить два основных механизма соединения означаемого с означающим. В первом случае предполагается, что и означаемое, и означающее существуют в готовом виде в обществе и соединяются в процессе обучения (это может быть изучение и иностранного языка, и специальной терминологии, и некоторого социального диалекта) либо человек постепенно выделяет определенные признаки предмета и соотносит их в своем уме с теми знаками, которые он слышит или как-то иначе воспринимает в социуме. Это традиция, идущая от Аристотеля, Локка, Кондильяка. Другой вариант, который мы находим у Ельмслева, предполагает, что означаемое и означающее уже существуют в социуме, проблема состоит в том, чтобы найти алгоритм построения означающего и выделения означаемых. В этой связи Ельмслев и использует понятие семиотической функции. Язык рассматривается им как механизм или исчисление, где бесчисленное множество правильных выражений получается в силу того, что используется некий генеративный принцип. В таком случае язык предстает перед нами прежде всего как система функций и лишь в силу этого как знаковая система. Разделяя язык на план содержания и план выражения, Ельмслев делает следующий шаг.

Выражение и его содержание или содержание и его выражение никогда не встречаются вместе без знаковой функции, существующей между ними. Если, анализируя текст, пишет Ельмслев, мы не примем во внимание знаковую функцию, то не сможем провести границу между знаками и разделить индивидуальные знаки на составляющие их фигуры [15, с. 307].

Ельмслев совершенно верно обращает внимание на то, что и его предшественник в области структурной лингвистики Ф. де Соссюр в имплицитном виде использовал понятие знаковой функции. Различия между Соссюром и Ельмслевом заключаются в следующем. Соссюр полагает, что и мышление само по себе, и язык до акта сигнификации аморфны: нет ни «материализации мыслей», ни «спиритуализации звуков», а все сводится к тому в некотором роде таинственному явлению, что язык вырабатывает свои единицы, «формируясь во взаимодействии этих двух аморфных масс», т. е. мысли и звука [29, с. 145]. Ельмслев же убежден в том, что материал, абстрагируемый от различных языков, т. е. мысль, представляет собой «нерасчлененный аморфный континуум, на котором проложило границы формирующее действие языков» [15, с. 310]. При всей близости позиций оба лингвиста рассматривают различные ступени языкотворческого процесса. Соссюр берет в качестве предельной абстракции такую ступень (она может быть как онтогенетической, так и филогенетической), на которой знаковая функция еще не сложилась, тогда как Ельмслев исходит из наложения знаковой функции на нерасчлененный и аморфный материал. В английском тексте используется в данном случае термин *purport* — довольно многозначное слово, одно из значений которого «смысл, содержание», тогда как в исходном датском тексте — *material*. У. Эко полагает, что *purport* прекрасно подходит в том случае, когда речь идет о плане содержания, но совершенно не подходит, когда речь идет о плане выражения [40, р. 78]. Этот материал может быть проанализирован, расчленен с той или другой логической или психологической точки зрения. Соответственно в разных языках такое расчленение проводится различным образом. Но тут нужно видеть, что анализ, расчленение мыслительного материала просто не могут существовать без соединения, синтеза, иначе язык был бы просто невозможен. Близкие мысли, впрочем, можно найти уже у Кондильяка, который в работе, написанной в 1780 г. и опубликованной в 1798 г., декларировал: всякий язык есть аналитический метод, и всякий аналитический метод есть язык [20]. Кондильяк забыл упомянуть, что никакой язык невозможен без синтеза и в каждом из языков, будь это математический или естественный язык, он осуществляется своеобразно. Таким образом, знаковая функция образует форму содержания, тогда как в области выражения она участвует в расчленении содержания — начиная от фонем и кончая лексической и грамматической семантикой.

Умберто Эко в своей структуралистской семиотике, трактуя семиотическую функцию, отталкивается от понятия кода. Когда определенный код соединяет элементы некоторой указывающей системы с элементами той системы, которая служит объектом указания, то первая из них превращается в выражение второй, а она, в свою очередь, превращается в содержание первой.

Знаковая функция, по Эко, имеет место тогда, когда некоторое выражение ставится в соответствие некоторому содержанию и оба коррелирующие друг с другом элемента становятся функторами этой корреляции. Знак всегда конституируется одним (или несколькими) элементом плана выражения,

Знаковая функция как междисциплинарное понятие

конвенционально связанным с одним (или несколькими) элементом плана содержания. Всякий раз, когда существуют корреляции такого типа, распознаваемые человеческим обществом, имеет место знак.

Подобного рода посылки имплицитно определяют следующие следствия: а) *знак не является физической сущностью*, если принять, что физическая сущность — это в лучшем случае конкретное проявление некоторых элементов, принадлежащих выражениям; б) *знак является не фиксированной семиотической сущностью*, но прежде всего местом встречи элементов, взаимно независимых друг от друга, происходящих из двух различных систем и связанных между собой кодификационной корреляцией. Если говорить более точно, они не знаки, а знаковые функции. Знаковая функция реализуется тогда, когда два функтора (выражение и содержание) вступают в отношение взаимной корреляции, но один и тот же функтор может вступить в корреляцию с иными элементами, превращаясь тем самым в другой функтор, который порождает иную семиотическую функцию.

Таким образом, знаки представляют собой «временные результаты правил кодификации, которые стабилизируют корреляции, имеющие преходящий характер, и в которых каждому элементу, так сказать, разрешено образовывать ассоциативную связь с другим элементом и образовывать знаки в данных обстоятельствах, предусмотренных кодом» [40, р. 72—74]. Эко совершенно верно отмечает, что «наивное понятие» знака оказывается в кризисе. Знак распадается на многочисленные и меняющиеся отношения, образующие своеобразную сетку. В этом случае перед семиотикой оказывается размытая картина своеобразного молекулярного пейзажа, в котором то, что обычно восприятию является в качестве правильных и законченных форм, в действительности представляет собой промежуточный результат химических агрегаций, а так называемые «предметы» в действительности выступают внешним проявлением лежащей под их поверхностью сетки отношений между еще более мелкими единицами. Или, если хотите, семиотика в этом случае дает нам некий род фотомеханического отражения семиозиса, вскрывая то обстоятельство, что там, где мы видим образы, в реальности имеет место стратегическая пригонка друг к другу белых и черных пятен, чередование пустых и заполненных мест, огромное количество дифференциальных признаков, которые сами по себе ничего не значат, но представляют собой сетку, образованную формами, позициями, хроматической интенсивностью. Семиотику можно сравнить с теорией музыки: за узнаваемой мелодией скрывается сложная игра интервалов и нот, а за нотами — пучки формантов» [40, р. 74—75].

У. Эко стремится дать более дифференцированную трактовку понятия кода, нежели существующие даже и в наиболее серьезных работах [40]. Он выделяет четыре основных определения понятия кода в семиотике, которым могут *соответствовать различные трактовки семиотической функции*. Последний момент у него *не отмечен особо*. Тем не менее интересно проследить ход мысли выдающегося ученого. Итак, а) код как серия сигналов, регулируемых внутренними комбинаторными правилами; б) код как последовательность материальных состояний, рассматриваемых в качестве серии значений, которые могут стать предметом коммуникации (например, сигналы с помощью электрических лампочек, флагов, слов, барабанов и т. п.); в) код как последовательность возможных поведенческих ответов со стороны получателя сообщения. Эти поведенческие акты могут быть независимыми от кода в

значении (б), но могут использовать код в значении (а); г) код как система, которая ассоциирует определенные элементы системы (а) с элементами системы (б) или (в). В последнем случае устанавливается, что определенная серия синтаксически организованных сигналов соотносится с осмысленной сегментацией определенной семантической системы, или же это можно понимать как единицы, возникшие в результате соединения семантического и синтаксического рядов в их соотношении с «единицами» предметного ряда, либо ряды знаков в их соотношении с предметным рядом и т. д. Соответственно, продолжает У. Эко, во многих контекстах термином «код» обозначаются совершенно разные явления. Например, так называемый «фонологический код» представляет собой систему типа (а), тогда как «генетический код» мог бы рассматриваться как система типа (в), так называемый код «системы родства» является кодом типа (а), а сами отношения родства — скорее комбинаторным кодом типа (б) [40, р. 54—56]. Эко предлагает называть коды типов (а), (б), (в) — S-кодами (*системными или структурными*), имея в виду, что в таких кодах знаки строятся из элементов, организованных по принципу бинарной оппозиции и управляемых комбинаторными правилами. Они способны порождать конечные и бесконечные цепочки знаков.

Таким образом, семиотическая функция у У. Эко связана с механизмом кодового преобразования, бытие знака (в той или иной форме), вообще весь процесс «производства знаков» (*la produzione segnica*) — с использованием кода того или иного типа. На наш взгляд, это совершенно верная идея. Если уже Августин Блаженный констатировал, что там нет знака, где ничего не обозначается (*non esse signum nisi aliquid significet*), то естественно встает вопрос о механизмах этого обозначения и составляющих самого процесса семиозиса. С формальной точки зрения не может быть никакого процесса обозначения, если не используется некий кодовый механизм, т. е. аппарат трансляции выделенных вещей, свойств и отношений в такую форму, которая позволяет «прочитывать» их как знаки. Однако употребление понятия «код» должно быть достаточно строгим, в противном случае «код» превращается в метафору или синекдоху, как это часто было в работах круга Лотмана — Топорова — Иванова. При таком, достаточно свободном подходе в код и *mutatis mutandis* в знак превращается практически все, на что ориентируется поэт или писатель в тот или иной период: живопись, музыка, театр, проза, кино. При таком подходе и все художественные средства превращаются в код и знак, что как раз и соответствует действительности. В несколько ином ракурсе — в код превращаются любые условности и любые средства их описания. Именно поэтому формальные признаки сходства между генетическим кодом и естественным языком могут служить основанием для далеко идущих обобщений.

В этой связи встают по меньшей мере два серьезных вопроса: а) обязательно ли наличие субъекта, обладающего *интенциональностью*, т. е. в большей или меньшей степени осознающего, понимающего, что он занимается производством знаков с целью сообщить что-либо другому субъекту или решить определенную познавательную задачу, б) если мы, оставляя сейчас в стороне проблемы биосемиотики, поскольку они требуют особого, тщательного анализа, будем считать, что наличие субъекта коммуникации и субъекта-интерпретатора абсолютно необходимо, то как возникает и формируется знаковая функция.

Здесь мы видим два основных подхода — философско-социологический, психологический (психолингвистический). Первый реализован в работах Г. Шпет, Р. Барта, А. Щюца и его последователей, в этнометодологии, второй — в трудах Ж. Пиаже, А. Валлона, Л. С. Выготского, Х. Вернера, Дж. Брунера, Э. Бэйтс и ряда других авторов.

Г. Шпет в своих работах вплотную подходит к пониманию семиотической функции. Он ставит вопрос иначе, чем принято в лингвистике и связанной с ней семиотике. А именно: каждый знак есть некоторая «физическая» вещь, т. е. кроме его бытия как знака следует учитывать и его «вещное бытие». Но в таком случае возникает вопрос следующего порядка: в чем же состоят семиотические качества *всякого* предмета [32, с. 492—493]?

Обращаясь к исследованию природы знака, значения и вещи, Шпет очень верно отмечает следующее: если предположить, что есть некоторая сущность (ens) как знак, то она имеет значение, а «ens как не-знак должно быть то ens, которое не имеет значения. Но это было бы ens, которое не только не существует, но и невозможно, т. е. ens, заключающее в самом себе противоречия. Ибо предмет без содержания так же невозможен, как невозможен знак без значения. <...> Следовательно, если и *есть* предметы, которые не *суть* знаки, то все же они *могут* быть знаками. Всякий предмет, если не актуально, то потенциально — знак. Или — всякий возможный, а поэтому и всякий действительный предмет в возможности есть знак; хотя и не всякий возможный предмет, а потому и не всякий действительный предмет есть *in actu* знак» [31, с. 516]. В шпетовском анализе сущности знака, не имевшем себе равных в те годы, когда он проводился (между 1921 и 1925 гг. — а известен его текст стал только после публикации в 2005 г.), основной акцент сделан на реляционной онтологии знака и его социальности. Шпет совершенно верно отмечает, что «любую вещь “природы” мы можем принять, как средство — чем мы и делаем ее из вещи естественной вещью социальной <...> Любая вещь “природы”, будучи средством, тем самым выступает перед нами так же, как некоторое (социальное) осуществление» [31, с. 548]. Таким образом, превращение некой «вещи» в знак, осуществление ее семиотической потенции, реализация ее семиотической функции, происходит в результате включения ее в социальные отношения. В той работе, которую мы цитировали, это сказано еще не вполне ясно, тогда как в «Эстетических фрагментах» и «Введении в этническую психологию» данная мысль реализована достаточно полно.

В семиотике Ролана Барта тоже обращается внимание на семиотическую функцию в ее отношении к бытовым вещам. Отмечается, что вещи, переживаемые нами как чистые орудия, имеющие некоторую функцию, полезное назначение, на самом деле являются носителями чего-то иного, а именно значения. Во-первых, как совершенно верно указывает Барт, вещи стремятся не к бесконечной субъективности, а к бесконечной социальности. В силу этого они несут в себе смысл, служащий для сообщения информации. «Можно ли вообразить себе более функциональную вещь, чем телефон, — пишет Барт, — однако же внешний вид телефона всегда обладает смыслом, независимым от его функции: белый телефон передает идею роскоши или женственности, бывают телефоны бюрократические, старомодные, передающие идею былого времени; одним словом, телефон тоже способен включаться в систему *вещей-знаков*» (курсив наш. — А. П.) [2, с. 419]. Когда же происходит такая семантизация вещи? — задает себе вопрос Барт. По его мнению,

это происходит в тот самый момент, когда вещь начинает производиться и потребляться обществом. *Не существует абсолютно импровизированных вещей, не обладающих смыслом*, — подчеркивает Барт. Это очень правильная мысль. Остается сказать, что в российской семиотике такая онтология вещи была разработана Густавом Шпетом задолго до Барта. «Вообще, функция вещи, — отмечает Барт, — всегда становится как минимум знаком самой этой функции; в нашем обществе не бывает вещей без какой-то дополнительной функции, без легкой эмфазы, заставляющей вещь обозначать самих себя» [2, с. 419]. То есть, добавим мы, вещь как знак приобретает аутореферентную функцию. Во-вторых, используя некоторые мысли Б. Брехта (но без ссылок на него), Барт совершенно верно говорит, что превращение вещи в знак, реализация ее семиотических потенциалов означает определенное *остранение* вещи, появление возможности взглянуть на нее совершенно под другим ракурсом. Например, заметим мы, если в музее или в иной экспозиции выставляются предметы, которые были еще сравнительно недавно абсолютно функциональными, но в настоящее время совершенно вышли из обихода, то они могут являть собой знаки определенной эпохи. В этом отношении музей следует рассматривать не только как «семиотическое учреждение», но и как хранилище смыслов. Часть из них понятна (например, при объяснении экскурсовода), тогда как относительно других мы только полагаем, что их смысл нам понятен. Сходные мысли Барт высказывал и в своих работах, посвященных риторике образа, семиотике мифологического текста [3, 4]. Нам же представляется, что в этом случае следовало бы углубить анализ семиотической функции, которая делает возможным знаковое бытие вещей. Это углубление может, как мы полагаем, происходить по нескольким параметрам: *интерсубъективность, интенциональность, денотативно-коннотативные отношения*.

Обратимся теперь к психологическому и психолингвистическому пониманию семиотической функции. Более ста лет назад психоневролог Джон Хьюлингс Джексон, один из первых исследователей нарушений речи при очаговых поражениях головного мозга, обратил внимание на то, что эти нарушения среди прочих могут принимать и форму неспособности к предикации. Такие расстройства речи он впервые связал с деятельностью доминантного полушария и был склонен рассматривать их в качестве одного из самых существенных нарушений мышления и сознания [51, 52, 59]. Немного позже психоневролог Х. Хэд на основании большого эмпирического материала выдвинул положение, что и речемыслительные процессы, и сложные формы предметной деятельности имеют единое психофизиологическое основание, которое он обозначил как символическую способность. Язык в этом контексте понимался Хэдом как наиболее ясно выраженное проявление символической способности (или функции) [45].

Впоследствии идеи Х. Хэда об общей символической подоснове всех сложных психических процессов использовались совершенно независимо друг от друга Э. Кассирером, А. Геленом, Ж. Пиаже, Х. Вернером, М. Кричли, А. Р. Лурия, Дж. Брунером.

Одним из наиболее важных положений теории познания и философской антропологии Э. Кассирера выступает положение об опосредованности мышления и сознания знаками. О сознании, как верно полагает Кассирер, можно говорить лишь тогда, когда существует дистанция между непосредственно переживаемым и личностью. Смысл любой «символической фор-

мы» — в прогрессирующем отделении от воспринимаемого в соответствии с возможностями, заложенными в данной знаковой системе. Кассирер считает, что в трактовке всех видов знаковых систем «должен быть уничтожен последний отблеск идентичности между действительностью и символом». Более того — «напряжение между ними должно быть доведено до высшей степени с тем, чтобы благодаря этому напряжению стали явными как возможности символического выражения, так и содержание каждой данной символической формы» [38, S. 135]. Смысл каждой символической формы состоит именно в преобразовании воспринимаемого и выражаемого с помощью знаков. Поэтому-то язык начинается там, где кончается непосредственное отношение к чувственному впечатлению и аффекту. Позже, в третьей части «Философии символических форм», Кассирер формулирует определения репрезентации и символической прегнантности (*symbolische Prägnanz*). Под репрезентацией Кассирер понимает следующее: материалом сознания не могут быть «сырые», «необработанные» впечатления; чтобы стать материалом сознания, они должны подвергнуться анализу, обобщению, а затем символизации. При этом важнейшим моментом является не просто абстрагирование некоторых элементов либо свойств целостного чувственного впечатления, но способность выделенных элементов выступать в качестве репрезентанта данного чувственного целого. Тем самым элемент чувственного опыта приобретает «новую всеобщую форму», не теряя своей материальной единичности и особенности. Он превращается в знак, который позволяет нам узнавать предмет, когда он вновь появляется перед нами [38, S. 133]. Кассирер считает ложно поставленным вопрос о том, предшествует ли возникновение языка артикуляции чувственного опыта, либо дело обстоит прямо противоположным образом: «Все, что можно вскрыть в данном случае, это не наличие некоего “раньше” или “позже”, но внутренняя связь, существующая между этими обеими основными формами и основными способами артикуляции духовного мира». Развивая эту мысль, Кассирер делает одно замечание, звучащее удивительно современно: он сравнивает артикуляцию действительности в языке и в символизированном, проникнутом репрезентациями опыте с двумя стволами, отходящими от единого духовного корня. Корень этот недоступен непосредственному восприятию, о нем мы можем судить, только наблюдая «поросль», исходящую от него [38, S. 133—134].

Вводя понятие символической прегнантности (*Prägnanz* — запечатленность, четкость, наполненность), Кассирер имеет в виду случаи, когда восприятие, продолжая оставаться «чувственным» переживанием, приобретает определенный сверхчувственный, «не-наглядный» смысл, превращаясь в единство перцепции и апперцепции. Символизация восприятий, в свою очередь, имплицитно следующий момент: сфера чувственности становится системной, между ее символами образуются множественные связи, превращающие чувственный опыт почти в язык. Рассуждения Кассирера очень близки современным представлениям о «языках» чувственного познания или «языках мысли», хотя он не употребляет этих терминов. Тут нужно сказать, что идеи Кассирера о сущности символического процесса по-своему глубже и радикальнее современных представлений о «языках мысли». Символический процесс, пишет философ, пронизывает сознание как единый жизненно-мыслительный поток (*Lebens-und Gedankenstrom*). Аналитическое расчленение первичных чувственных восприятий и последующее рекомбинирование

отдельных элементов в сложные образы-символы с одновременным включением их в многочисленные связи — все это, полагает Кассирер, создает основу для репрезентации [38].

В конце жизни, суммируя свои взгляды по этому вопросу в «Опыте о человеке», Кассирер пишет: «У человека между системой рецепторов и эффекторов, имеющихся у всех животных, есть и третье звено, которое можно назвать символической системой. Это новое приобретение целиком преобразовало всю человеческую жизнь» [39, S. 50].

Какова же причина погружения в символические формы, придания образам и предметам символической функции? Ответ Кассирера: такова природа человека и таков сам человек. Символические формы занимают в его системе место кантовской трансцендентальной апперцепции. Они и в действительности являются таковыми, Человек реально погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифологические символы, религиозные или иные ритуалы, и он вряд ли мог бы без них ориентироваться в действительности. Да и сама «действительность», прежде всего та ее часть, которую принято называть социальной действительностью и считать чем-то данным, существующим независимо от нас, в значительной степени создана нашими семиотическими механизмами. Сознание, по Кассиреру, не отражает мир, который остается недоступной для нас вещью в себе: «Основные понятия любой науки, — пишет он, — не являются пассивным отражением данного бытия, но созданными нами символами» [37, S. 5]. Таким образом, мы видим, что Кассирер не употребляет понятия символической функции, однако его представления о символикации восприятий и роли знаковых структур в организации психических процессов приближают его теорию к пониманию сущности знаковых процессов. Одной из наиболее сложных проблем, возникающих в этом контексте, является следующая: каким образом происходит перевод чувственного образа в знак.

В генетической эпистемологии Ж. Пиже символическая, или семиотическая, функция (последнее обозначение он считает более адекватным) рассматривается в контексте развития. Прослеживая развитие интеллекта, Пиже относит начало возникновения семиотической функции к первым годам жизни. Однако само представление о ее структуре у Пиже достаточно дифференцировано и позволяет не только рассмотреть довольно большой класс явлений, но и показать переходы от одной стадии развития к другой. Пиже выделяет означающие-признаки, которые являются либо частью, либо причиной означаемых. Например, голос матери выступает как признак ее присутствия. Символы в системе Пиже — это означающие, которые сохраняют определенную степень сходства с означаемыми (например, белые камешки обозначают в игре хлеб, а трава — овощи). Знаки — полностью конвенциональны и «социальны» (т. е. интерсубъективны), тогда как символы *могут быть* (но не всегда бывают) чисто индивидуальными. Под семиотической функцией Пиже понимает приобретаемую на втором году жизни способность *репрезентировать* с помощью символов или знаков объекты, отсутствующие в непосредственном восприятии. Расширяя понятие репрезентации, Пиже включает в него наряду с языком игры с использованием символов, представления, графические изображения (рисунки), отсроченное подражание и то, что по-английски обозначают *day-dreaming*, по-немецки — *Tages-*

träume. Все эти символические действия появляются приблизительно одновременно, тогда как знаки — несколько позже. Признаки имеют место уже в первые недели жизни. Продвижение от признаков к символам и знакам означает дифференциацию знаковой функции, что, по Пиаже, является ее важнейшим сущностным признаком [26, 64, 65].

Не вдаваясь здесь в детальный разбор идей Пиаже по данному вопросу, отметим, что, отталкиваясь от воззрений Х. Хэда относительно символического фундамента восприятия, представления и мышления, он создал теорию стадий развития психосемиотики интеллекта, где с точки зрения интересующей нас проблемы разработана идея дифференциации семиозиса. Тут необходимо выделить следующую мысль: образование символов происходит за счет того, что отсроченная имитация приводит к появлению означающих, а игра и интеллект прилагают эти означающие к различным означаемым. Начало овладения языком Пиаже относит к тому периоду, когда уже в основном сложились имитация и символическое представление: в психологическом плане символическая функция является качественным переходом от сенсорно-моторного интеллекта к области мысли, использующей репрезентацию. Впоследствии движение от допонятийного, преимущественно символического интеллекта к стадии операций также может быть интерпретировано в терминах дифференциации семиозиса. Высшая ступень, по Пиаже, — это понятийный интеллект, который в процессе своего становления «впитывает» схемы действий, сенсорно-моторные ассимиляции, сериации, превращая их в операции, т. е. действия, которые перенесены внутрь, обратимы и скоординированы в системе [26].

А. Валлон выдвинул понятие символической функции несколько раньше, чем Пиаже, и совершенно независимо от последнего. Рассматривая в 1942 г. генезис психического и подчеркивая, что «объяснение знаков и большей части символов может быть только историческим», он совершенно правильно считает, что «трудно решить, являются ли функциональные этапы, выраженные сигналом, признаком, изображением, символом и знаком, генетическими этапами» [8, с. 186]. Как и во всякой эволюции, можно составить прогрессирующую серию, но самое трудное, подчеркивает Валлон, — это объяснить, как совершается переход от одной ступени к другой.

В целом понимание А. Валлоном семиотической функции значительно отличается от трактовки Пиаже. Если Пиаже проводит четкую линию развития символики от сенсорно-моторного интеллекта к высшим формам обратимых операций, то для Валлона переход от моторики к интеллекту представляет собой серьезную проблему: «То, что отличает моторные реакции от интеллекта, является проблемой не степени, а различия направления, цели и средств. Поэтому возникает проблема, каким же образом движение, моторные схемы могут путем простого раздвоения или копирования дать категории познания» [68, р. 62]. В основу схемы психического развития в филогенезе Валлон кладет дифференциацию семиозиса — появление означаемых и означающих. Несложно заметить, что аналогичная проблема стоит и перед Пиаже. И когда Валлон пишет, что психическое развитие не может быть «простой автоматической производной от практической деятельности» [8, с. 177], то это следует читать в контексте его полемики с Пиаже. Однако, как известно, Пиаже также не считал, что дело сводится к простой интериоризации практического действия.

Отрицая первичность языка и настаивая на том, что существование слов «в известной степени случайно», тогда как основой является функция, «дающая возможность замещать реальное содержание намерениями или мыслями, а образы, выражающие его, — звуками, жестами, даже объектами...» [8, с. 189], Валлон трактует семиотическую функцию не как связь, устанавливаемую *ad hoc*, но как *устойчивую психическую функцию, подобную памяти, восприятию* и т. п.

Совершенно верна мысль Валлона о том, что в случае семиотической функции наиболее важным моментом является особая онтология знака: с соответствующим объектом он может не иметь ни связи по принадлежности, ни сходства, ни аналогии. Знак искусственен в той мере, в какой его форма и значение становятся все более абстрактными и его источник *нельзя более искать в вещах*. «Подчинить знаки символической функции — значит отдать себе отчет в их относительности. Значение знаков выходит за пределы их чисто формального существования. В некоторых пределах они могут обмениваться, модифицироваться, изменяться, причем мысль не обязательно задерживается и деформируется» [8, с. 190]. Символы, или знаки, пишет Валлон, представляют собой средства замещения предметов, образов, мыслей, и в силу этого с их помощью мы способны актуализировать содержание нашей психики. Это качество имеет свои степени развития. Семиотическая функция тем эффективнее, чем менее символ привязан к вещи (*adhérent à la chose*). Смещение символа и той вещи, которую он призван обозначать, что было прекрасно показано Валлоном на материале развития ранних стадий вербального мышления, ведет нередко к «чистой игре символами» (*pur jeu de symboles*) вместо употребления понятий в одних случаях, либо к тому, что символы влекут за собой образы и мысли, которые с этими символами не должны были быть связаны [69, р. 444]. Отсутствие четкой дифференциации «слов», «образов» и «вещей» у детей, а в некоторых случаях у взрослых, приводит к синкретизму и инертности мышления. Иными словами, становление знаковой функции предполагает не только определенное соответствие между предметом, образом и знаком, но и определенную свободу, взаимозаменяемость, дифференциацию компонентов семиозиса. «Таким образом, — пишет Валлон, заканчивая второй том своей книги о развитии мышления детей, — символические и интеллектуальные функции представляют собой не что иное, как органически взаимосвязанные подструктуры; они должны развиваться в тесной взаимосвязи — в той новой среде, которую они открывают для деятельности человека. Они подчиняются условиям среды, которую создали. Если она примитивна, то таковы же и они, то есть тесно привязаны к самым конкретным видам практик и образов. И тогда мы видим, как это и имеет место у детей, смешение жеста, образа и слова. Они отделяются друг от друга и дифференцируются по мере того, как отношения в обществе становятся все более сложными, а мысль более абстрактной. Средства мышления также становятся все более сложными. Но в этой форме они не могут быть использованы ребенком, так как переход от конкретного к абстрактному, от эмпирического к виртуальному требует такого развития мозга, которое достигается только с возрастом» [68, р. 444—445].

Дж. Брунер размышляя над механизмами психического развития и обобщая значительный материал эмпирических и теоретических исследований, полагает, что презентация внешнего мира может осуществляться по-

средством символов, образов и действий и каждую форму презентаций можно приспособить для оперирования символами, построения образов или выполнения двигательных актов. «Каждая опосредствующая форма достигает цели своими собственными способами, иначе говоря, три системы презентации параллельны друг другу <...> при этом возможен частичный перевод с одного языка на другой» [6, с. 37]. В исследованиях Брунера важную роль играет культурно-историческая обусловленность семиотического развития. Влияние Выготского, на которого он часто ссылается, вполне очевидно, но значительную роль играют полевые исследования самого Брунера и его сотрудников. При этом взгляды его учеников и сотрудников могут расходиться с его собственными. Так, Э. Мак-Киннон Сонстрем, обсуждая развитие мыслительных операций, придает большое значение словесным обозначениям. «Когда мы выводим на сцену словесное обозначение, — пишет она, — мы пробуждаем символические процессы у наших испытуемых и тем самым расширяем их “потенциал кодирования” до такой степени, которой невозможно достичь при использовании чисто наглядных или двигательных признаков независимо от того, сколько бы таких признаков нам удалось активировать. <...> Словесное обозначение позволяет не только передать более богатую информацию, но и передать информацию другого рода» [24, с. 257]. Тут имеет смысл еще раз вспомнить А. Валлона, который отмечал, завершая второй том своей книги о развитии мышления ребенка, что знание проходит путь от абсолютно конкретного до символа, причем каждая стадия отличается способностью опираться на все более абстрактные признаки, в любой момент дополняя или же подчеркивая некоторые из них. Сама сущность репрезентации — в том, что она есть определенное упрощение, но такое, которое отличается вариабельностью и в этом ее значение для развития и функционирования мышления [69, р. 148—149].

Возвращаясь к идеям Брунера и его сотрудников, следует подчеркнуть, что развитие мышления и сознания во многом связано с развитием форм репрезентации. Можно предположить, что в генетическую программу человека встроен некий механизм, управляющий психическим развитием и проводящий его по определенным ступеням. Выдающийся немецкий психолог Х. Вернер [70, 71] называл это *ортогенезом*. Однако данное развитие совершается не автоматически, выключение из социальной среды, различные формы социальной депривации в той или иной степени искажают прямую линию развития. Тем не менее нам представляется, что его механизм обладает высокой степенью устойчивости. Эта тема требует особого, весьма тщательного изучения. Укажем лишь на следующее. Если рассматривать психическое развитие в целом и развитие семиотических средств как проявление общих закономерностей, как диссипативный процесс, то легко увидеть, что «порядок из хаоса» возникает здесь вполне закономерно. Вместе с тем есть и точки бифуркации, отклонения от общих, наиболее типичных схем развития. Некоторые точки бифуркации были, как нам представляется, пройдены на различных этапах филогенеза. Сейчас мы можем наблюдать это, например, изучая различные формы невербальной или паравербальной коммуникации, которые возникли, надо полагать, на тех ступенях филогенеза, когда еще о *Homo sapiens* не могло быть и речи. В онтогенезе эти формы коммуникации появляются также достаточно рано и служат для отработки в основном прагматических (в меньшей степени — семантических) аспектов общения [13, 14, 44,

46, 48, 54, 55, 59]. В самом общем виде психическое развитие в онтогенезе можно рассматривать как дифференциацию перцептивных и мыслительных процессов. Образование семиотической функции это и есть рабочий инструмент такого развития.

Не исчерпав все аспекты заявленной темы, мы, тем не менее, можем решиться на некоторые обобщения. Рассматривая семиотическую функцию как механизм, лежащий в основе коммуникации и мышления, мы тем самым можем говорить, что она выступает как междисциплинарное понятие, описывающее наиболее общие закономерности функционирования знаковых систем любого рода — от жестовых языков аборигенов Австралии и Америки до математической символики. С одной стороны, это понятие позволяет увязать в одно целое проблему структуры знака и кодовых механизмов, с другой — осознать взаимодействие коммуникации и репрезентации в психическом развитии.

Библиографический список

1. *Аристотель*. Об истолковании // Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2.
2. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика, поэтика. М., 1989.
3. *Барт Р.* Мифологии. М., 1996.
4. *Барт Р.* Система моды: Статьи по семиотике культуры. М., 2003.
5. *Брунер Дж.* Онтогенез речевых актов // Психоллингвистика: Сб. ст. М., 1984.
6. *Брунер Дж.* О познавательном развитии. [Ч.] 1 // Исследование развития познавательной деятельности / Ред. Дж. Брунер, Р. Олвер, П. Гринфилд. М., 1971.
7. *Бэйтс Э.* Интенции, конвенции и символы // Психоллингвистика: Сб. ст. М., 1984.
8. *Валлон Ф.* От действия к мысли: Очерк сравнительной психологии. М., 1956.
9. *Выготский Л. С.* Из записок-конспекта Л. С. Выготского к лекциям по психологии детей дошкольного возраста // Эльконин Д. Б. Психология игры. М., 1978.
10. *Выготский Л. С.* Мышление и речь // Собр. соч.: В 6 т. М., 1982. Т. 2.
11. *Выготский Л. С.* История развития высших психических функций // Там же. Т. 3.
12. *Выготский Л. С.* Орудие и знак в развитии ребенка // Там же. М., 1984. Т. 6.
13. *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1987.
14. *Горелов И. Н.* Вопросы теории речевой деятельности: Психоллингвистические основы искусственного интеллекта. Таллинн, 1987.
15. *Ельмслев Л.* Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике: Сб. пер. М., 1960. Вып. 1.
16. *Исенина Е. И.* Психоллингвистические закономерности речевого онтогенеза: дословесный период. Иваново, 1983.
17. *Иванов Вяч. Вс.* Нечет и чет // Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1999.
18. *Иванов Вяч. Вс.* Эстетика Эйзенштейна // Там же.
19. *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по предыстории и истории семиотики // Там же.
20. *Кондильяк Э. де.* Язык исчислений // Соч.: В 3 т. М., 1983. Т. 3.
21. *Лихачев Д. С.* Поэзия садов: К семантике садово-парковых стилей; Сад как текст. М.; СПб., 1991.
22. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении: В 4 кн. М., 1985. Кн. 1—3. (Соч.: В 3 т.; Т. 1).
23. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении: В 4 кн. М., 1985. Кн. 4. (Соч.: В 3 т.; Т. 2).
24. *Мак-Киннон Сонстрем Э.* О понимании детьми принципа сохранения количества твердого вещества // Исследование развития познавательной деятельности / Ред. Дж. Брунер, Р. Олвер, П. Гринфилд. М., 1971.

25. *Мукаржовский Я.* Искусство как семиологический факт // Мукаржовский Я. Исследования по эстетике и теории искусства. М., 1994.
26. *Пиаже Ж.* Психология интеллекта // Пиаже Ж. Избранные психологические труды. М., 1969.
27. *Пирс Ч. С.* Логические основания теории знаков. СПб., 2000.
28. *Степанов Ю. С.* Предисловие // Мартынов В. В. Категории языка. М., 1982.
29. *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977.
30. *Шпет Г. Г.* Эстетические фрагменты // Соч. М., 1989.
31. *Шпет Г. Г.* Введение в этническую психологию // Там же.
32. *Шпет Г. Г.* Язык и смысл // Шпет Г. Г. Мысль и слово: Избр. тр. М., 2005.
33. *Якобсон Р.* Лингвистика в ее отношении к другим наукам // Якобсон Р. Избр. работы. М., 1985.
34. *Якобсон Р.* Язык в отношении к другим системам коммуникации // Там же.
35. *Ярошевский М. Г. Л. С.* Выготский как исследователь проблем психологии искусства // Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1987.
36. *Argyle M.* The syntaxis of bodily communication // The body as a medium of expression / Ed. B. Jones. Cambridge, 1975.
37. *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Berlin, 1923. Teil 1. Sprache.
38. *Cassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Berlin, 1929. Teil 3. Phänomenologie der Erkenntnis.
39. *Cassirer E.* Versuch über den Menschen. Frankfurt am Main, 1989.
40. *Eco U.* Trattato di semiotica generale. Milano, 1975.
41. *Eco U.* Semiotik und Philosophie der Sprache. München, 1985.
42. *Freud S.* Die Traumdeutung // Freud-Studienausgabe. Frankfurt am Main, 1972.
43. *Goethe J. W. von.* Über die Gegenstände der bildenden Kunst // Sämtliche Werke. Stuttgart, 1912. Bd. 33.
44. *Hadingham E.* Secretes of Ice Age: The world of cave artists. New York, 1979.
45. *Head H.* Aphasia and the kindred disorders of speech. Cambridge, 1926. Vol. 1.
46. *Heinrichs J.* Reflexionstheoretische Semiotik. Bonn, 1980. Teil 1. Handlungstheorie.
47. *Heinrichs J.* Handlungen: Das periodische System der Handlungsarten: Philosophische Semiotik. München; Moskau; Varna; Wien; London; New York. 2007. Bd. 1.
48. *Hoffmeyer J.* Molekularbiologie und Genetik in semiotischer Sicht // Uexküll Th. von. Psychosomatische Medizin. München, 1995.
49. *Hoffmeyer J.* The biology of signification // Perspectives in biology and medicine. 2001. Vol. 43. № 2.
50. *Hoffmeyer J.* Semiotic emergence // Revue de la pensée d'aujourd'hui. Vol. 25—27. № 6.
51. *Jackson J. H.* Loss of speech, with hemiplegia of the right side // Ophthalmic Hospital Reports and Journal of the Royal Ophthalmic Hospital. 1857. Vol. 1.
52. *Jackson J.* Evolution and dissolution of the nervous system // Jackson J. H. Selected papers. London, 1946. Vol. 2. (First published 1981—1987).
53. *Jakobson R.* Die Biologie als Kommunikationswissenschaft // Jakobson R. Semiotik: Ausgewählte Texte 1919—1982. Frankfurt am Main, 1988.
54. *Kendon A.* Gesticulation, speech, and the gesture theory of language origins // Sign language studies. 1976. Vol. 9.
55. *Kendon A.* Some reasons for studying gestures // Semiotica. 1986. Vol. 62. № 1/2.
56. *Kimura D.* Neural mechanisms in manual signing // Sign language studies. 1981. № 33.
57. *King B.* The origins of language: what nonhuman primates can tell us. Santa Fe, 1999.
58. *Kinsbourne M.* Assymetrical function of the brain. New York, 1978.
59. *Kuschel R.* The silent inventor: the creation of a sign language by the only deaf-mute on a Polynesian island // Sign language studies. 1975. № 9.
60. *Lambert J. H.* Das Neue Organon. Berlin, 1990.

61. *Luckmann Th.* The constitution of language in everyday life // Life-world and consciousness. Evanston, 1972.
62. *Luckmann Th.* Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation // Lexikon der germanischen Linguistik. Tübingen, 1973.
63. *Mukařovský J.* Kapitel aus der Ästhetik. Frankfurt am Main, 1970.
64. *Piaget J.* Einführung in die genetische Erkenntnistheorie. Frankfurt am Main, 1973.
65. *Piaget J.* Nachahmung, Spiel und Traum. Frankfurt am Main, 1974.
66. *Jean Piaget über Jean Piaget: Sein Werk aus seiner Sicht.* München, 1981.
67. *Schütz A., Luckmann Th.* Strukturen der Lebenswelt. Frankfurt am Main, 1985. Bd. 2.
68. *Wallon H.* Les origines de la pensée chez l'enfant: les tâches intellectuelles. Paris, 1947.
69. *Wallon H.* Les origines du caractère chez l'enfant: les préludes du sentiment de personnalité. Paris, 1949.
70. *Werner H.* Comparative psychology of mental development. Chicago, 1948.
71. *Werner H., Caplan B.* Symbol formation. Chicago, 1963.

И. В. Дмитриевская

СИСТЕМНО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПРОБЛЕМЫ СМЫСЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Статья имеет двоякую цель: выявить структурный аспект понятия «смысл человеческого бытия» и применить системный метод к исследованию конкретного текста, а именно — показать, каким образом понимание смысла бытия Л. Н. Толстым отражается в развитии системы образов романа «Война и мир». Таким образом, решение чисто теоретической философской проблемы получает конкретное воплощение в прикладной феноменолого-образовательной задаче.

This article pursuits the double aim: to figure out the structural aspect of the sense of human existence and to use the systemical method of analysis in the exploration of a concrete text, that is to explain how L. Tolstoy's understanding of the sense of human life is reflected in the development of figures and images of his novel «War and peace». Thus a pure philosophical problem finds its concrete solution in an applied phenomenological-educational task.

Ключевые слова: смысл человеческого бытия.

I

Л. Н. Толстой ясно и просто отвечает на вопрос о смысле бытия человека: высший смысл нам не дано знать, а в обычной жизни мы можем обойтись и без понимания своего высшего назначения: в поступках следует руководствоваться долгом. Долг диктуется совестью, а совесть — божественное начало в человеке. Значит, если мы поступаем по совести и не забываем о своем человеческом долге, то наша жизнь осмысленна и, более того, она определяется и направляется высшим смыслом.

Что такое смысл бытия? В самом общем понимании — это определенное отношение человека к своему существованию. Задаваясь вопросом о смысле бытия, человек мысленно отчуждает себя от событий собственной

жизни и, рефлексировав, пытается построить некую *целостность* на основе системообразующего отношения «Я — события жизни». Этот вопрос предполагает более частные: о цели жизни и о том, выполняет ли человек свое назначение, о существенном и несущественном в бытии, об истинном и ложном, существовании, о нравственном содержании жизни, о свободе и ответственности и т. п.

Сначала кажется, что дать ответ на вопрос о смысле бытия просто: бытие человека имеет смысл, если в нем есть существенное содержание, то есть поступки человека и события его жизни выражают сущность личности. Если личность не сформирована или разрушена жизнью, то говорят, что человек не реализовал себя, а его жизнь бессмысленна.

Содержательное толкование смысла бытия несовершенно: каждый может понимать его по-своему, отвергая иные мнения как ложные. Скажем, революционер, жертвующий жизнью в борьбе за народное дело, сочтет бессмысленной жизнь смиренного обывателя, хотя у последнего смысл жизни в сохранении самой жизни; ученый, положивший на алтарь науки собственную жизнь и жизни близких, сочтет бессмысленной жизнь труженика, выполняющего нелюбимую работу для заработка; мать-героиня, воспитавшая десять детей, может с сожалением относиться к жизни бездетной одинокой актрисы, искусство которой радует миллионы зрителей и т. п.

Хотелось бы определить смысл бытия более строго, формально, чтобы найти общую закономерность в различных содержательных трактовках этого понятия.

Обычно полагают, что та или иная концепция смысла бытия связана с общей мировоззренческой позицией субъекта. Так, человек материалистических убеждений скорее всего будет ставить перед собой вполне земные цели и обретет смысл жизни в их осуществлении. Религиозный человек найдет смысл в служении Богу, политик — интересам государства, художник — прекрасному и т. п. Но нельзя с уверенностью сказать, где причина, а где следствие: что первично — определение смысла бытия или субъективное мировоззрение и миропонимание? К тому же далеко не каждый человек обладает сложившейся системой мировоззрения; чаще формирование мировоззрения и миропонимания — это процесс создания динамической картины мира, компонентом которой является понятие смысла жизни, и подчас этот элемент имеет большую определенность, чем мировоззрение в целом.

Обратим внимание на зависимость понимания смысла бытия от структурно-психологических особенностей личности, используя метод системного анализа.

Вопрос о смысле бытия решается в экзистенциализме, герменевтике, феноменологии. С экзистенциалистской точки зрения, смысл бытия не раскрывается непосредственно при ровном и спокойном течении жизни. Но в пограничной ситуации, когда человек встречается со смертью, этот вопрос встает ребром. Если человек преодолел пограничную ситуацию и понял свое назначение, то все события прошлой и последующей жизни оцениваются им с точки зрения соответствия или несоответствия этому назначению и упорядочиваются именно в этом отношении. Иными словами, смысл играет *системообразующую роль* по отношению к бытию. Осмысленное существование отличается от бессмысленного как *система* от *несистемы*.

С герменевтической точки зрения, события жизни можно рассматривать как текст, а выявление смысла — как *понимание* текста. Чаще всего смысл жизни фиксирует отношение событийного ряда к некоторым, воспринимаемым как априорные, нормам преимущественно нравственного содержания. Событие или поступок имеет положительный смысл, если «вписывается» в норму, отрицательный, если противоречит ей.

При феноменологической трактовке смысла бытия событийный ряд отражается потоком сознания, а смысл проявляется как ряд феноменов, сконструированных в процессе феноменологической редукции.

В этих философских подходах к определению смысла бытия присутствует *инвариантный* (структурный) аспект. Прежде всего смысл играет системообразующую роль по отношению к существованию. Осмысленное бытие представляет *систему*, целостность. Напомним, что, по определению А. И. Уёмова, система — это множество вещей, на котором реализуется отношение (структура) с заранее фиксированными свойствами (концепт) [6, с. 17]. Доминантным в системе является уровень системообразующего свойства и отношения (концептуально-структурный уровень), элементы (субстрат) играют подчиненную (латентную) роль. Применительно к трактовке смысла бытия определение системы имеет следующую интерпретацию: события жизни — субстратный уровень представления системы, смысл — концептуально-структурный. Человек обретает понимание смысла бытия в том случае, когда событийный ряд упорядочивается определенным концептуально значимым отношением. Если системообразующее отношение во временном ряде событий отсутствует, такая жизнь кажется бессмысленной. Человек, живущий по принципу «день пережит, и слава Богу!» или «день за день, завтра, как вчера», — живет бессмысленно. Но если отношение к жизни можно выразить такими словами:

Тогда смиряется души моей тревога,
Тогда расходятся морщины на челе,
И счастье я могу постигнуть на земле,
И в небесах я вижу Бога!

[2, с. 88]

— то в жизни человека, несомненно, присутствует высокий смысл.

Вторая структурная особенность смысла бытия заключается в том, что смысл всегда является *отношением нового к известному*: новые события вписываются в известные нормы или соотносятся с известными оценками уже свершившихся событий и фактов. Таким образом, осмысленное существование протекает в соответствии с той или иной моделью *понимания* [1, гл. 2]. Осмысленное бытие противопоставляется бессмысленному как понятное и понятное непонятному или тому, что в принципе не может быть понято.

В логике существует закон, согласно которому наличие смысла в языковом выражении определяет наличие и единственность денотата, то есть текст выстраивается — от смысла к последовательности знаков. Аналогично, целостной и реальной свою жизнь мы воспринимаем в том случае, когда оцениваем события, исходя из определенного понятого нами смысла: логично строить жизнь — от смысла к событийному ряду.

Мы различаем имманентный, неимманентный и трансцендентальный смыслы бытия. Конструируя *имманентный смысл*, человек реализует на событийном ряде свойства внутренней психологической структуры. Скажем,

совестливый человек всегда поступает справедливо, добрый помогает ближнему, агрессивный находит смысл жизни в войне, борьбе, человек со слабым типом нервной системы во всем сомневается и т. п. Выбор модели определения смысла существования, таким образом, зависит от психологического типа личности. Людей, выбирающих имманентный смысл бытия, обычно называют самодостаточными. Их личность системно организована, имеет определенные концепт и структуру, целостна, открыта лишь субстратно: такие люди сами планируют жизнь, сами определяют, в каком направлении следует самосовершенствоваться. Это люди с *реистической* психикой. Познание и конструирование жизни и ее смысла протекает по *аналитической модели понимания*: внутренние, определенные психологические и понятийные структуры реализуются на внешнем субстрате — событиях или отношениях с другими людьми. Такие люди редко приспособляются к обстоятельствам, чаще — подчиняют их себе.

Неимманентный смысл привносится извне, заимствуется из норм — нравственных, правовых, эстетических, религиозных и т. п., сложившихся в культуре. Жизнь понимается как служение — Отечеству, идее, другому человеку или Богу. Человек не является самодостаточным, он ощущает себя частью чего-то целого, вынесенного за пределы его личности. Таких людей можно назвать людьми с *атрибутивно-реляционной* психикой: концептуально-структурные функции в системе бытия человека осуществляет *внешняя* система, а субъекту отводится роль субстрата. Познание смысла и конструкция жизни протекают по *синтетической модели*: концепт и структура системы жизни и ее смысла заимствуются, субстратные функции выполняет сам человек. Самые простые, доступные модели жизненного поведения рассчитаны на неимманентное понимание смысла. Скажем, когда говорят, что человек должен жить просто: построить дом, вырастить дерево и родить ребенка, то с системологической точки зрения, это означает ориентацию лишь на субстратное развитие человека. Считается, что сущность и закон бытия определяются свыше.

Проиллюстрируем сказанное анализом цитаты из произведения Милорада Павича «Внутренняя сторона ветра»: «Он был половиной чего-то. Сильной, красивой и даровитой половиной чего-то, что, возможно, было еще сильнее, крупнее и красивее его. Итак, он был волшебной половиной чего-то величественного и непостижимого. А она была совершенным целым. Небольшим, неопределившимся, не очень сильным или гармоничным целым, но целым» [3, с. 7].

«Он» — личность с атрибутивно-реляционным типом психики, поэтому ему должны быть свойственны поиски неимманентного смысла бытия. «Она» — напротив, реистична, самодостаточна — ей присущ имманентный смысл бытия. Развитие судеб героев романа о Геро и Леандре подтверждает эту гипотезу — оба героя погибли, но Леандр погиб случайно, от взрыва башни, которую он строил, а Геро, во мнении людей, покончила с собой. «Ничего таинственного, к сожалению, на свете нет. Свет наполнен не тайнами, а писком в ушах. Вся история длится столько же, сколько звук от удара хлыста!» [там же, с. 87].

Трансцендентальный смысл бытия. Его постижение основано на предположении о том, что сущность и внутренний закон бытия *трансцендентны*, вынесены за пределы чувственного опыта и рационального знания. Они непознаваемы для простого смертного, который видит смысл существования в повседневных делах. Создатели и приверженцы глубоких философских и религиозных доктрин полагают, что трансцендентальный смысл можно по-

знать с помощью их концепций. В действительности человек осознает себя стоящим на пороге познания трансцендентного лишь в экзистенциальной ситуации, встречаясь лицом к лицу со смертью. Здесь он задает себе вопрос: какой смысл имела его жизнь и каков смысл его собственной смерти? И если на тот и другой вопрос он сможет ответить конкретно и положительно, то он действительно познал трансцендентальный смысл. Этот смысл не постигается рациональным путем, путь его постижения *иррационален*: это инсайт, озарение, просветление, катарсис, божественное откровение. М. Хайдеггер развертывает прекрасную метафору, раскрывающую путь постижения трансцендентального смысла: наше познание можно сравнить с блужданием в темном лесу, а открытие истины — с внезапным выходом на поляну, залитую солнечным светом. Процесс познания — самораскрытие *присутствующего*, изначально выступающего как *потаенность*. Познание смысла — переход от потаенного к *непотаенному* и далее к *непотаеннейшему* (алетейя) [8, с. 232].

II

Каким образом отражаются изложенные мысли о природе смысла бытия в системе образов романа Л. Н. Толстого «Война и мир»? Л. Н. Толстой различает две стороны в природе человека — телесно-чувственную и рационально-духовную. Соответственно, существуют два образа жизни — жизнь телесная (животная) и жизнь духовная, нравственная. Процесс становления человека как духовного существа проходит через экзистенциальный кризис, смысл которого заключается в необходимости подчинить телесное начало духовному, в постижении законов духовного бытия и в проявлении духовного закона как внутреннего, лично-образующего качества человека. Став духовным существом, познав нравственный закон, человек обретает свободу.

Л. Н. Толстой излагает свое понимание смысла человеческого бытия и смысла истории в эпилоге романа «Война и мир» [5, с. 247—356]. Это не индуктивное обобщение, а скорее концептуально-структурный «костяк», развитие которого порождает ткань романа. Текст романа развертывается по аналитической модели — от смысла к тексту, а система образов отражает определенные аспекты понимания Л. Н. Толстым смысла жизни. Читатель, в процессе постижения идейного содержания романа, использует синтетическую модель понимания, двигаясь от текста к смыслу. Излагая квинтэссенцию своего понимания смысла бытия в конце романа, Л. Н. Толстой как бы предлагает читателю сравнить то, что он понял из текста, с тем, «что хотел сказать автор своим произведением».

Читая роман, обращаешь внимание на то, что одни герои жизнеспособны (идут по «пути жизни»), мы встречаемся с ними в конце произведения, другие идут по «пути смерти» (им уготована гибель на страницах романа). Памятуя о том, что «смысл определяет наличие и единственность денотата», можем заключить, что смысл существования для героев, быстро сходящих со сцены, определен как второстепенный, маргинальный; жизнеспособные герои являются носителями доминантного смысла.

Нам поможет и сформулированный выше тезис, что понятие смысла бытия является *системообразующим* в структуре личности, определяет ее целостность, а следовательно, жизнеспособность. В системе образов романа найдут отражение рассмотренные классификации имманентного, неимманентного и трансцендентального смыслов. Интересен принцип группировки

образов: одни из них несут концептуально-структурные функции, другие — субстратные в системе образов, одни герои «реистичны», самодостаточны, другие — «атрибутивны». Это обстоятельство определяет не только группировку образов, но и жизнеспособность героев.

Герои, идущие по пути смерти

«Маленькая княгиня», Лиза, жена князя Андрея Болконского, живет на страницах романа всего несколько месяцев, до родов, и умирает родами. Если спросить, какая она, ответишь преимущественно описанием — короткая, вздернутая верхняя губка; миниатюрна, мила, весела, всюду с собой приносит ощущение легкости, комфорта. Внутренне она «никакая»; в ее натуре нет качеств, которые заставили бы ее продолжать существование. Ее психика атрибутивна, не случайно, выражение лица на смертном одре у нее вопросительное: «Что Вы со мною сделали?». Эта личность однокачественна: у нее единственная функция в романе — дать жизнь сыну.

Элен Курагина — образ более сложный, но статичный. На страницах романа Элен также не суждена долгая жизнь: она проживет семь лет. Главное качество Элен — божественная красота. Она — украшение светских балов, ее салон — самый изысканный в Петербурге, но красота Элен сочетается с грубостью нрава, доведенной до вульгарности, злым и лживым характером, склонностью к интригам, корыстолюбием, непорядочностью, неверностью. Элен умирает от болезни, и это тот случай, когда не жизнь, а смерть героини имеет смысл. Л. Н. Толстой как бы хочет сказать, что не всякая красота спасет мир, а лишь добрая красота. Внешняя красота и внутреннее безобразие так же несовместимы, как гений и злодейство.

М. И. Кутузов. Образ дается в статике. Этот образ — носитель основных фаталистических взглядов Л. Н. Толстого, который считал, что личность не играет определяющей роли в ходе исторических событий, а гениальность полководца заключается не в том, чтобы действительно руководить военными действиями, а в том, чтобы угадывать, в каком направлении развиваются эти действия по определенным объективным причинам, и не мешать естественному течению событий. Ход истории, по мнению Л. Н. Толстого, предопределяется свыше, и даже не Богом (для этого в ней слишком много случайностей и несообразностей), а высшим объективным законом. Человек не может его изменить, но, познав его, может своими действиями как бы «вписаться» в ход событий. Таков М. И. Кутузов. Он знал, что сражение под Аустерлицем будет проиграно, что Москва будет сдана русскими войсками, но обескровленное французское войско, в конечном счете, покинет Россию и т. п. Предвидя ход событий, Кутузов не вмешивается в них активно, его позиция созерцательна. Выполнив свою патриотическую функцию, он уходит с исторической сцены, умирает. Образ Кутузова — носитель *трансцендентального* смысла бытия, но не личного, а общественного.

Платон Каратаев. Статичный, яркий образ народного мудреца. Воплощает основную идею философского учения Л. Н. Толстого — *непротивление злу насилием*. Для Каратаева жизненная позиция — принимать все, ничего не отвергая, — естественна. Поэтому и сам он естествен, удобен и везде к месту. Как и Кутузов, Каратаев — носитель *трансцендентального* смысла, но не общественного, а личного бытия. Почему же эти герои нежизнеспособны? Для образа Платона Каратаева вопрос решается следующим образом. Идею нравственное содержание в структуре образа выполняет концептуально-

структурные функции. Однако субстрат — простой человек из народа, солдат, пленный — оказался недостаточно сильным для выполнения этих функций. Говоря языком системного исследования, субстрат не соответствует структуре. В процессе развития сюжета идеологию Платона Каратаева воспринимает и воплощает в жизнь Пьер Безухов, после долгих идейно-нравственных исканий понявший, что истинное знание смысла бытия — в миропонимании Платона Каратаева. Образ Кутузова сложнее. Фаталистическая концепция Л. Н. Толстого является концептуально-структурным стержнем этого образа, и субстрат, личность Кутузова, соответствует концепту и структуре. Как фаталист Л. Н. Толстой подчеркивает, что историческая личность, человек, отождествивший себя с великой общественной функцией, не властен над жизнью именно потому, что эта функция и тот, кем она выполняется, — все это зависит от Провидения; исторические личности нежизнеспособны по определению: исчерпана функция — окончено существование.

Андрей Болконский. Наиболее сложный, динамичный образ героя романа «Война и мир», идущего по пути смерти. Развитие этого образа связано с перманентным решением экзистенциальной проблемы: пограничная ситуация возникает на пути князя Андрея неоднократно. Смыслообразующая «предикатная переменная» последовательно наполняется различным содержанием, но эти константы фиксируют скорее не смысл жизни, а *смысл смерти*. Князь Андрей изживает, отвергает все возможные ипостаси собственной целостности: сначала он ищет смысл существования в браке — и разочаровывается; затем в военной службе — тоже разочарование; в славе — и этот смысл оказывается пустым после ранения под Аустерлицем; далее — новое увлечение молодой графиней Наташей Ростовой — и новое разочарование и т. п. Как видим, ни один из внутренних смыслов бытия не является для личности князя Андрея системообразующим, он последовательно *разрушает*, размывает собственную личность, идя по пути умирания. Его смерть от раны, полученной под Бородиным, — логическое завершение процесса отказа от жизни. Перед смертью ему открывается, как кажется, истинный смысл бытия — любовь, смирение, прощение, непротивление злу. Но, увы, слишком поздно: жизненные силы исчерпаны. В последнем сне умирающего князя Андрея становится ясен трансцендентальный смысл смерти: смерть — это *пробуждение* к новому высшему бытию и избавление от страданий. Постигание высшего смысла, смысла смерти, придает целостность и законченность образу князя Андрея Болконского.

Герои, идущие по пути жизни

Анализируя эти образы, можно понять, какие качества личности и какой образ жизни считал Л. Н. Толстой осмысленными и одновременно *системообразующими* в личности человека, создающими целостную личность и целостную жизнь. Характеры героев, как правило, даны в *динамике*, и это не внешняя динамика: с героями не происходит случайных событий, безотносительных к их сущности. Суть этой внутренней динамики заключается в том, что «отношения формируют вещь», и в различных обстоятельствах проявляются по-разному и с разной степенью глубины существенные свойства характеров. Менее динамичны образы Николая Ростова и Марии Болконской, более динамичны — Наташи Ростовской и Пьера Безухова.

Николай Ростов — человек вполне земной, «телесный», личность, ориентированная исключительно на ясные, простые, земные человеческие цен-

ности. В начале романа — это добрый юноша, который искренне привязан к семье, любит мать, отца, обожает сестру Наташу. Он не обладает глубоким умом, но страстен, темпераментен, жизнелюбив. Далее — это храбрый воин, отчаянный гусар, весельчак. В конце романа Николай Ростов — крепкий помещик, практично и грамотно ведущий хозяйство, сумевший выплатить долги отца, правильно распорядиться богатым приданым жены, сделать имение доходным. Николай Ростов не задумывается о смысле бытия; он просто живет, и на таких людях держится обычная, земная, «телесная» жизнь. Это человек *субстратной ориентации* личности: высший, концептуально-структурный смысл в его бытие и жизнь семьи привносит жена, Мария Болконская. Для Николая — та «предметная переменная», которая составляет ядро смысла бытия, в течение жизни наполняется различным содержанием: в юности — это патриотизм, готовность умереть за царя и Отечество, в зрелом возрасте — мирный *труд* на благо Отечества и семьи и основа всего — *любовь*, обычная земная любовь ко всем проявлениям жизни — Родине, жене, детям, труду. Личность Николая Ростова несет в себе большое созидательное начало, она жизнеспособна, несмотря на свою очевидную недалекость.

Княжна Мария Болконская — в своих системообразующих формах образ достаточно статичный, смысл бытия заложен в нем *изначально*. Это *вера в Бога*, которая помогает княжне Марье переносить все испытания. Это личность *концептуально-структурной ориентации*, потому что вера — структурный компонент системы бытия. В тех ситуациях, где нет речи о вере, княжна Марья не проявляет самостоятельности, подчиняется отцу, брату, мужу. Но когда задета внутренняя сущность ее жизни — вопрос о Боге, вере, духовности, — здесь она самостоятельна, самобытна, независима. Княжна Марья обладает знанием высшего, *трансцендентального смысла* существования, поэтому в ее жизни нет фальши, нет ошибок, ее поведение безупречно. В образе Марии Болконской выражена нравственная позиция Л. Н. Толстого, его убеждение в том, что Царство Божие внутри нас — это *совесть*. Совесть — внутреннее, имманентное, смысло- и системообразующее качество личности.

Наташа Ростова — динамичный развивающийся образ, но концептуально-структурно-однородный. Наташа — носитель *единственного* смысло- и системообразующего свойства личности и ее существования. Это свойство — *любовь*. Но само это качество развивается, поскольку любовь — это «овеществленное» отношение, которое наполняется на протяжении романа различным содержанием. Наташа познает различные ипостаси любви: это детская любовь к родным, подростковая влюбленность в Бориса Друбецкого, страсть к Анатолю Курагину, сложное по содержанию, но платоническое по сути чувство любви к князю Андрею. Любовь Наташи к князю Андрею — развивающееся чувство: первоначально — это любовь-благодарность за приглашение на балу, после помолвки — любовь-дружба, привыкание и долг, в сценах болезни и умирания смертельно раненного князя Андрея любовь Наташи — это любовь-раскаяние, любовь-служение, любовь-жертва. Показывая на примере различных форм любви Наташи Ростовской, каковы лица любви, Л. Н. Толстой разделяет любовь разрушительную (например, страсть к Анатолю Курагину) и любовь созидательную. Проживая все виды и формы любви, Наташа идет к тому моменту, когда вложенный в ее существо смысл любить и быть любимой разовьется наиболее полно и ярко. Этот смысл раскрылся и стал внутренним стержнем ее личности в браке, в любви к мужу и

детям. Несмотря на то что, по видимости, любовь Наташи вполне земная и плотская и читатели сожалеют, что хрупкая, восторженная, романтическая Наташа превратилась в красивую, сильную, плодовитую самку, в структуре этого образа, в его смысловой нагрузке Л. Н. Толстой представил *трансцендентальный смысл любви*. Толстой показывает, чем *не должна быть* любовь: она не должна быть инфантильной, потребительской, не должна быть разрушительной убивающей страстью и не должна быть жертвенной, потому что, принося жертву, человек подчиняет себя чьему-то умиранию, тем самым разрушает себя. Любовь женщины, по мнению Л. Н. Толстого, *жизнеспособное чувство* жены, матери, хранительницы семейного очага. Это чувство и идея любви не только субстратного, но *структурного* порядка: любовь структурирует личность Наташи Ростовской, является основой ее бытия.

Пьер Безухов — наиболее сложный образ романа, который дается Л. Н. Толстым в развитии, в становлении. «Переменная», которую на каждом этапе жизни заполняют различные «константы» смысла бытия, в структуре образа Пьера такой же необходимый компонент, как и в структуре образа князя Андрея. Но, в отличие от князя Андрея, Пьер идет по пути жизни, и экзистенциальные ситуации, в которые он попадает, не разрушают, а конструируют *целостность* его личности. В начале романа Пьер Безухов — представитель золотой молодежи, на которого внезапно свалилось огромное богатство. Он очень силен физически, но характер его неопределен, аморфен, «атрибутивен». Поэтому он позволяет «потреблять» себя, добровольно становясь «субстратом» для самых неподходящих «структур» и «концептов». Как нам кажется, эта *атрибутивность личности* присуща Пьеру на протяжении всего романа, ему так и не удается обрести атрибут реальности. В семье (в эпилоге) он полностью подчиняется жене, Наташе Ростовской; что касается его политических и общественных взглядов — Л. Н. Толстой делает из них тайну; его нравственно-этическая позиция почти целиком заимствована у Платона Каратаева, Пьер соизмеряет свои поступки и действия с его возможными оценками, с тем, «что бы сказал Платон». Таким образом, Пьер Безухов выступает сильным, *жизнеспособным «субстратом» для иных трансцендентальных смыслов*. Смысловым стержнем личности Пьера Безухова является *доброта*, Пьер находится под сильным влиянием князя Андрея. Причем общественно-политические проблемы для него имеют явно внешний, неимманентный смысл. Пьер увлечен Бонапартом, затем он разочаровывается в нем и хочет убить тирана. Пьер не априорист. Он всегда в гуще событий: присутствует при Бородинском сражении, вступает в масонскую ложу, спасает ребенка при пожаре Москвы, попадает в плен к французам, переживает казнь русских пленных французами и т. д. При всей яркости образа Пьера Безухова следует отметить, что он *несамодостаточен*, смысло- и системообразующие свойства и отношения личности Пьера являются *внешними*. Единственным *имманентным* свойством его является *нравственное чувство* и понимание жизни. Рациональную форму выражения оно получает в плену, в процессе общения с Платоном. Пережив ужас возможного расстрела, Пьер понял, что душу бессмертную ни пленить, ни убить нельзя. Поэтому жить нужно просто, по законам нравственности, принимая все то, что пошлет судьба. Личность Пьера Безухова — это *универсальный субстрат*, на котором реализуются различные типы понимания смысла бытия, каждый раз эта материя бытия оказывается *адекватной воспринимаемым смыслам*. Личность

Пьера жизнеспособна: вбирая в себя различные понимания смысла жизни, Пьер создает из них некоторое синтетическое целое при доминанте в этой системе нравственного начала, совести, трансцендентального смысла.

Завершить наше исследование проблемы смысла бытия человека уместно словами Л. Н. Толстого: «Жизнь человеческая, всякую ее секунду могущая быть оборванной, для того, чтобы не быть самой грубой насмешкой, должна иметь смысл такой, при котором значение жизни не зависело бы от ее продолжительности или кратковременности» [4].

Библиографический список

1. Дмитриевская И. В. Текст как система: понимание, сложность, информативность. Иваново, 1985.
2. Лермонтов М. Ю. «Когда волнуется желтеющая нива...» // Лермонтов М. Ю. Избр. произведения. Минск, 1958.
3. Павич М. Внутренняя сторона ветра. СПб., 1999.
4. Толстой Л. Н. Война и мир // Собр. соч.: В 12 т. М., 1958. Т. 7.
5. Толстой Л. Н. Круг чтения: В 2 т. М., 1991. Т. 2.
6. Уёмов А. И. Системный подход и общая теория систем. М., 1977.
7. Хайдеггер М. К вопросу о назначении дела мышления // Философия сознания в XX веке. Иваново, 1994.

С. Р. Когаловский, Т. Б. Кудряшова

О ВОЗМОЖНОСТЯХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЯЗЫКОВ ФИЛОСОФИИ И МАТЕМАТИКИ В ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ

Рассматривается вариант методологического объединения вопросов философского и математического образования, основывающегося на принципе *от неразвитого целого — к развитому целому*. Следование этому принципу предполагает рассмотрение в качестве предмета учебной деятельности не только продуктов процесса ее развертывания, но и сам этот процесс и его логику. Развиваемые на такой основе философия познания и педагогическая практика несут возможность расширения и углубления метакогнитивного опыта субъектов образования, превращения обретаемых ими знаний в Живое Знание.

The main problem, considering in the work, is a version of methodological consolidation of philosophical and mathematical education. Its first principles are “from the undeveloped whole — to the developed whole”. The result is not only subject knowledge, but process and its logic knowledge. It facilitates pedagogical communication development and meta-cognitive experience of students.

Ключевые слова: развивающее обучение, взаимодействие математики и философии, теория познания, дидактика, философия науки, философия образования, языки познания, язык науки, внутренняя форма языка.

Одна из основных философских категорий, категория *взаимодействия*, указывающая на прямую или косвенную взаимообусловленность большинст-

ва процессов, подразумевает, что взаимодействующие объекты не просто влияют друг на друга, но что в таком сотрудничестве появляется *результат* взаимодействия. Во многих случаях этот результат не столько предстает «новым», сколько напоминает хорошо забытое «старое», а именно ту изначальную *цельность*, которая когда-то объединяла собой все: философию и математику, другие науки и сферы деятельности. Однако они в процессе цивилизационного развития все больше дифференцировались, что-то приобретая от своей специализации, но что-то и теряя.

Насущной проблемой современности стал поиск такого рода единства и единств, в которых прежде разрозненные силы собирались бы вновь в Целое, не отменяющее достижений исторически сложившейся специализации, но в то же время снимающее препятствия для их продуктивного диалога.

Хорошо известна плодотворность взаимодействий философии с психологией, естественными науками, эстетикой. Интеллектуальную жизнь XX века трудно представить без взаимодействия философии с науками о языке, обогатившего как первую, так и вторые. Особый характер связей философии с математикой проистекает из того, что фундаментальные математические концепции в своем конструировании мира предоставляют не столько модели видимой, внешней его стороны, сколько модели (структуры) способов его постижения, несомненно имеющие как гносеологическую, так и онтологическую составляющие. Данные способы являются продуктами развития математики (и в этом объяснение их универсальной приложимости).

Поэтому постановка вопроса о соотношении языков математики и философии и их гносеологических возможностей имеет весьма почтенный возраст. Он по-разному разрешался на различных этапах их взаимодействия. Один из последних периодов, философско-математический диалог конца XIX — начала XXI века, был в существенной степени обогащен обсуждениями вопросов, связанных с теоретико-множественными и логическими основаниями математики. И эти обсуждения не могли не побудить к постановке в новом контексте вопросов о природе математики, о природе математической деятельности с позиций «синхронии» и «диахронии», с позиции внутреннего и внешнего смыслов.

Развивающаяся экспансия компьютеризации изменяет образ мира. Ее воздействие преобразует лицо науки, образования, культуры в целом. Математика, достижения которой напрямую способствовали этому, и сама испытывает влияние данного процесса. Ему она обязана возникновением новых ее направлений. В рамках математики появляются результаты, свидетельствующие о сближении ее методологии с методологией естественных наук. Таковы, в частности, новые теоремы чистой математики, компьютерные доказательства которых не доступны проверке традиционными, «человеческими» средствами. Проверка их истинности осуществима посредством многократно повторяемых компьютерных *экспериментов*. Все это побуждает вновь обращаться к вопросам о природе математики.

Глобальная компьютеризация укрепляет представление о том, что развитие компьютерной техники (и ее математического обеспечения) приводит к появлению продуктов математической деятельности, имеющих зримо гуманитарный характер. С другой стороны, и в первую очередь для данного контекста, рождается понимание того, что внутренний план математической деятельности имеет глубинно гуманитарную природу.

Так что сегодня, как никогда раньше, существу математики, ее месту и роли соответствует имя «Μαθηματικά». Это открывает новые возможности для преодоления тенденций к воспитанию «частичного субъекта» и для создания средств воспитания полноценного субъекта познания, интеллектуально развитой личности с целостной картиной мира. Сегодня такая задача становится особенно актуальной, и важная роль в ее решении может принадлежать математике (в этой ее ипостаси), а также философии и их взаимодействию.

Однако, несмотря на долгую историю сотрудничества, вопросы, касающиеся взаимодействий философии и математики, редко связывают с проблемами образования и педагогических коммуникаций. А такие взаимодействия являются эффективным способом развития метакогнитивного опыта субъектов образования, важным средством развития их интеллектуальной культуры, в частности, они могут способствовать созданию продуктивных методик подготовки будущих учителей.

Восхождение к высоким абстракциям, к «предельным» и «запредельным» смыслам и значениям, их «оживление» — не просто сближают математику с философией, но являются и условием, и основанием важного для обеих сторон диалога. Последний позволяет приближаться к границам «знания—незнания», осознавать, что трансцендирование — это родовое качество человека, его «способность... выходить за свои собственные границы и находить основания своего бытия вне той или иной культуры, идеологии, этноса, общества», что подлинное бытие личности «заклучается в трансцендировании, в становящемся бытии... в постоянном преодолении любых границ, любых форм предметно-сущего»¹ [5, с. 80]. В трансцендировании состоит подлинное бытие человеческой культуры. В математике и философии оно проявляется в особо радикальных, «чистых» формах и предстает предметом постижения.

Язык философии в такой же степени может способствовать проникновению на глубинные уровни математического «видения», в какой язык математики и ее когнитивный инвентарь — углублению философского созерцания. Однако важно, чтобы такого рода диалог культур и языков не ограничивался их внешними формами, а происходил на уровне Внутренних форм. Только тогда между ними формируются многоуровневые коммуникативно-познавательные, «герменевтические» отношения, только тогда происходит продуктивный обмен когнитивным, метакогнитивным опытом, а также осуществляется взаимопонимание на уровне интуитивных неэксплицируемых смысловых структур и обмен ценностями.

Важно, что такая педагогическая коммуникация одновременно требует освоения и организации учебной деятельности как целого и способствует этому. То же относится к формированию средств учебной математической деятельности, направленных на освоение как целого процесса восхождения от интуитивных представлений к строгим понятиям, к испытаниям этих понятий на продуктивность, их использованию и развитию, на освоение логики этого процесса. Такая педагогическая коммуникация не может не предполагать следование принципу *от неразвитого целого — к развитому целому*, при котором формируются и развиваются и действия, являющиеся компонентами учебной деятельности как целого, и их взаимодействия. В таких процессах

¹ Со сказанным ассоциируется глубокая мысль М. М. Бахтина о пограничном характере культуры.

они развиваются и осваиваются не автономно и не прежде освоения учебной деятельности как целого (это чаще всего происходит при традиционном обучении), а в контексте развития целостной учебной деятельности. И потому они пронизываются многообразиями разноуровневых связей, разнонаправленной и разноуровневой поисково-исследовательской активностью. Все это делает учебную деятельность эффективным средством обогащения метакогнитивного опыта, развития метаориентировки, а посредством последней — развития стратегий поисково-исследовательской активности. Все это обогащает семантику языка математики и превращает его в диалогический язык развивающейся математической деятельности, претерпевающей в процессе своего развития многоуровневые трансцендирования посредством столкновения учащихся с пограничными ситуациями, что не просто делает их каменщиками собственного интеллекта, но превращает в его архитекторов.

Каковы же пути воплощения взаимодействия философии и математики в учебной деятельности? Среди важнейших средств решения этой задачи особо выделим:

1) следование принципу *от неразвитого целого — к развитому целому* как ведущему стратегическому принципу обучения;

2) развитие субъекта образования на основе конвертируемой практики формирования системы его когнитивно-коммуникативных функций *средствами разных учебных предметов*;

3) выстраивание учебно-деятельностного общения, способного апеллировать ко *всему когнитивному потенциалу субъекта* образования, раскрепощающего его интуицию, привлекающего имеющийся у него навык предметных действий и переживаний, его эстетический и этический опыт.

Эти средства открывают возможность превращения обучения (и школьников, и студентов вузов) в полнокровное развивающее обучение. Они несут возможность воплощения в образовании и других необходимых дидактических принципов, установок, которые рассмотрим подробнее.

Во-первых, развивающее обучение подразумевает неуклонное расширение метакогнитивного опыта учащихся. Оно может осуществляться множеством средств, но важно, чтобы при этом получение новых знаний происходило через столкновение с пограничными познавательными ситуациями и их переживание, а не как осуществление «извне» пристроек к наличествующим знаниям. Это рождает прорывы «изнутри» в пространства новых процедур, значений, смыслов, ценностей, в пространства новых форм и уровней деятельности.

«Природосообразный»² процесс освоения математического понятия или философской категории есть процесс восхождения к ним от представлений, являющихся их истоком. Он сопровождается преобразованиями тактик внимания, преобразованиями представлений, трансцендированиями. Традиционная педагогика математики (с позиции герменевтики ее естественно охарактеризовать как господство «синхронии») ушла от проблемы разработки учебных средств, ведущих к трансцендированиям, от разработки таких орга-

² Впрочем, так ли уместен здесь ставший столь привычным термин «природосообразный», даже взятый в кавычках? Разве культура природосообразна? Разве природосообразен понятийный уровень мышления? Разве природосообразны целенаправленно формируемые новообразования в способах мышления?

низаций текстов, которые высвечивают «первомеханизмы» математической деятельности (а с ними — и ее «протосмыслы») и тем самым рожают прорывы к «сверхсмыслам»³. Эта проблема должна заставить педагогику математики, а значит, и психологию познания распахнуть свои двери перед всем богатством культуры, в частности обратиться к философскому опыту.

Однако педагогика философии нуждается в не менее радикальном преобразении, чем педагогика математики. Поэтому рассматриваемые принципы развития метакогнитивного опыта субъектов образования через «подведение» к пограничным гносеологическим или аксиологическим ситуациям, через их переживание и прорыв к новым смыслам и значениям являются насущными и для философского образования. В частности, такой подход может в существенной степени изменить принципы преподавания истории философии, если энциклопедически хронологический способ изложения и усвоения знаний сменится подходом, в котором новая философская парадигма будет «открываться» через переосмысление задач и проблем предшествующей.

Во-вторых, всегда необходимо помнить о богатстве и разнообразии когнитивных способностей человека и выстраивать учебную деятельность как процесс взаимодействий дополнительных механизмов мыследеятельности⁴.

Мышление, как взаимодействия этих дополнительных механизмов, тем глубже и продуктивнее, чем активнее такие взаимодействия. Сказанное в особой степени относится к характеру мышления, присущему математической деятельности, как научной, так и учебной. Чем тоньше предмет аналитической деятельности, тем больше она нуждается в активизации механизмов синтеза, и наоборот, чем дальше заходит формализация, тем больше потребность в семантических средствах. Чем глубже исследование «синтагматического» плана, тем больше необходимость соотнесения, тесного увязывания его с планом «парадигматическим», и наоборот. Чем более рациональный, «логический» характер имеет сложная форма умственной деятельности, тем в большей степени она нуждается во внерациональных средствах. Чем тоньше, чем сложнее объект интуитивных рассматриваний, тем острее проявляется необходимость восхождения на теоретический уровень его изучения. В следовании этому видится естественный подход к формированию полноценной системы развивающего обучения.

Такой подход исключает как логический пуризм, так и необоснованное превознесение интуиции. В то же время он не допускает их поверхностного эклектического соединения, не заставляет искать «компромисса» между ними. Он должен основываться на их активном и органичном взаимодействии.

Гносеологические качества субъекта выступают в подобного рода деятельности как взаимодополнительные, как образующие «многоуровневый полилог». В частности, чем сложнее учебная деятельность, чем выше ее уровень, тем активнее функционирование «низших» форм мышления и их взаи-

³ Примерами и образцами таких средств могут служить и метафоры, создающие возможность осуществления вертикального взлета от обыденного уровня сознания к высоким абстракциям, и открытый Вygотским механизм короткого замыкания, и открытые Фрейдом механизмы рождения остроты, представляющие подходящие формы работы механизмов синтеза. Эти механизмы лишь подспудно используются в обучении математике.

⁴ Такие взаимодействия приводят к рождению новообразований-посредников, преобразующих характер мышления.

модействие с «высшими». Интуиция в этом случае уже не воспринимается как «зыбкое свидетельство чувств», а скорее предстает особой формой «света разума», напоминая «понимание ясного и внимательного ума» [6, с. 84], становясь необходимо дополнительной по отношению к логической форме мышления. Полноценное функционирование и развитие каждой из этих форм невозможно без их активного взаимодействия.

Третьим, не менее важным моментом учебной деятельности должно стать иное понимание ее телеологии. Необходимо, чтобы предметом и целью учебной деятельности были не только продукты процесса ее развертывания, но и сам этот процесс и его логика. В этом случае не только конечная истина «преобразует субъекта». И субъект меняется не столько участвуя в процессе ее постижения, сколько благодаря осмыслению того, *как* он идет к истине, *какие пути возможны* и *почему* он выбирает тот или иной из них. Тогда развертывание учебной деятельности осуществляется не просто как восхождение от абстрактного к конкретному, а как активно рефлекслируемое многостадийное восхождение ко все более развивающемуся конкретному.

В качестве *четвертого* момента выделим ряд методологических принципов, через которые реализуется описанная выше учебная деятельность. Прежде всего это использование в ней полифункциональных комплексов задач и взаимодействий таких комплексов (а не просто отдельных или тематически связанных задач). Далее, это отказ от прежде непреложного принципа «от простого — к сложному», следование которому резко ограничивает умственное развитие учащихся, а потому делает обучение малоэффективным, приводит к гипертрофии развития элементарных умственных действий и препятствует формированию и развитию сложных действий, а тем более освоению масштабных и целостных форм учебной деятельности. В таких условиях данный метод вырождается в метод «от неразвитого простого — к усвоенному простому», соблазняющему легкостью реализации и эффективностью в достижении ближних целей.

Правда состоит в широком использовании метода *от сложного — к простому* и в активных его взаимодействиях с методом *от простого — к сложному*. При следовании принципу *от целого — к частям, от общего — к частному*, при котором изучаемый материал во всем многообразии его связей осваивается как целое⁵, происходит его «выращивание» и постепенное вызревание как целого. В этом случае активно подключается воображение, нередко «целое видится раньше частей», а детали вызревают вместе с целым или вслед за ним. Такой подход предполагает неустанное соотнесение с единым его изучаемых частей и аспектов.

Истинная *доступность* учебного курса, истинная возможность его освоения, превращения в Живое Знание достигается не посредством его обеднения и опрощения, а достижением «критической массы» его многомерности и многоуровневости, а также рождаемой этим возможностью осуществления многообразных форм и уровней поисково-исследовательской деятельности.

Учебной деятельности противопоказана жесткая детерминированность.

⁵ Ср.: «Первым достижением современной герменевтики было принято в качестве правила движение от целого к части и деталям (например, трактовка библейской коллизии... как отношения между внутренней и внешней формами)» [15, с. 98].

Уже следование общедидактическому принципу *от неразвитого целого — к развитому целому* открывает возможность использования, а его полнокровное воплощение делает и необходимым использование всех обозначенных нами образовательных установок и средств.

Этот принцип отнюдь не предполагает обращения в обучении к генетическому методу в традиционном его понимании. Развитие сегодняшних учащихся, студентов по сравнению с прошлыми поколениями не подразумевает обязательного повторения исторически сложившихся петлей, тупиков и познавательных заблуждений. Их культура мышления может развиваться с ускорением, благодаря эффективному *математическому* развитию⁶. Это осуществляется посредством полноценного проявления полигенетичности и полифункциональности осваиваемых общих понятий, а тем самым полнокровного их представления как содержательных обобщений. Это осуществляется также посредством раннего вхождения учащихся в метауровневые планы (или, по крайней мере, прикосновения к ним), более раннего их приобщения к вопросам методологии науки (или, по крайней мере, прикосновения к ним), к современным формам деятельности (например, компьютерной). Все это преобразует их способ мышления, траекторию их умственного развития, более того, ее логику. *Генезис культуры, или культурный филогенез, порождает изменение логики культурного онтогенеза. И чем дальше уходит первый, тем больше расходится с его логикой логика второго* (в противоположность закону Геккеля), *несущая возможность многомерного развития личности*.

Порывая с генетическим, в традиционном понимании, подходом, плетущимся в хвосте у логики исторического процесса, у развития *содержания* математической и, шире, интеллектуальной деятельности, такое обучение обретает возможность более полноценного воплощения той глубинной и сущностной образовательной позиции, которая состоит в развитии у учащихся *форм и способов мышления*, сопровождающих и преобразующих этот процесс, в постижении и освоении его внутренней логики⁷.

Порывая с «логическим», в традиционном понимании, подходом, обучение становится более качественным носителем его сущностной стороны, эффективным средством достижения его ведущей цели. Это открывает широкие возможности для углубления понимания, ведь «в процедуре понимания

⁶ От слова «матетика», принадлежащего С. Пейперту [13] и означающего науку об умении учиться.

⁷ Почти две с половиной тысячи лет в «Началах» Евклида видят образец построения учебного курса математики и не хотят видеть того, что «Начала» — итог длительного исторического процесса развития математики, логика организации которого как итога затеняет и даже скрывает этот процесс, его «нелогичность», скрывает выдающиеся образцы творческих прорывов, скрывает истинную значимость, «завершающий» характер понятий, которые при такой — апостериорной — форме рассмотрения выступают как начальные. Обучение математике вне связей с содержательной базой, несущей достаточно богатую систему процедур, значений и смыслов, а с нею ценности, задачи и цели, не может не привести к утрате Живого Знания, к формализму в обучении. Обучение математике, не сопровождающееся активными взаимодействиями *методоса* и *годоса* — поисковой деятельности, направленной на прорыв, взаимодействиями, при которых годос становится средством развития методоса, а методос — средством развития годоса, обречено на утрату Живого Знания, на потерю пути к Μαθησις .

синтез преобладает над анализом (и при усвоении готового знания, и при открытии подлинно нового)». Так же процессуальность, динамичность преобладают над теоретической систематикой, схватывание целого — над процедурами упорядочения. «Понимание никогда не происходит автоматически, на основе суммирования наличного материала, но всегда требует отрыва от наличного данного». На своих высших уровнях понимание — это деятельность теоретическая, «деятельность связывания идей, установления отношений между ними, приведения их к целостному, системному виду». Такое понимание не может возникнуть просто из накопления фактов. Но теоретический уровень — не единственный, на котором происходит построение систем и целостностей. На уровне более фундаментальных и менее развитых форм осуществляется накопление возможностей для «скачка» теоретического познания. Понимание — это «сложный механизм, который обеспечивает одновременно и примысливание-достраивание новых фактов к налично существующим, но недостаточным, и работу приведения к целостности наличных фактов совместно с примысленными-достроенными» (см.: [1, с. 95—112]).

С необходимостью сопутствующее такой учебной деятельности философствование составляет тот ее «регистр», который по выражению М. К. Мамардашвили становится «элементом нашей жизни» [12, с. 4—5]. От присутствия этого элемента в существенной степени зависит качество «полноты жизни», а потому курс философии для математиков «оживляется» только при наличии составляющей «реальной философии», приводящей к мировоззренческому преобразению субъекта образования, а тем самым и к качественному преобразению его собственно математической деятельности.

«Полнота жизни» в математической учебной деятельности обеспечивается прежде всего присутствием такого рода философствования, при котором культивируется *целостность* развивающейся многостадийной учебной деятельности через раскрытие движущих сил процессов ее развертывания. Для того чтобы философское образование существенно обогащалось посредством обращения к математике, необходимо, чтобы философские категории в сознании учащихся составляли не обособленное бытие, «но находились в постоянном соприкосновении с особенным и мыслились в целостном с ним взаимоотношении» [8, с. 298]. Именно в таком диалоге может осуществляться движение от неразвитого целого к развитому целому, например, при осмыслении ведущегося еще со времен средневековья, но «вечного» по существу спора об универсалиях. Целью подобного рода диалога является такое понимание всеобщего (в любой из областей знаний), когда его значение не преувеличивается, но и не растворяется в сингулярном.

В таком диалоге открывается возможность овладения языком познающей себя деятельности, а значит, и языком философской (прежде всего эпистемологической) рефлексии, что, в частности, способствует осознанию места и роли математического моделирования как метода, внутренне присущего самой природе математической деятельности. Процесс такого осознания не может не сопровождаться философского уровня осмыслением роли метода в исследованиях, относящихся к самым разным областям знания, начиная с методов классической рациональности, утверждавшихся в споре Ф. Бэкона и Р. Декарта, с лейбницевской методологии математического мышления и завершая, например, размышлениями о методе П. Фейерабенда и Г.-Г. Гадамера.

Философское, гносеологическое и онтологическое постижение проблемы «истины и метода» помогает осознанию того, что оправдание той или иной математической, общенаучной, философской, учебной модели — не в ее адекватности моделируемой системе, а в ее продуктивности. Для математики и философии особенно важно осознание того, что *предметом математики являются ее же методы*, или что *предметом математической деятельности является сама эта деятельность*, подобная «непрерывному превращению деятельного поля материально-поэтического субстрата, сохраняющего свое единство, и стремящегося проникнуть внутрь себя самого» (О. Мандельштам. «Разговор о Данте»). Это постижение помогает осознанию того, что любая область знания (а прежде всего ее классическая база) есть продукт Большого Опыта в смысле М. М. Бахтина. Мегаисторический возраст математики, ее память, «не имеющая границ», ее «большое становление», сопровождающееся высочайшими трансцендированиями и сочетающееся с устойчивостью традиций, делают ее носителем Большого Опыта. Обращение к Большому Опыту, к тем формам и сферам культуры, в которых он воплощен, требует подняться над представлениями и установками, являющимися порождениями малого опыта, для которых характерны иллюзорная простота, омертвляющая «утилитарность... механичность схемы, односмысленность и односторонность оценки, однопланность и прямолинейная логичность». Математические исследования «генетически» привязаны к Большому Опыту (уже поэтому место математики в системе наук особое). Большой Опыт «заинтересован в большом становлении, стремится все оживить», и что самое важное — он «глубоко и существенно диалогичен» [3, с. 518—519]. Такое понимание математической деятельности и ее продуктов еще больше сближает ее с собственно философской рефлексией. Хотя философское образование само по себе не всегда строится на основе Большого Опыта. Задача приобщения учащихся к подлинному пониманию может успешно разрешаться лишь посредством «разгерметизации» математики и философии, погружения их освоения в широкий контекст культурологических рассуждений.

«Разгерметизация» математики и, казалось бы, изначально открытой миру философии несет возможность развития внутрисубъектного и межсубъектного диалога, возможность обогащения *диалога культур*. Ведь культура вообще, а в частности культура философская и математическая, «есть форма диалога и взаимопорождения этих культур», поскольку смысл каждой из них возникает «на грани различных культур» [4, с. 216]. Так, овладение культурой философского дискурса по своей природе должно сопровождаться развитием диалогических способностей и в области математики. А обучение математике способствует их развитию посредством приобщения к математическим доказательствам. Идеальный характер математических понятий, математических конструкций не только делает их универсальными средствами моделирования, но и тем самым рождает необходимость *логических* средств их исследования, то есть доказательств. А доказательства являются не только средствами проверки истинности исследуемых предложений, но и способами прояснения связей между ними, эффективными объяснительными средствами. Доказательства — это сведения исследуемых предложений и связей между ними к «Всеобщим Основаниям», являющимся продуктом Большого Опыта и представляющим как априорные истины. Более того, в рам-

ках Математики глубоким и многосторонним исследованиям подвергаются и сами эти «Всеобщие Основания».

Таким образом, развивающее образование пронизывается функционированием диады *интуиция — логика*. В качестве посредствующего звена между ее компонентами выступают «точки интенсивности», пограничные ситуации, рождающие выходы за пределы освоенного пространства процедур, значений, смыслов, ценностей (а значит, и направлений исследовательской деятельности). Точнее говоря, они рожают *прорывы* за эти пределы, осуществляемые как преодоление стереотипов в осваиваемой деятельности, стереотипов в составе и характере функционирования самих ее «первомеханизмов», как радикальные трансцендирования. Все это делает осваиваемый язык познания языком многоуровнево и радикально трансцендирующей мыследеятельности.

Развитие педагогической практики в области математического и философского образования на уровне тонких смысловых взаимодействий требует совместных усилий математиков, философов, культурологов, психологов. В первую очередь необходим глубокий анализ метакогнитивного уровня мыследеятельности и коммуникаций как взаимодействий на уровне *Внутренней формы языка*, поскольку его механизмы являются во многом универсальными, во многом общими не только для философского и математического дискурсов, но и для теоретизированного дискурса вообще. Именно эта интеграционная сторона дела, или взаимодействие на уровне Внутренней формы языка, — ведущая. Разумеется, глубинное смысловое взаимодействие не может не предполагать развитие педагогической коммуникации и на уровне *внешних* форм языков философии и математики.

Педагогическое общение должно способствовать усмотрению учащимся направления генезиса изучаемой системы, теории, характера взаимодействий предметного и метапредметного планов, пониманию характера развития данных взаимодействий. Это позволяет исследовать изучаемые системы в рамках более широких и динамичных целостностей, различать такие направления развития, которые ведут к росту жизнеспособности этих систем, и такие, которые ведут к их деградации. Исследование подобных вопросов становится более продуктивным при его включении в широкий культурно-исторический контекст.

Роль взаимодействия философии и математики состоит не столько в открытии истин (предметного характера), сколько в том, чтобы «предоставлять истинам место», создавать «понятийный ландшафт, где родовые процедуры отражаются как совозможные» [2, с. 4—6]. Иначе говоря, эта роль состоит не столько в том, чтобы в сознании учащегося складывались и развивались определенные математические или философские формы, сколько в том, чтобы формировались и развивались новые феноменологические праформы, модусы сознания, сквозь призму которых или «посредством которых человек смотрит на окружающий мир и на самого себя» [16, с. 9—10]. Это праформы, обогащающие способ видения мира и самого себя, преобразующие его, несущие преобразование направлений, стратегий, масштабов мыследеятельности. Они также преобразуют язык исследуемой сферы деятельности. Не в последнюю очередь значимость взаимодействия философии и математики состоит в способствовании прояснению роли данных праформ в «обжитых» математических понятиях, например таких, как понятия множества, отношения, струк-

туры порядка, алгебраической структуры, топологической структуры, таких, как общее понятие структуры, как понятия актуальной и потенциальной бесконечности. Не менее важно выяснение роли подобного рода «региональной онтологии» для сущностного понимания философских категорий и концептов, направлений и течений как способов моделирования важнейших мировых отношений.

Полноценное воплощение принципа *от неразвитого целого — к развитому целому* требует обогащения образовательной среды образцами учебной деятельности новых масштабов, включающими новые направления, стратегии, формы поисково-исследовательской активности. Все это может создать нетривиальную систему смыслов и значений, касающихся познания, знания, понимания роли ценностей, эстетического опыта. В такой среде возможна актуализация полилога разных типов и уровней субъективности, ментальности, знаний, приводящего к новому продуктивному единству. Этому может и должен служить осуществляющийся на уровне Внутренних форм *диалог* математики и философии.

Библиографический список

1. Автономова Н. С. Метафорика и понимание // Загадка человеческого понимания. М., 1991.
2. Бадью А. Манифест философии. СПб., 2003.
3. Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М., 1986.
4. Библер В. С. От наукоучения к логике культуры: два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.
5. Волков В. Н. Онтология личности. Иваново, 2001.
6. Декарт Р. Правила для руководства ума // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1.
7. Кантор Г. Труды по теории множеств. М., 1985.
8. Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб., 2002. Т. 3. Феноменология познания.
9. Козаловский С. Р. Поиски метода и методы поиска: (Онтогенетический подход к обучению математике). Шуя, 2008. Ч. 1, 2.
10. Кудряшова Т. Б. Онтология языков познания. Иваново, 2005. Ч. 2.
11. Лурье Л. И. Математическое образование в пространстве эстетического опыта // Образование и наука. 2006. № 6.
12. Мамардашвили М. К. Метафизика свободы. <http://www:mamardashvili.ru> (проверено 12.01.08 г.).
13. Пейперт С. Переворот в сознании: (Дети, компьютеры и продуктивные идеи). М., 1989.
14. Портнов А. Н. Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX—XX вв. Иваново, 2004.
15. Рикер П. Конфликт интерпретаций: (Очерки о герменевтике). М., 1995.
16. Чуприкова Н. И. Умственное развитие и обучение: (Психологические основы развивающего обучения). М., 1995.

О. В. Рябов

ГЕНДЕРНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ НАЦИОНАЛИЗМА: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Рассматриваются методологические проблемы изучения национализма в парадигме гендерных исследований. Автор анализирует условия, причины, формы и социальные функции взаимовлияния национализма как дискурсивной формации, с одной стороны, и гендерного дискурса — с другой.

The article is devoted to the theoretical approaches to exploring nationalism in the frame of Gender Studies. The author analyses how nationalism as a discursive formation shapes gender discourse and vice versa. The article studies conditions, forms and functions of intersections of nationalism and gender discourse.

Ключевые слова: национализм, гендерные исследования, национальные аллегории.

Отечество... требует от нас любви... такой,
какую вложила природа в один пол к другому.
А. С. Шишков. Рассуждения о любви к Отечеству

«Национализм с самого своего возникновения конституировался как гендерный дискурс и не может быть понят вне этого» [31, р. 261], — утверждает Э. Макклиток, и многие готовы согласиться с этой мыслью. Сейчас библиография проблемы «национализм и гендер» насчитывает тысячи наименований. Заметим, что отношения гендерных исследований и исследований национализма складывались непросто. Э. Смит, отмечая большой научный потенциал проблемы, высказывает вместе с тем мысль, что авторы лишь немногих работ интересуются происхождением наций и ролью гендерных отношений в этих процессах; факторами распространения наций и национализма по всему миру; причинами того, почему национализм пробуждает столь сильные страсти у столь многих людей (в том числе и женщин) [6, с. 381—382]. В свою очередь, Н. Ювал-Дэвис в работе 1992 г. посетовала, что большая часть ведущих теорий национализма, включая созданные женщинами, игнорирует гендерные отношения как иррелевантные. Более того — даже в феминистских текстах в течение длительного времени не придавалось значения этим вопросам, что объясняется автором тем, что они берут начало в западном социально-гуманитарном знании [44, р. 120—121]. По мнению У. Озкиримили, который пытается определить место гендерных исследований в массиве теорий национализма, все «классические» теории принадлежали к гегемонному дискурсу; ни одна из них не принимала во внимание опыт маргинальных групп, например женщин или населения колоний [34, р. 191—193].

В данной статье выявляются причины, формы и социальные функции взаимовлияния гендерного дискурса и дискурса национализма.

Прежде всего, подчеркнем, что интерес к проблеме национализма для гендерных исследований был и остается вполне органичным.

Во-первых, такой анализ национальных сообществ позволил эксплицировать включенность гендерных отношений в систему неравенств и противоречий социальной жизни, пролить дополнительный свет на вопросы о механизмах продуцирования асимметрий, о логике власти, определить то общее, что создает и каждый день воспроизводит систему неравенств/дифференциаций и — одновременно — идентичностей/солидарностей.

Во-вторых, многие вопросы, являющиеся предметом анализа в гендерных исследованиях, не могут быть поняты адекватно без учета национального фактора. Этническое и национальное (так же, как классовое или расовое) могут быть не менее значимыми в жизни каждого человека (в том числе женщины), нежели гендерное.

Среди основных положений, которые стали результатом гендерного анализа нации, в первую очередь следует остановиться на вопросе о самой природе переплетения гендерного и национального дискурсов. Уточним ключевые понятия. Национализм является одной из наиболее изучаемых в наши дни проблем; тем не менее едва ли не единственное, в чем сходятся исследователи, — это невозможность выработать в настоящее время общую теорию национализма. Поэтому, по оценке К. Калхуна, «общее у разных типов национализма только одно — дискурс национализма» [15, р. 22]. Другими словами, то, что объединяет различные национализмы, есть риторика национальности [34, р. 10—11]. Национализм — это классифицирующий дискурс, в котором нация понимается в качестве базового оператора всеохватывающей системы социальной классификации [1, с. 297]. Подобно тому как, скажем, расизм утверждает приоритетность деления человечества на расы, а марксизм — на классы, национализм призывает рассматривать деление человечества на нации в качестве основного [35, р. 74]. Этот призыв, следует признать, находит отклик: хорошо известны слова Б. Андерсона о том, что человек не станет жертвовать жизнью во имя лейбористской партии или медицинского сообщества, к которым он принадлежит наряду с нацией, но за нацию он готов умирать [10, р. 132]. Чтобы выразить особую значимость национализма, академический дискурс избирает различные метафоры. Доктриной о сущности бытия называет его Б. Капферер (см.: [20, р. 107]). Другая известная характеристика национализма — «светская религия» — появляется в работах Э. Дюркгейма о Французской революции (см.: [29, р. 7, 15]); в дальнейшем выражение «политическая религия» получило широкое распространение [34, р. 33—34].

В качестве рабочего определения гендера будем пользоваться дефиницией Р. Коннелла: «Гендер — это организованная вокруг репродуктивной сферы структура социальных отношений, а также обусловливаемый ею набор практик, которые помещают репродуктивные различия между телами в социальные процессы» [17, р. 10]. В парадигме гендерных исследований решающая роль в различиях между мужчинами и женщинами отводится не биологическим (особенности тела) или институциональным (социальные структуры) факторам, но дискурсивным [24, р. 20]. Понятие дискурса определяют как относительно ограниченный набор утверждений, которые устанавливают пределы того, что имеет значение, а что значения не имеет [2, с. 31]. Дискурс, следовательно, это не только разрешение думать и рассуждать одним способом, но также и запрет делать это любыми другими способами [16, р. 238; 22, р. 329]. В таком контексте гендер необходимо интерпретировать в качестве

дискурсивного средства, при помощи которого те или иные различия между мужчинами и женщинами начинают выглядеть как естественные и единственно возможные [38, p. 14]. Сущность дискурсивного анализа гендера, таким образом, может быть обозначена как проблематизация эссенциалистского понимания пола. Те положения, которые позволило внести в теорию пола появление гендерных исследований и самого термина «гендер», на наш взгляд, можно определить как *референтность* пола, *контекстуальность* пола, *гетерогенность* пола, *потестарность* пола (его роль в отношениях власти/подчинения) [3].

Гендер как система отношений между полами и внутри полов — это важнейшая часть социального порядка. Вместе с тем гендерный дискурс принимает участие в создании картины мира в целом и организации социальных отношений между другими социальными группами (нациями, классами, культурами), а также между человечеством и природой. Переплетаясь с другими видами дискурса, он испытывает их влияние и, в свою очередь, определяет их [16, p. 228]. Остановимся на проблеме причин подобного взаимовлияния гендерного дискурса и дискурса национализма.

Прежде всего, отметим способность гендерного дискурса выполнять функции маркера, механизма включения/исключения, конструирующего символические границы между сообществами. Поскольку конечность представляет собой одну из фундаментальных характеристик нации [10, p. 19], постольку граница, отделяющая Своих от Чужих, — это ключевой элемент данного сообщества. Н. Ювал-Дэвис одной из первых обратилась к анализу роли гендерного дискурса в построении социальных границ. Исследуя национальные сообщества, она предложила интерпретировать гендерные символы в качестве «пограничников», которые, наряду с другими маркерами, идентифицируют индивидов в качестве членов или же не-членов определенного сообщества [43, p. 23]. Она опиралась на книгу Дж. Армстронга [11], который впервые применил для анализа национальных сообществ идеи Ф. Барта. Положение норвежского антрополога о роли границ в обеспечении культурной специфики и коллективной идентичности представляют для нашего исследования особый интерес. Ф. Барт показал, что сами содержательные компоненты культуры в значительной степени определяются необходимостью границы между сообществами. Первична граница, а не удерживаемое ею культурное содержание. Социальные границы создаются при помощи этнических маркеров, или диакритиков, — элементов культуры, отбираемых (иногда достаточно произвольно) членами группы для подчеркивания своих отличий от окружающих (например, одежда, язык, стиль жизни) [12, p. 14].

Реляционная парадигма идентичности, на которую идеи Ф. Барта оказали заметное влияние, постулирует понимание коллективной идентичности как, в первую очередь, отношения между Своими и Чужими [26]. Без образа Чужих было бы невозможно объяснить, зачем ту или иную группу людей необходимо выделять в отдельную нацию (почему, скажем, шотландцы — не англичане, а украинцы — не русские). Это заставляет исследователей обращать самое пристальное внимание на роль негативной идентичности в национализме, на значимость репрезентаций Чужих. Включение и исключение, иными словами, представляют собой две стороны процесса создания и функционирования нации, и гендерный дискурс активно используется в проведении символических границ.

Подчеркнем, что гендерные идентификаторы не только помогают определить Своих и Чужих, но и вырабатывают систему оценок и предпочтений. Гендерный порядок Своих, как правило, репрезентируется в качестве нормы, в то время как гендерный порядок Чужих — в качестве девиации (Свои мужчины — самые мужественные, Свои женщины — самые женственные и т. д.). Иными словами, при помощи гендерного дискурса утверждаются и подтверждаются отношения неравенства и контроля; он, следовательно, может быть рассмотрен — воспользуемся терминологией П. Бурдьё — в качестве формы «символического насилия» [14, р. 103].

В гендерном дискурсе функцию маркеров могут выполнять символы, образы, метафоры; особый интерес для нашего исследования представляет такой механизм производства границ и иерархий, как гендерная метафоризация. Широкое использование гендерных метафор становится возможным благодаря целому ряду характеристик процесса мышления.

Прежде всего, это сам способ концептуализации реальности при помощи бинарных оппозиций как наиболее привычный и экономный способ организации картины мира, берущий начало в противопоставлении Своих и Чужих.

Далее, картина мира всегда «очеловечена»; наделение вещей и отношений гендерными характеристиками, соотнесение их с мужским или женским началом выступает частным случаем ее антропоморфизации. И. Сандомирская пишет: «Абстрактный общественный долг приобретает облик поэтически очеловеченной, зовущей на подвиг Родины-матери, государственная служба уподобляется служению ‘отцу’-Отечеству, и эти отвлеченные общественные обязанности становятся понятны с простой человеческой точки зрения, применимы к масштабу одной жизни, сопоставимы с размерами личной памяти, с опытом детства и юности, с ценностями частного, индивидуального существования» [4].

Метафора, как отметили Р. Лакофф и М. Джонсон, представляет собой механизм, используемый человеком для того, чтобы упростить мир (см.: [21]). Важной функцией гендерной метафоры в национализме является приближение идеи нации к повседневному опыту индивида.

Таковы условия гендерной метафоризации социальных и природных феноменов. Но какие же именно вещи, свойства и отношения соотнесены с мужским, а какие — с женским началом? И каковы последствия подобной метафоризации для гендерного порядка в обществе? Одним из принципиальных положений гендерных исследований стал тезис о том, что в культурно-символической составляющей пола содержатся ценностные ориентации и установки. Природа и культура, эмоциональное и рациональное, духовное и телесное — данные феномены отождествляются с мужским или женским таким образом, что внутри этих пар создается своеобразная иерархия — «гендерная асимметрия», которая позволяет ставить вопрос об андроцентризме культуры. Определяемое как мужское помещается в центр и рассматривается в качестве позитивного и доминирующего, определяемое как женское — в качестве негативного и периферийного. В результате «символическая женщина конструируется как отклонение от нормы» [36, р. 16]. Иерархия мужественности и женственности как ценностей оказывает влияние на иерархию социальных субъектов (и отдельных индивидов, и, например, культур), маркировка которых как женственных или как мужественных влечет за собой атрибутирование им соответствующих качеств и, что принципиально,

соответствующего места в социальной иерархии. Трактовка фемининного в качестве девиантного, нуждающегося в контроле, определяет основную, хотя и не единственную, форму гендерной метафоризации — маскулинизацию Своих и феминизацию Чужих. Отметим еще одно принципиальное для уточнения методологии положение. Как подчеркивает К. Кон, гендерная метафоризация работает и в «обратную сторону» (in reverse); проявление таких качеств, как, например, способность абстрактно мыслить, умение быть беспристрастным, привычка апеллировать к разуму, а не к чувствам, служит одновременно демонстрацией маскулинности — что означает «быть в привилегированной позиции в дискурсе» [16, p. 229]. Иными словами, атрибутирование какой-либо культуре, скажем, загадочности, хаотичности, иррациональности представляет собой ее гендерную характеристику, причем вполне определенную. В свою очередь, феминизация, к примеру, Востока в равной мере является ориентализацией женственного и женщины — со всеми вытекающими для ее статуса последствиями.

Таким образом, еще одной причиной включения гендерного дискурса в дискурс национализма выступает потестарность гендера, то есть его роль в отношениях власти/подчинения. Одно из ключевых положений гендерных исследований — это идея несправедливости существующего гендерного порядка (чаще всего он обозначается термином «патриархат»), при котором мужчины находятся в привилегированном положении по сравнению с женщинами. Гендер есть первичное средство означивания отношений власти — так сформулирована эта мысль у Дж. Скотт [5, с. 422].

Наконец, гендерный дискурс используется в легитимации национализма. Постулируемая «естественность» эталонов мужественности и женственности переносится на обоснование, например, сущностного и потому неустранимого характера противоречий между враждующими социальными субъектами. Особый эмоциональный заряд использования гендерного дискурса обусловлен тем, что отношения между полами воспринимаются обыденным сознанием как едва ли не наиболее очевидный, понятный и безусловный, а потому легитимный и не подлежащий рефлексии пласт человеческой культуры [13, p. 6].

Так, сама идея национального сообщества выражает отношения родства. Аналогия с семьей — это тот элемент дискурсивных практик национализма, который во многом определяет его концепты и символы, его иерархию ценностей. Значимость идеи родства и семейной метафоры для национализма получила освещение в академической литературе. В рамках же гендерных исследований акцентировано внимание на том, что тем самым нация представлена в качестве некой формы взаимодействия мужского и женского начал [31, p. 262; 42, p. 66] (потому в репрезентации нации активно используются такие атрибуты мифологии семьи, как сюжеты совместного ведения хозяйства, обеспечения защиты и питания, рождения и воспитания потомства и др.). Концепты территории, государства, подданных облекаются в образы матери, сыновей, братьев и т. д. Троп семьи играет исключительно важную роль в легитимации нации, в постулировании «натуральности», природности национального сообщества [39, p. 54]. Эссенциализация, которая имплицитно содержится в картине отношений между полами, переносится и на отношение к национальному сообществу: обращение к гендерным метафорам как бы снимает все вопросы при рефлексии по поводу национального чувства или межнациональных отношений [10, p. 133].

Убедительной иллюстрацией того, как гендерный и национальный дискурсы поддерживают друг друга, обеспечивая взаимную легитимность, служит использование аллегорий нации, репрезентирующих данное сообщество в мужских или в женских образах. Очевидно, представления о стране как союзе двух начал, мужского и женского, имеют свои истоки в идее иерогамии — священного брака Правителя и Земли. Метафора брака правителя и его мистического тела известна и на Древнем Востоке, и в Античности, и в Средневековье [27, р. 212]; проекцией идеи иерогамии на религиозные представления стал, как отмечает К. Юнг, миф о священной свадьбе Жениха Христа и Невесты Церкви [9, с. 130].

В качестве модуса этой идеи можно рассматривать представления о родине и отечестве как двух ипостасях нации. Скажем, согласно исследованиям дискурсивных практик сербского национализма, первая ассоциируется с пассивным, восприимчивым и уязвимым началом, в то время как второе — с началом активным, с правительством, с военными акциями [33, р. 91]. Оппозиция «Родина — Отечество» становится предметом рефлексии и на страницах сочинений российских авторов, например Г. Федотова: «Отечество» (отцовское начало нации) соотнесено скорее с политической и потому публичной составляющей (история, политическая сфера, идеология, рациональное), «Родина» (материнское начало нации) — скорее с этнической и потому приватной («земля», природа, язык, коллективное бессознательное, иррациональное) [7, с. 252].

Здесь очевидна этнизация фемининного. По мнению Дж. Моссе, в XIX—XX вв. главным национальным символом был мужчина, ибо именно мужчина воплощал качества, которые в империалистическую эпоху обретают особую ценность: самоконтроль, волю, динамизм, агрессивность. Женские образы были призваны персонифицировать другую сторону национальной жизни — нечто незыблемое, те вечные ценности, которые противостоят «современной порочной цивилизации»; одно из проявлений этого исследователь усматривает в том, что если символизирующие страну мужчины были облачены в современный костюм (например, Джон Буль в Англии), то женщины — символы страны были представлены в одеяниях античных («Британия») или средневековых («Германия») [32, р. 23, 64] (см. также: [30]). По оценке Л. Эдмондсон, изображение нации как женщины культивировалось с конца XVIII — начала XIX в. для того, чтобы представить собственную нацию легитимной наследницей древней традиции [8, с. 135—136].

Таким образом, «пол» национального символа отражает важные стороны репрезентаций наций [44, р. 128]. Наиболее древней аллегорией нации является «Британия», визуализация которой берет начало еще с изображений на римских монетах времен императоров Адриана и Антонина Пия (II в.) [40]. Сходством с «Британией» отмечены национальные символы Швеции («Мать Свея»), Швейцарии («Гельвеция»), Ирландии («Иберния»), история которых восходит к XVII в. [25, р. 67; 19, р. 67; 44, р. 128]. «Германия» как мать всех немецких земель начиная с эпохи Романтизма символизирует интеграционные процессы в Германии. В качестве персонификации единой германской нации она ассоциируется и с революцией 1848 г., и с созданием Германской империи [23]. Известны материнские образы Болгарии, Сербии, Хорватии, Индии, Украины [3].

Материнство — не единственная ипостась фемининного, мобилизованная дискурсом национализма. Исследуя образ нации как Девы, Л. Эдмондсон

отмечает, что во многих случаях подобная иконография имела религиозные корни. Это подтверждается, в частности, исследователями испанского, польского, венгерского национализмов [8, с. 146—147; 41]. Скорее как Дева, олицетворяющая Свободу, представлена и «Колумбия» — еще один знаменитый женский образ, достигающий известности во второй половине XVIII в.

Наконец, нация может принять облик возлюбленной, жены, невесты. Здесь особый интерес представляет другая известнейшая аллегория нации — «Марианна» [28, р. 143]. Анализируя национальные аллегории, необходимо также принимать во внимание, что каждый из этих символов, помимо «магистральной» интерпретации, получает — в различные периоды истории и в различных дискурсах — ряд дополнительных. Например, «Марианна» со временем приобретает черты «матери всей нации»; в Третьем рейхе «Германия» трактовалась скорее как Дева и поэтому не пользовалась популярностью. В качестве же идеала арийского материнства позиционировалась королева Луиза Прусская [32, р. 91, 160].

Таким образом, основные элементы дискурса национализма непосредственно связаны с гендерным дискурсом. Гендерный дискурс позволяет «очеловечить» национальное сообщество, приблизить его к повседневному опыту индивида, обеспечить функционирование «обыкновенного национализма». Аналогия с семьей, включающая восприятие нации как формы взаимодействия мужского и женского начал, выступает эффективным способом позиционирования этого сообщества как естественного. Кроме того, семейная метафора (равно как и связанная с ней идея иерогамии) — это тот фактор, который обеспечивает и подчинение индивида государству, и его готовность жертвовать собственной жизнью во имя нации. Вера в бессмертие, гарантия от забвения — данные человеческие потребности также реализуются через убежденность в том, что нация представляет собой не механическую совокупность случайных людей, а сообщество, связанное единым происхождением и отношениями родства. Нация — объект страсти, любви; национализм — в немалой степени эстетический феномен. Большое значение в связи с этим имеют аллегории нации, позволяющие не только «вообразить» данное сообщество, но и «увидеть» его. Однако родина — это и политический феномен; наряду с отечеством она помогает созданию представлений о нации как политическом целом. Подобная целостность поддерживается идеей гомогенности и чистоты, которая часто ставится в зависимость от чистоты и непорочности женщин. Мужское братство (наряду со свободой и равенством) явилось краеугольным камнем национального сообщества как горизонтального. Гендерные образы, символы и метафоры играют важную роль в проведении границ национального сообщества и в создании образа Чужих, что особенно активно используется в военном дискурсе.

Теперь нам предстоит ответить на вопрос, какое влияние отмеченное переплетение гендерного и национального дискурсов, отраженное в том числе в национальной символике, оказывает на гендерный порядок общества. Очевидно, если бы не было национализма, то не существовало бы и мужчин и женщин в их современном варианте. Если национализм, как было отмечено, имеет сходство с религией, то сложно представить себе в секулярный век более эффективный фактор легитимации социальной системы, включая и легитимацию гендерного порядка. Ценность национальной сферы для персональной идентичности человека эпохи Модерности создает особый эмоцио-

нальный фон для восприятия «посланий», содержащихся в дискурсе национализма. Соответственно, нормативность гендерных характеристик далеко не в последнюю очередь обосновывается тем, что *такая* мужественность или *такая* женственность полезны для нации. Нация, следовательно, натурализует конструкции маскулинности и фемининности [33, р. 89].

Дискурс национализма представляет собой один из важнейших ресурсов создания мужественности. Прежде всего, ценности национализма — автономия, рациональность, агрессивность, решительность вплоть до готовности проливать кровь — коррелируют с теми чертами, которые в эпоху Модерности предписываются мужчинам. Далее, горизонтальность национального сообщества в дискурсе национализма приобретает форму «мужского братства» [10, р. 7; 32, р. 86]. Кроме того, национальный дискурс апеллирует к гендерной идентичности мужчины: настоящий мужчина должен иметь независимую нацию, в которой должен быть установлен определенный гендерный порядок [37]. Иными словами, воедино связываются нормы гендерные и нормы национальные: если ты настоящий мужчина, то ты националист. Если же ты не отвечаешь критериям национализма, то становишься Чужим не только в политическом отношении: при помощи различных дискурсивных практик под сомнение ставится и твое качество быть «настоящим мужчиной». Национализм, таким образом, является важнейшим ресурсом в конкуренции маскулинностей, оказывая серьезное влияние на определение гегемонной и маргинальных маскулинностей. В частности, определение гетеросексуальности как нормы обосновывается при помощи того аргумента, что гомосексуальность представляет собой угрозу и космологическому порядку вещей, и воспроизводству нации — как биологическому, так и символическому [21].

Каноны женственности также корректируются национальным дискурсом; «именем нации» устанавливается, что именно считать подлинной женственностью. Национальная мифология оперирует образами мужественности и женственности, которые, по преимуществу, соответствуют традиционным гендерным ролям. Например, образ нации как семьи воспроизводит разделение сфер на мужскую публичную и женскую приватную, придавая такому делению дополнительную легитимность. Эти роли закрепляются и аллегориями нации. Так, образ родины как матери включается в обращенные к реальным женщинам призывы быть матерями будущих воинов, определяя материнство в качестве естественного предназначения и главной жизненной цели женщины [18, р. 24].

Взаимоотношения между национализмом и феминизмом достаточно сложные. Как отметили Н. Ювал-Дэвис и Ф. Антиас, от национализма могут получать выгоду не только мужчины, но и женщины [см.: 38, р. 68]. Национализм и феминизм могут выступать в роли союзников, прежде всего в рамках антиколониальной борьбы в странах Третьего мира; среди атрибутов национализма здесь — образ освобожденной женщины как один из символов прогресса. Вместе с тем феминизм и национализм рассматривают друг друга как конкурентов. Феминизм может объявляться изобретением Врага, чуждым национальным традициям и губительным для нации. Поэтому в дискурсе национализма, особенно во время мобилизационных процессов, феминизм нередко трактуют как идеологию, направленную против материнства, и расценивают как «национальную измену». Соответственно женщины, которые

отказываются быть матерями или имеют детей от представителей других наций, становятся потенциальными врагами нации, ее предателями [33, p. 91].

Подведем итоги. Гендерный и национальный дискурсы формируют, поддерживают и корректируют друг друга, что определяется сущностными чертами данных феноменов. В самой оппозиции «мужское — женское» заключена возможность использовать гендерный дискурс, во-первых, для четкой маркировки границы между Своими и Чужими, во-вторых, для продуцирования отношений неравенства и контроля, в-третьих, для легитимации национального сообщества. В свою очередь, гендерный порядок Модерности невозможен без дискурса национализма.

Библиографический список

1. *Вердери К.* Куда идут «нация» и «национализм»? // *Нации и национализм* / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др. М., 2002.
2. *Йоргенсен М. В., Филипс Л. Д.* Дискурс-анализ: Теория и метод. Харьков, 2004.
3. *Рябов О.* «Россия-Матушка»: Национализм, гендер и война в России XX века. Stuttgart; Hannover, 2007.
4. *Сандомирская И.* Книга о Родине: Опыт анализа дискурсивных практик. Wien, 2001. <http://www.rus-lang.com/education/discipline/PR/sl/> (последнее посещение в декабре 2007 г.).
5. *Скотт Д.* Гендер: полезная категория исторического анализа // Введение в гендерные исследования: В 2 ч. Харьков; СПб., 2001. Ч. 2. Хрестоматия / Под ред. С. Жеребкина.
6. *Смит Э.* Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма. М., 2004.
7. *Федотов Г. П.* Новое отечество // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: (Избр. ст. по философии русской истории и культуры): В 2 т. СПб., 1991. Т. 2.
8. *Эдмондсон Л.* Гендер, миф и нация в Европе: Образ матушки России в европейском контексте // Пол. Гендер. Культура: Немецкие и русские исследования / Под ред. Э. Шоре, К. Хайдер. М., 2003. Вып. 3.
9. *Юнг К.-Г.* Душа и миф. Киев, 1996.
10. *Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London, 1983.
11. *Armstrong J.* Nations before Nationalism. Chapel Hill, 1982.
12. *Barth F.* Introduction // *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference* / F. Barth (Ed.). London; Bergen, 1969.
13. *Blom I.* Gender and Nation in International Comparison // *Gendered Nations: Nationalisms and Gender Order in the Long Nineteenth Century* / I. Blom, K. Hagemann, C. Hall (Eds). Oxford; New York, 2000.
14. *Bourdieu P.* Practical Reason: On the Theory of Action. Stanford, 1998.
15. *Calhoun C.* Nationalism. Minneapolis, 1998.
16. *Cohn C.* Wars, Wimps, and Women: Talking Gender and Thinking War // *Gendering War Talk* / M. Cooke, A. Woollacott (Eds). Princeton, 1993.
17. *Connell R. W.* Gender. Cambridge, 2002.
18. *Darrow M. H.* French Women and the First World War: War Stories of the Home Front. Oxford; New York, 2000.
19. *Douglas R., Harte L., O'Hara J.* Drawing Conclusions: A Cartoon History of Anglo-Irish Relations, 1798—1998. Belfast, 1998.
20. *Eriksen T. H.* Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives. London; East Haven, 1993.

21. *Eriksen T. H.* The Sexual Life of Nations: Notes on Gender and Nationhood // *Kvinner, køn og forskning*. 2002. № 2. <http://folk.uio.no/geirthe/Sexuallife.html> (последнее посещение в декабре 2007 г.).
22. *Hall S.* The West and the Rest: Discourse and Power // *Formations of Modernity* / S. Hall, B. Gieben (Eds). Cambridge, 1992.
23. *Herminghouse P., Mueller M.* Looking for Germania: Introduction // *Gender and Germanness: Cultural Productions of Nation* / P. Herminghouse, M. Mueller (Eds). Providence, 1997.
24. *Hooper C.* Manly States: Masculinities, International Relations, and Gender Politics. New York, 2001.
25. *Hunt T. L.* Defining John Bull: Political Caricature and National Identity in Late Georgian England. Aldershot; Burlington, 2003.
26. *Jenkins R.* Social Identity. London; New York, 1996.
27. *Kantorowicz E. H.* The King's Two Bodies: A Study in National Political Theology. Princeton, 1957.
28. *Landes J. B.* Visualizing the Nation: Gender, Representation, and Revolution in Eighteenth-Century France. Ithaca, 2001.
29. *Manzo K. A.* Creating Boundaries: The Politics of Race and Nation. Boulder, 1996.
30. *McClintock A.* Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Conquest. New York, 1995.
31. *McClintock A.* «No Longer in a Future Heaven»: Nationalism, Gender, and Race // *Becoming National: A Reader* / G. Eley, R.G. Suny (Eds). New York, 1996.
32. *Mosse G. L.* Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe. New York, 1985.
33. *Mostov J.* Sexing the Nation / Desexing the Body: Politics of National Identity in the Former Yugoslavia // *Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation* / T. Mayer (Ed.). London; New York, 2000.
34. *Ozkirimli U.* Theories of Nationalism: A Critical Introduction. New York, 2000.
35. *Smith A. D.* National Identity. Reno, 1991.
36. *Spike Peterson V., True J.* «New Times» and New Conversations // *The «Man» Question in International Relations* / M. Zalewski, J. Parpart (Eds). Boulder, 1998.
37. *Spike Peterson V.* Sexing Political Identities / Nationalism as Heterosexism // *Women, States and Nationalism: At Home in the Nation?* / S. Ranchod-Nilsson, M. A. Tetreault (Eds). Routledge, 2000.
38. *Steans J.* Gender and International Relations: An Introduction. New Brunswick, 1998.
39. *Tickner J. A.* Gendering World Politics: Issues and Approaches in the Post-Cold War Era. New York, 2001.
40. *Warner M.* Monuments and Maidens: The Allegory of the Female Form. New York, 1985.
41. *Weaver E. B.* Madonna Crucified: A Semiotics of Motherland Imagery in Hungary // *Slovo*. Vol. 14 (2002).
42. *Wenk S.* Gendered Representations of the Nation's Past and Future // *Gendered Nations*.
43. *Yuval-Davis N.* Gender and Nation. London, 1997.
44. *Yuval-Davis N.* Nationalism, Feminism, and Gender Relations // *Becoming National*.

*Д. Г. Смирнов***СЕМИОСОФИЯ НООСФЕРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ:
ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС**

Формулируется и обосновывается концепция семиотической репрезентации ноосферного универсума в рамках учения В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу. Проблемы ноосферного универсума анализируются в контексте соотношения категорий «семиотика» и «семиология», «основной ноосферный закон» и «универсальный семиотический закон», «языковое сознание» и «семиосознание», «семиосфера» и «инфосфера», «биогеохимическая энергия» и «ноогенная биогеохимическая энергия» и т. д. Философско-методологический анализ семиотической репрезентации ноосферы (ноосферной реальности) позволяет предположить, что современное семиотическое знание, развиваясь по линии, намеченной Вяч. Вс. Ивановым и Ю. С. Степановым, способствует формированию новой синтетической семиотической дисциплины — универсумной (ноосферной) семиотики, или семиософии.

The theory of semiotic representation of the noospheric universum in the context of biosphere to noosphere transition is formulated and grounded in the article. The problems of the noospheric universum are analyzed through the terms «semiotics» and «semiology», «basic noospheric law» and «universal semiotic law», «verbal consciousness» and «semioconsciousness», «semiosphere and infosphere», «biogeochemical energy» and «noogene biogeochemical energy». Philosophical and methodological analysis of semiotic representation of the noospheric reality shows that modern semiotic science, developing on a line outlined by Vyach. Vs. Ivanov and J. S. Stepanov, is transforming to a new synthetic discipline — universum (noospheric) semiology or semiosophy.

Ключевые слова: ноосферный универсум, основной ноосферный закон, универсальный семиотический закон, семиосознание, ноогенная биогеохимическая энергия.

В условиях глобализации человеческой цивилизации и формирования информационного общества особенно актуальной становится проблема становления космопланетарной семиосферы — глобального семиотического пространства. Изучение семиосферы в контексте биосферно-ноосферной картины мира, разработанной В. И. Вернадским [6, 8, 9, 12, 13], берет начало в фундаментальных трудах российских ученых Ю. М. Лотмана [25, 26, 27] и Вяч. Вс. Иванова [20, 21, 22]. Западноевропейская традиция в исследовании семиосферы [51, 57, 58] представлена прежде всего работами Дж. Хоффмайера [52, 53, 54, 55, 56], который акцентирует внимание преимущественно на биосемиотическом прочтении биосферных процессов.

Продвижение в направлении изучения феномена семиосферы стало возможным в результате развития не только семиотики (семиологии), но и ноосферологии [1, 14, 15, 16, 24] и информациологии [23] — дисциплин, претендующих на общенаучный статус.

Работа выполнена на стыке трех культурных парадигм: ноосферной (В. И. Вернадский [7, 10, 11]), семиосферно-семиотической (Вяч. Вс. Иванов [20, 21, 22], Ю. М. Лотман [25, 26, 27], Ю. С. Степанов [38, 44, 45]) и универ-

сумной (Н. Н. Моисеев [28, 29, 30]). Исследование продолжает традицию ивановской научной школы Н. П. Антонова, в трудах которого проблемы философии сознания и ноосферы рассматривались в том числе и с точки зрения функционирования знаков в ноосфере [2, 3]. Развитие этих идей в контексте осмысления взаимосвязи семиосферы и ноосферы нашло отражение в работах А. Н. Портнова [18, 19, 32, 33, 34, 35].

Подход, представленный в данном исследовании, ориентируется на рассмотрение проблем взаимоотношения ноосферы и семиосферы с позиций универсального эволюционизма (Н. Н. Моисеев) [28, 29, 30], к которому по отдельным параметрам близки философский пансемиотизм, о чем ведет речь Р. Барт [4], и «радикальный семиотический идеализм» (термин Т. Себеока) [37]. Этот методологический инструментарий позволяет по-иному взглянуть на соотношение ноосферы и семиосферы и проблеме «реальности ноосферы» в целом [31, 39].

Развитие семиотики к настоящему моменту совершило круг [43]. Современная философия семиотики позволила подойти к осмыслению целостности семиотики природы и семиотики культуры на уровне научно-философского знания. Это нашло выражение в возникновении новой синтетической дисциплины, которая с точки зрения гносеологического подхода может быть названа эйдетическим универсализмом, с точки зрения философской онтологии — универсальной семиотикой, с точки зрения социальной онтологии — космопланетарной семиотикой, а с точки зрения праксиологии — ноосферной семиотикой.

В связи с разработкой структуры семиотики в конце XX века формируется семиология как научная дисциплина теоретического характера. Есть возможность иного истолкования двух этих терминов: семиотику можно рассматривать как преимущественно эмпирическое семиотическое знание с элементами эмпирических обобщений, а семиологию — как систему эмпирических обобщений и теоретических законов, вытекающих из эмпирического континуума. Такая трактовка в русле русской софиологической философии и философии Всеединства позволяет ввести термин «семиософия» для обозначения области знания, включающей в себя как семиотическую, так и семиологическую составляющую.

Семиотическое пространство биосферы-ноосферы может быть представлено триадой «семиотика — семиология — семиософия». Термин «семиософия», использованный в заглавии статьи, в лингвистическом и содержательном плане не полностью совпадает с аналогичным термином, используемым М. Н. Эпштейном [50] и Ю. А. Шелковниковым [46, 47, 48]. В настоящем исследовании предлагается несколько иной, более широкий подход к трактовке категории «семиософия» в контексте ноосферной и семиотической реальности, в которой живет информационное общество начала третьего тысячелетия. Семиософия ноосферного универсума рассматривается нами как область знания, позволяющая раскрыть принципы и механизмы функционирования и развития ноосферно-семиотической организованности, реализуемой на субстрате ноосферной и семиотической реальности.

Применение к ноосемиосферной проблематике ноосферно-универсального, системно-синергетического и информационно-семиотического методологических подходов способствует формированию «новой», **универсальной (или ноосферной) семиотики — семиософии, синтетической семиотиче-**

ской дисциплины, объединяющей циклы гуманитарных, экологических и естественных наук, вбирающей в себя не только обыденный и теоретический (идеологический и социально-психологический) уровни осмысления космопланетарного Всеединства знаковой субстанции, но также и посттеоретический (интуитивистский) уровень понимания семиотических процессов в рамках подсознания и сверхсознания.

В контексте универсальной семиотики актуально на столько «объект-субъектное», сколько «субъект-объектное» или даже «субъект-субъектное» понимание семиотической ситуации, которое акцентирует внимание прежде всего на роли воспринимающего субъекта. Знаками «разумной биосферы» [5] выступают все объекты (предметы, явления и процессы), воспринимаемые субъектом с семиотической (знаково-информационной) точки зрения, то есть те, которые референцируют для него другие объекты в вещественной, энергетической и информационной формах.

Все вышесказанное позволяет говорить об определенной логике и закономерностях развития природных и культурных знаковых систем в процессе перехода биосферы в ноосферу. Интересной в данном аспекте нам представляется мысль Ю. С. Степанова о различных ступенях семиозиса, имеющего место в обществе, и семиозиса, протекающего в природе [38]. Схема ступеней природно-культурного (социоприродного) семиозиса выглядит следующим образом: не знак — сигнал — симптом — невербальный знак — символ — Знак.

Становлению нового взгляда на взаимодействие ноосферы и семиосферы способствует развитие биосферологии и ноосферологии. Семиотический подход к окружающей человека действительности — ноосферной реальности — задает новые смыслы учению В. И. Вернадского о переходе биосферы в ноосферу, позволяет осуществить попытку его семиотической экспликации. Ноосфера разворачивается перед семиотическим субъектом в совершенно ином свете, проявляется через «данную человеку в ощущении» знаковую и символическую (семиотическую) реальность. Так ноосфера становится ближе и понятнее современному Номо semeion (человеку семиотическому); возрастает ее практическая значимость и мировоззренческий потенциал. **Семиосфера** же рассматривается как *космопланетарная область функционирования естественных и искусственных языков, знаковых систем, отдельных знаков, символов, симптомов, сигналов, которые отражают развитие ноосферы*. Она, как «очеловеченная», антропологизированная инфосфера, выступает в качестве концептуального ядра ноосферной сверхсистемы, соединяя в онтологическом плане природу и человека (общество).

Процессы коэволюции ноосферы и семиосферы представлены взаимодополнительностью основного ноосферного закона и универсального семиотического закона. Основной ноосферный закон, сформулированный И. В. Дмитревской, — информация генерирует энергию, энергия структурирует вещество — раскрывает механизм образования знака [17, 19]; **универсальный семиотический закон** — *вещество разворачивается в энергию, энергия «распаковывается» в информацию* — раскрывает механизм порождения информации. Тем самым обнаруживает себя **ноосферно-семиотический круговорот знаков** (вещества, энергии и информации) в биосфере-ноосфере.

Семиогенез (и семиосферогенез) — эволюция знаковой организованности — выступает в качестве фактора организованности биосферы-ноосферы и

может быть представлен как одна из биогеохимических функций живого вещества. Процесс перехода биосферы в ноосферу опосредуется становлением и развитием природного и культурного семиотического поведения и семиотической организованности как следствие действия в живом веществе культурной биогеохимической энергии. Ноосферная эпоха в развитии человеческой цивилизации может быть рассмотрена не только через призму биогеохимических принципов, сформулированных В. И. Вернадским [6, 13], но и через контекст созвучных **ноогенных биогеохимических принципов**, раскрывающих логику негэнтропийных (эктропийных) процессов в ноосфере: *культурная биогеохимическая энергия (ноогенная миграция семиотических элементов, знаков) в ноосфере стремится к максимальному своему проявлению (первый принцип); при эволюции живого вещества в ноосфере выживают те социальные и социоприродные организмы, которые своей жизнедеятельностью увеличивают (накапливают и усложняют) нообиогенную геохимическую энергию (второй принцип)*.

Данные принципы свидетельствуют, что мысль (в том числе научная) — это планетное явление, космопланетарная форма ноосферно-семиотического бытия человечества.

На современном этапе развития человеческого общества возникает новый вид сознания — **семиосознание** — *специфическая форма духовного бытия человека (человечества), особая форма общественного сознания, в которой находят отражение знаковые феномены космопланетарного существования Вселенной, космоса, природы, общества и человека, характеризующаяся постоянным взаимопостижением и взаимопорождением смыслов семиотического всеединства Универсума* [40].

Ноосферный подход указывает на то, что феномен сознания связан с обоими полушариями головного мозга. Правое полушарие (аналоговое) ответственно за работу с информацией и знаками природного плана, а левое (дигитальное) — за информацию и знаки общественного культурного происхождения. Однако процессы цефализации и развития сознания, очевидно, предполагают не исключительно структурно-функциональные изменения. Так, по мнению В. И. Вернадского, «в развитии ума можно увидеть проявления не только грубо анатомического, выявляющегося в геологической длительности изменением черепа, а более тонкого изменения мозга, связанного с социальной жизнью в исторической ее длительности» [11, с. 55]. Значит, можно говорить не только о функциональной асимметрии полушарий головного мозга, но и о «семиотической асимметрии сознания».

Термин «семиосознание» рассматривается в широком понимании, соответствующем формационному подходу, ибо в методологическом плане от категорий общественно-экономических формаций через категории духовных формаций совершается переход к категориям семиотических формаций. Этот процесс осуществляется посредством семиотизации и семиологизации духовного бытия человека и проявляется в формировании семиологической функции современного человечества (ср.: [36]).

Семиологическая функция, *актуализирующаяся лишь на субстрате живого разумного вещества (Homo sapiens sapiens), задает семиотические парадигмы понимания, объяснения, опережающего отражения, диагностирования, прогнозирования сложных социоприродных и социокультурных систем (расширяющихся до пределов Вселенной)*. Семиологическая функция

интеллектуальности заключается не только в том, чтобы «осмысливать жизнь» (В. И. Вернадский), но и в том, чтобы «прописывать» образы сверхсистемности (своего рода знаки будущего). Она, в частности, предстает в формах опережающего отражения, проявляется как способность увидеть то, чего нет, но возможно, действительно (а по Гегелю — «все разумное действительно»), и, более того, — как «достичь невозможного» (в синергетической терминологии — «состояние-аттрактор»).

Реализация семиологической функции позволяет обществу прорваться из меона современного техногенного развития в ноосферную реальность. Вследствие этого современная глобализирующаяся цивилизация предстает как общество не только информационное (компьютерно опосредованное), но и **семиотическое (семиотическая цивилизация)**, то есть такое, которое вступает в «новый диалог с природой», предполагающий нахождение в постоянном процессе взаимопорождения и взаимопостижения смыслов природы и культуры.

Основания этого нового диалога с природой коренятся в устойчивости мирового существования человеческой цивилизации, решении **ноосферных (ноосферно-семиотических) конфликтов** — конфликтов «кодов» и «декодеров». С точки зрения системного подхода данный феномен имеет несколько измерений: концептуальное, структурное, субстратное. Противостояние на концептуальном уровне — противостояние системообразующего свойства: материального и духовного производства, срезов бытия. На структурном уровне — это «ситуация перекрестных целей» общества и природы, биосферы и техносферы, техносферы и культуросферы и т. д. На субстратном уровне — столкновение семиотических субъектов, «персональных семиосфер», конфликты «текстов» (в широком толковании термина).

Первая форма ноосферного конфликта — экзоконфликт — предполагает отсутствие дешифрующих кодов, действующих внутри системы «Человек — Природа»; вторая форма — эзоконфликт — подразумевает отсутствие эффективной системы тождественности кодов между семиотическими субъектами — национальными культурами (локальными семиосферами) и индивидами (персональными семиосферами).

С проявлениями в современных условиях антиноосферных тенденций тесным образом связана проблема семиотических ресурсов ноосферного (устойчивого) развития [42]. **Семиотические ресурсы** можно определить как *совокупность знаково-языковых средств различных семиотических систем, с помощью которой обеспечивается становление, направляемое и управляемое развитие организованных или самоорганизующихся систем*. Классификация ресурсов ноосферного развития может проводиться по разным основаниям, в зависимости от чего они подразделяются на следующие типы:

- природные, антропные и социальные;
- возобновимые и невозобновимые;
- естественные и искусственные;
- экзосемиотические и эндосемиотические;
- реликтовые, современные и фьючерные.

Особое значение имеет в настоящее время кластер «фьючерных семиотических ресурсов», то есть так называемых «программ на вырост» (В. С. Степин). Полифункциональность знаков и знаковых систем, реализуемый ими потенциал опережающего отражения обеспечивают повышение

вероятности прогностической функции («сакральный» знак говорит о том, что произойдет). Поэтому именно фьючерные семиотические ресурсы, опираясь на исторический опыт цивилизационного развития, и являются главной предпосылкой «ноосферной синергии будущего».

Наиболее значимым фактором устойчивости (ноосферности) человечества может считаться **модель ноосферно-семиотического образования** [41], целью которой выступает формирование универсальной, *ноосферной личности, обладающей* знаниями, умениями и навыками для постижения Универсума (прочтения его знаков) — *универсальным умом, позволяющим семиотически адаптироваться к изменяющимся условиям пребывания в системе «Природа — Человек — Общество».*

Семиотическое измерение ноосферного образования обнаруживает себя в формировании следующих умений и навыков:

1) распознавать тексты (сигналы, симптомы, знаки, символы и т. д.) в контексте системы «Природа — Человек — Общество»;

2) видеть многоуровневость смыслов в том или ином явлении, процессе, предмете;

3) анализировать факт (социальный, поведенческий, природный и др.) как знак со всех возможных (доступных разуму) точек зрения;

4) определять системную и структурную взаимосвязь знаков и символов в рамках конкретной семиотической ситуации;

5) вскрывать функциональную нагрузку того или иного сигнала, симптома, знака, символа и ту конечную цель, которой он служит в контексте определенной системы;

6) оперировать природными и культурными сигналами, симптомами, знаками, символами с целью социализации и идентификации в рамках социума;

7) формировать мировоззрение и выстраивать соответствующую (адекватную) действительности ноосферную картину мира.

Подчеркнем, что в задачи ноосферно-семиотического образования не входит задавать жесткую систему национальных семиотических координат. Это невозможно уже в силу современной раздробленности наций по расовому, этническому, конфессиональному признакам. Это и не целесообразно — в свете процессов глобализации и мультикультурализации, которые в последнее время все более определяют жизнь мирового сообщества.

Предлагаемые решения затрагиваемых проблем в известной мере лишь подступы к анализу ноосферно-семиотической реальности. К перспективным направлениям дальнейшего исследования можно отнести изучение семиотической стратификации общества, раскрывающей структурные уровни знаково-информационной организации социума в зависимости от уровня семиотической открытости личности; ждут дальнейшего изучения такие вопросы аксиологического и праксиологического характера, как семиософия ноосферного устойчивого развития, семиотическая революция в образовании, формирование семиологической культуры, семиотическая свобода, семиотический нигилизм, семиотический агностицизм, семиотический императив, а также семиотика гражданского общества и персональной семиосферы.

Современная семиотика, приобретающая масштабность семиософии, распаивает новые горизонты для философского и научного понимания сложнейших процессов перехода биосферы в ноосферу в XX веке, которые были осмыслены культурой Серебряного века и научные основания которых

имплицитно содержатся в «ноосферно-семиотическом» творчестве В. И. Вернадского, широко открытой культуре третьего тысячелетия.

Библиографический список

1. *Адамов А. К.* Ноосферология. Саратов, 2007.
2. *Антонов Н. П.* Роль субъективного фактора в переходе биосферы в ноосферу // Человек, эволюция, космос. София, 1984. Кн. 4, книжка 1.
3. Антонов Николай Павлович: Философия сознания и ноосферы. Иваново, 2003.
4. *Барт Р.* Система моды: Ст. по семиотике культуры. М., 2003.
5. *Бейтсон Г.* Разум и природа: Неизбежное единство. М., 2007.
6. *Вернадский В. И.* Биогеохимические очерки, 1922—1932 гг. М.; Л., 1940.
7. *Вернадский В. И.* Биосфера: Мысли и наброски. М., 2001.
8. *Вернадский В. И.* Геохимические очерки. М., 1983.
9. *Вернадский В. И.* Избранные труды по истории науки. М., 1981.
10. *Вернадский В. И.* Начало и вечность жизни. М., 1989.
11. *Вернадский В. И.* Научная мысль как планетное явление. М., 1991.
12. *Вернадский В. И.* Труды по истории науки в России. М., 1968.
13. *Вернадский В. И.* Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1987.
14. *Данилова В. С.* Особенности самоорганизации в ноосферогенезе // Синергетика в современном мире. Белгород, 2000.
15. *Данилова В. С., Кожевников В. Н.* Естественнонаучные и философские аспекты ноосферогенеза // Филос. исслед. 2001. № 1.
16. *Данилова В. С., Кожевников В. Н.* Книга природных знаков как путь ноосферогенеза в информационном обществе // Общество и книга: от Гутенберга до Интернета. М., 2000.
17. *Дмитревская И. В.* Ноосфера как системно организованное всеобщее // Философские истоки учения В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере. Иваново, 1990.
18. *Дмитревская И. В., Портнов А. Н., Смирнов Г. С.* Ноосферная динамика России: Философские и культурологические проблемы: Ч. 1 // Ноосферные исследования. Иваново, 2002. Вып. 1.
19. *Дмитревская И. В., Портнов А. Н., Смирнов Д. Г.* Ноосферная динамика России: Философские и культурологические проблемы: Ч. 2 // Там же. Вып. 2.
20. *Иванов В. В.* О выборе веры в Восточной Европе // Природа. 1988. № 12.
21. *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. М., 1990. Т. 1.
22. *Иванов Вяч. Вс.* Чет и нечет: асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
23. Кибернетика и ноосфера. М., 1986.
24. *Коваленко С. В.* Антропологические основы ноосферогенеза. М., 2005.
25. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров: Человек — текст — семиосфера — история. М., 1996.
26. *Лотман Ю. М.* О семиосфере // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Вып. 641 (1984).
27. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. СПб., 2002.
28. *Моисеев Н. Н.* Современный рационализм = Modern rationalism. М., 1995.
29. *Моисеев Н. Н.* Универсум. Информация. Общество. М., 2001.
30. *Моисеев Н. Н.* Человек и ноосфера. М., 1990.
31. *Назаров А. Г.* Понятие ноосферной реальности // Науковедение. 2000. № 2.
32. *Портнов А. Н.* Ноосфера и семиосфера // Философские истоки учения В. И. Вернадского о биосфере и ноосфере. Иваново, 1990.
33. *Портнов А. Н.* Сознание, язык, смысл: в поисках новой парадигмы // Филос. альм. 1998. № 1/2.
34. *Портнов А. Н.* Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX—XX вв. Иваново, 1994.

35. *Портнов А. Н., Носикова Т. А., Шишкина Г. М.* Семиотика сознания: к основаниям когнитивно-антропологического подхода // *Философия сознания в XX веке: Проблемы и решения.* Иваново, 1994.
36. *Портнов А. Н., Турчин А. С.* Семиотическая функция: философские, социологические и психологические аспекты // *Вестн. Иван. гос. ун-та.* 2002. Вып. 2.
37. *Себеок Т. А.* Культура и семиотика: Учение о знаках // *Философия языка и семиотика.* Иваново, 1995.
38. Семиотика: Антология / Под ред. Ю. С. Степанова. М.; Екатеринбург, 2001.
39. *Смирнов Г. С.* Ноосферное сознание и ноосферная реальность: Философские проблемы ноосферного универсума. Иваново, 1998.
40. *Смирнов Д. Г.* Семиосознание в эпоху глобализации: семиотический императив ноосферной реальности // *Вестн. ИвГУ.* 2006. Вып. 2.
41. *Смирнов Д. Г.* Семиотическое измерение ноосферного образования // *Вопросы современной науки и практики.* Университет им. В. И. Вернадского. 2005. № 2.
42. *Смирнов Д. Г.* Семиотическое измерение ноосферной реальности // *Современная наука и проблемы выбора жизненной стратегии человечества.* Тула, 2003.
43. *Смирнов Д. Г.* Универсумная (ноосферная) семиотика // *Учен. зап. Таврич. нац. ун-та им. В. И. Вернадского.* Симферополь, 2006. Т. 19 (58). № 1. Философия.
44. *Степанов Ю. С.* В трехмерном пространстве языка. М., 1985.
45. *Степанов Ю. С.* Семиотика. М., 1971.
46. *Шелковников А. Ю.* Философия семиотики. М., 2006.
47. *Шелковников А. Ю.* Философия семиотики как проективная дисциплина // *Преподаватель — XXI век.* 2006. № 3.
48. *Шелковников А. Ю.* Философские перспективы семиотики // *Науч. вестн. МГТУ ГА.* 2005. № 95. История, философия, социология.
49. *Эко У.* Отсутствующая структура: Введение в семиологию. СПб., 2004.
50. *Эпштейн М. Н.* Проективный словарь философии: Новые понятия и термины. № 4. <http://topos.ru/article/1846>.
51. *Abrantes R.* The art and science of communication. <http://www.etologi.dk/English/ENTheArtAndScienceOfCommunicationBody.htm>.
52. *Hoffmeyer J.* Biosemiotics: The Study of living systems from a semiotic perspective // *Encyclopedia of semiotics.* N. Y., S. a. <http://www.zbi.ee/~uexkull/biosemiotics/jespintr.htm>.
53. *Hoffmeyer J.* Biosemiotics: Towards a new synthesis in biology // *European j. for semiotic studies.* 1997. Vol. 9. № 2. <http://www.gypsymoth.ento.vt.edu/~sharov/biosem/hoffmeyr.html>.
54. *Hoffmeyer J.* The global semiosphere // *Semiotics around the world: Proc. of the fifth congress of the international association for semiotic studies.* Berkeley, 1994. <http://www.molbio.ku.dk/MolBioPages/abk/PersonalPages/Jesper/Semiosphere.html>.
55. *Hoffmeyer J.* The swarming body // *Semiotics around the world: Proc. of the fifth congress of the international association for semiotic studies.* Berkeley, 1994. <http://www.molbio.ku.dk/MolBioPages/abk/PersonalPages/Jesper/Swarm.html>.
56. *Hoffmeyer J.* The unfolding semiosphere // *Biological and epistemological perspectives on selection and self-organization: Proc. on the international seminar on evolutionary systems.* Dordrecht, 1998. <http://www.molbio.ku.dk/MolBioPages/abk/PersonalPages/Jesper/Unfolding.html>.
57. *Kalevi K.* On semiosis, Umwelt and semiosphere // *Semiotica.* 1998. Vol. 120 (3/4). <http://www.zbi.ee/~kalevi/jesphohp.htm>.
58. *Konsa K.* Preservation models: A semiotic view. <http://www.kanut.ee/toimetised/konverentsid/consasinvest/kurmokonsa.rtf>.

П. Е. Калинин

ДИСКРЕТНОЕ И КОНТИНУАЛЬНОЕ В РАБОТЕ СОЗНАНИЯ

Рассматривается структура сознания с точки зрения его смыслового строения. Смыслы наделяются свойствами непрерывной, гармоничной структуры, что позволяет ближе подойти к формализации и описанию взаимодействия смыслов внутри сознания, а также выяснить соотношения смысловых структур сознания.

The structure of consciousness is considered from the point of view of its semantic structure. The sense structure of consciousness is dealt with as a continuous harmonious structure. This approach could be seen as a way to formalization and thus allows to describe the interaction of sense structures in the functioning of consciousness.

Ключевые слова: структура сознания, взаимодействие континуального и дискретного в опыте сознания.

В данной статье нам хотелось бы рассмотреть некоторые проблемы работы сознания. В частности, проследить за тем, что в его природе может быть описано и объяснено с точки зрения дискретного подхода, а что с позиций континуального.

Здесь нам не избежать извечного вопроса: что же такое сознание? Есть ли оно лишь «функция высокоорганизованной материи» или нечто большее, выходящее за пределы нашего сегодняшнего понимания действительности?

Некоторые исследователи сводят данное понятие к сумме его проявлений, таким как мышление, эмоции, воля, разум и т. д. Но из простого механического суммирования этих элементов у нас не получится то цельное явление, которое именуется (понимается под) сознанием. Нам, по крайней мере, необходимо знать характер и природу связей между элементами сознания, что на сегодняшний день также не очень ясно обозначено.

Можно принять определение сознания как функции высокоорганизованной материи, но тогда становится совсем непонятно, как продуктом того, что ограничено в пространстве и времени, могут быть понятия бесконечности, добра, зла, свободы и т. д.. Возможный ответ, что они берутся из восприятия внешней действительности, требует еще одного вопроса: а как мы воспринимаем предметы внешней действительности и отношения между ними? Если с восприятием предметов исследователи еще как-то определились, то восприятие отношений подразумевает анализ различных признаков предметов, их сравнение, т. е. восприниматься могут лишь пространственные или временные отношения, но отношения сходства и различия организуются, генерируются самим человеком. Или, иначе, данные отношения просто узнаются человеком, возможность к данному виду деятельности уже присутствует в человеке, здесь сознание может быть рассмотрено как возможность, как некая потенция, скрытая в человеке. Присутствует ли данная возможность в окружающей действительности, т. е. может ли материальная система анализировать, синтезировать, обобщать, наконец, творить новое и неизвестное доселе? Здесь встает вопрос о размерности, или степенях свободы порождает

мого и порождающего. Понятно, что размерность порождаемого должна быть меньше или, по крайней мере, равна размерности порождающего.

Сколько степеней свободы у неполевой материи и сколько нужно степеней свободы, чтобы появились логика и бесконечность? Наверняка у конечной материальной системы, которая ограничена определенным пространством, их конечное число. Тогда возможна ситуация, что число временных степеней свободы будет бесконечно. Что такое временные степени свободы? Для начала определимся с понятиями и будем придерживаться следующего определения: степени свободы вообще — это количество возможных линейно независимых действий, которые может производить система. Временные действия — это в принципе действия во времени; время течет из прошлого в будущее, и данная система может тоже только перемещаться из прошлого в будущее. Временные степени свободы также могут проявляться в реализации ритмов и различных гармоник. Ритм, мелодия есть развитие процесса во времени, точнее, его скорости, ну а скорость есть свойство процесса, его характеристика.

Теперь можно предположить, что сознание в основе своей гармонично, т. е. существуют некоторые гармоники, ритмы, которые может воспринимать и порождать сознание (человек). Такими гармониками являются музыка, текст и т. д. И если сознание представить как сумму гармоник, как пространство гармоничных функций или пространство функций, разложимых в ряд Фурье, то восприятие музыки, гармонии будет производиться путем резонирования функций, присутствующих в сознании, с внешними гармониками, что дает представление о единстве человека и окружающей его природы. Но если человек способен отражать внешнюю гармонию, то у него должны быть возможности к такому специфическому отражению. С другой стороны, в окружающей природе нет гармоний, нет музыки, произведений искусства, рифм. Тогда откуда все это берется в человеке? Здесь мы сталкиваемся с одной из автономий человека по отношению к внешней среде. Встает вопрос: как происходит переход (или взаимосвязь) внешних гармоник и внутренних? Эти гармоники находят свое выражение или форму в текстах, музыке, искусстве, математике, науке, и если внимательно присмотреться, то вся жизнедеятельность человека есть воплощение данных гармоник в жизнь. И во всем, что производит человек, есть внутренняя (временная, процессуальная) или внешняя (пространственная) гармония, а с античных времен под гармонией чаще всего понимались какие-либо симметричные отношения. И такие симметричные отношения находятся не только в архитектуре, живописи, музыке, но также в строении языка [4] и текста [5].

Подведем некий промежуточный итог: сознание, хотя бы в чисто описательных целях, может быть представлено как некое пространство, которое является носителем наших первоначальных гармоник. Мы выбрали некоторые гармоничные образования в качестве первоосновы сознания еще и из-за того, что они обладают определенной внутренней организованностью и могут быть рассмотрены как относительно устойчивые образования, в противном случае сознание, точнее, его состояния, не смогли бы быть столь устойчивыми к внешним воздействиям.

Возникают вопросы: где находятся эти гармоники? каково их бытие?

На эти вопросы мы уже дали частичный ответ: первичные гармоники находятся в сознании, т. е. сознание есть носитель этих гармоник, среда, где они могут существовать. Теперь зададимся следующими вопросами: как

гармоники вообще возникают и какова их природа? Ясно, что они должны иметь непрерывную, континуальную структуру, т. к. только такая структура может содержать бесконечное число состояний (форм), а следовательно, иметь бесконечное количество степеней свободы (бесконечное количество степеней свободы требуется для возможности обоснования наличия в человеке понятий бесконечного и бесконечности генерируемых смыслов и текстов). Это понятно хотя бы из того, что степени свободы точки как дискретного образования зависят от размерности пространства, в котором она может перемещаться, и количество степеней свободы численно равно размерности пространства. Ну а если рассматривать степени свободы как состояние, а не движение точки, то у нее вообще возможна только одна степень свободы — у точки может быть только форма точки. Если мы рассмотрим прямую на двумерной плоскости, то у нее возможно бесконечное количество форм при конечной длине и конечной размерности двумерного пространства, а следовательно, и бесконечное количество степеней свободы. (Здесь двумерное пространство бесконечно внутрь, т. е. количество точек на данной поверхности бесконечно, это есть следствие непрерывности, а не дискретности нашей двумерной поверхности.)

Попробуем теперь соотнести наши гармоники со смыслами. Основное, на что, как нам кажется, следует обратить внимание, — это наличие смыслов в нашем сознании. И сознание мы будем рассматривать с точки зрения его смыслового характера. Как было отмечено А. Ю. Агафоновым, смыслы принадлежат к континуальному пространству сознания. Также известно, что смысл схватывается одновременно, симультанно. На самом деле, не может быть части смысла — смысл или есть, или его нет. К тому же «в памяти может сохраняться только смысл» [1, с. 124], а затем этот смысл разворачивается в образ, ощущения, мысли и т. д., но вначале у человека при воспоминании чего-либо всплывает смысл, значение данного предмета или ситуации, в которой он находится, и только потом все остальное. И, таким образом, получается, что, в частности, роль сознания можно свести к смыслопорождению.

Попытаемся обосновать необходимость континуального, пространственного описания смыслов и сознания как порождающей их реальности. Для этого перечислим свойства смысла как психического образования по Бахтину: 1) неделимость смысла; 2) потенциальная бесконечность смысла; 3) существование смысла только в совокупности с другим смыслом.

Первое свойство может принадлежать только непрерывной сущности, т. к. прерывное, дискретное, уже разделено по своей природе; непрерывное, континуальное, неделимо, т. к. при делении утрачивает свое основное свойство непрерывности.

Второе свойство — свойство потенциальной бесконечности — понимается нами как возможность бесконечной трансформации смысла, его постоянной изменчивости. Ведь известно, что состояния сознания человека неповторимы, они могут быть похожи, но не абсолютно одинаковы, и это каждый может проверить, лишь понаблюдав за собой, движениями своей души в течение одного дня. Также обращает на себя внимание то, что один и тот же смысл может быть выражен (оформлен) бесконечным числом текстов, но об этом речь пойдет несколько позже.

Третье свойство может быть интерпретировано как взаимное порождение смыслов, как перетекание одного смысла в другой, незаметная, неулови-

мая смена одного состояния сознания другим. Данные переходы возможны только при наличии континуальной природы смысла и естественном допущении того, что смыслы по своей природе идентичны, т. е. конструируются на основе одной и той же субстанции (сознания). Непрерывные смыслы могут легко перетекать один в другой и выделяться один из другого, они как бы лепятся из непрерывной ткани сознания.

Смыслы могут быть представлены как некие гармоничные пространственные образования. К примеру, мы их можем вообразить как непрерывные кривые на двумерной поверхности или как волнение на нашей двумерной поверхности, которая является сознанием. Если смысл рассматривать как волну, то сумма смыслов есть другая волна и другой смысл. Волны, как и смыслы, вливаются друг в друга, что подтверждает неуловимость смысла и его зависимость от другого смысла, т. е. смысл есть свойство сознания, как волнение есть свойство материи. Смыслы выделяются, проявляются из ткани сознания (как волны на поверхности воды); в период взаимодействия друг с другом они становятся непрерывными, как бы растворяются в сознании; после образования других смыслов они опять приобретают некую пространственно-временную форму. Но появление смыслов, их проявление в сознании не разрывают его — оно остается непрерывным.

Также следует обратить внимание на возможную топологическую природу смыслообразования, а именно: внутри сознания одна и та же «среда» может принимать различные, порой кажущиеся несвязанными состояния, но в итоге эти проявления есть лишь грани одного и того же (как круг и квадрат есть одна и та же линия, которой приданы различные формы). Здесь мы видим подтверждение второго свойства — свойства бесконечности. Построение речи теперь может быть рассмотрено как проистекание, формообразование смыслов (отношения человека к миру формообразуются в смысле, а смысл находит выражение в речи), которые являются носителями отношений человека к миру, придание им формы в виде слов и предложений, ну а форма одного и того же смысла в силу его непрерывной, пространственной природы может принимать всевозможные виды. Также возможно построение модели реализации замысла в текст. Начало каждого текста — это его замысел, нечто неоформленное, невысказанное. Общий замысел как однородное целое распадается, выделяя из себя дискретные смыслы (как горбы волн на воде). Этим смыслам присваиваются слова (как поплавки). (Конечно, это сильно упрощенная схема, но нам сейчас важно определить основные, принципиальные моменты.)

Теперь пришло время посмотреть, как связаны дискретные и континуальные моменты в сознании. Итак, именно из-за своей непрерывности, замысел не полностью выразим в словах, т. к. вербальные средства дискретны. Смысл при переходе в другой смысл становится непрерывным (проявляется его континуальная сторона), а когда его нужно выразить, то он облачается в слово (или, лучше сказать, он обволакивает слово), т. е. общий непрерывный замысел, выделившийся из ткани сознания, посредством смыслов переходит в дискретное, но теперь уже вербально выразимое состояние. И смыслы мы можем рассматривать как переходный, связующий момент непрерывного внутреннего мира (сознания) и внешней (дискретной) реальности. Ведь во внешнем мире все дробится, и, возможно, что в этом мире все существует только в дискретном виде. Именно поэтому нам приходится дробить наше внутреннее состояние в слова, чтобы иметь возможность существовать в этом

внешнем по отношению к нам мире. Получается, что человек есть связующая часть между этим дискретным миром и неким непрерывным миром. Идея абсолютно непрерывного в принципе вытекает из дуальности этого мира. Так же, как есть черное и белое, макромир и микромир, должно и осуществляться деление мира на прерывное и непрерывное, а посредником между ними выступает человек.

Но вернемся к нашей проблеме. Следует отличать понятие значения чего-либо для человека и определение чего-либо как сущности. Отсюда проистекают две точки зрения на смысл — как на значение чего-либо для меня и как на определение, знание о чем-либо. Смысл вещи как мое отношение к этой вещи, как ее значение для меня, т. е. смысл как действие, вполне возможно описать как волну (волнение на поверхности сознания, в то время как смысл чего-то, знание о чем-то (определение, понятие), должен рассматриваться как нечто более статичное, чем волна (стоячая волна). Понятие, знание чего-либо, также можно представить себе как деформированную плоскость, которая может быть изменена в любой момент под действием новых факторов.

Подведем еще один промежуточный итог: наши первичные гармоникки могут быть интерпретированы на данном этапе развития науки как смыслы. При таком подходе удастся объяснить некоторые наиболее важные, на наш взгляд, свойства смыслов и сознания человека. Волна одновременно является волной как действием и проявляется как волнующаяся поверхность. Но она принципиально неуловима: невозможно определить ни ее местоположение, ни характеристики, т. к. выражения «волна в данной точке» и тем более «длина волны в данной точке» лишены смысла.

Хотелось бы обратить внимание на то, что наше представление о сознании и его смысловом наполнении в качестве гармоничных формообразований хорошо согласуется с основными свойствами сознания с точки зрения феноменологии:

- 1) «сознание есть бесконечный необратимый поток, поток переживаний;
- 2) будучи непрерывным потоком, сознание, однако, заключает в себе хорошо различимые формообразования, части, имеющие вид целостностей, — это и есть феномены сознания, доступные вычленению и относительному изучению;
- 3) сознание характеризуется и в целом, и в отдельных феноменах интенциональностью» [3, с. 172].

Легко увидеть, что всеми этими свойствами может обладать некое континуальное образование, которое представлено суммой гармоничных формообразований (гармоник). Интенциональность же придается данным гармоникам, если интерпретировать их как смыслы, основным свойством которых также является интенциональность.

Теперь можно перейти к мысли как к тому, что непосредственно вместе со смыслами наполняет сознание. Никто не будет спорить с тем, что мы мыслим и, «следовательно, существуем». Ведь само существование сознания, хотя бы как понятия, возможно лишь при условии существования мыслей, которые, в свою очередь, связаны между собой в мышлении.

Единицей мысли считается суждение (по крайней мере, оно ближе всех подходит к определению вербализованной мысли). Состоит элементарное суждение из субъекта (S), предиката (P) и объекта (O), т. е. элементарная мысль имеет следующую структуру: S — P — O [2, с. 215]. Также каждому

суждению принадлежит тот или иной смысл. Можно видеть, что в основе своей мысль как суждение дискретна, т. е. в ней можно выделить и отделить друг от друга ее составные части. Но если в основе сознания лежат смыслы как некие гармоничные образования, то необходимо описание появления дискретного суждения как формы выражения мысли. Мы полагаем, что дискретная логика суждения вытекает из логики преобразований и взаимодействия смыслов. Также предполагается, что логика смыслов переходит в логику суждений посредством деятельности мозга. Мозг как материальная самоорганизующаяся структура, обменивающаяся энергией и информацией (упорядоченной энергией) с окружающей средой, может производить некие схемы, которые как ограничения накладываются на смысловое взаимодействие, и вследствие данных ограничений возникает дискретная логика.

Возникает еще проблема невербального мышления: есть ли в нем структура $S — P — O$ или невербальное мышление строится по другим законам?

В настоящее время выделяются несколько видов невербального мышления: наглядно-действенное мышление и наглядно-образное мышление. Но в том и другом случае человек при решении какой-либо проблемы пользуется образами. Они могут быть непосредственно воспринимаемыми, как это наблюдается при наглядно-действенном мышлении, или представляемыми в воображении — при наглядно-образном мышлении.

Следует также выделить из невербального мышления мышление безобразное, т. е. мышление, не оперирующее образами, действия в котором осуществляются над смыслами или, лучше сказать, при помощи смыслов. Конечно, образ объекта остается, т. к. смысл интенционален по своей природе, но действия на этом уровне мышления производятся именно над отношением человека к данному предмету (смыслом), образ которого или строится при восприятии, или хранится в памяти. Это более глубокий уровень мышления и, как нам кажется, в дальнейшем можно будет построить логику смысловых преобразований, порождаемую взаимодействием смыслов как гармоничных образований. Но эти вопросы выходят за рамки данной статьи.

Итак, мы показали возможность описания смыслов как неких гармоничных образований, выделяющихся из ткани сознания и существующих в нем в виде целостных форм, которые могут взаимодействовать между собой по определенным законам.

Библиографический список

1. Агафонов А. Ю. Основы смысловой теории сознания. СПб., 2003.
2. Веккер Л. М. Психика и реальность. Единая теория психических процессов. М., 2000.
3. История философии: Запад — Россия — Восток: Кн. третья. Философия XIX—XX вв. М., 1999.
4. Карпов В. А. Язык как система. 2-е изд., испр. М., 2003.
5. Москальчук Г. Г. Структура текста как синергетический процесс. М., 2003.

А. В. Королев

СОЗНАНИЕ И ЯЗЫК В ПРОСТРАНСТВЕ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ

Рассматривается один из главных вопросов философии — взаимосвязь сознания и языка.

The article deals with one of the most important issues of philosophy that is the correlation of consciousness and language.

Ключевые слова: личностное бытие, взаимосвязь языка и сознания.

Язык — главное средство общения и взаимопонимания людей. В своей замещающей роли языковые знаки оказываются как бы путеводителями по миру культуры, миру ее нормативно-ценностных систем, миру образцов деятельности, а фундаментальное значение языка в развитой цивилизации состоит в том, что другие знаковые средства (фактически любые компоненты культуры) функционируют на фоне и в контексте языковых. Только овладевая языком, человек осваивает соответствующую культуру, ориентируется в ней, а значит, и осмысляет действительность.

Одним из первых, кто обратился к проблеме языка, был В. фон Гумбольдт, который исходил из того, что язык является порождением духовной силы человека. Там, где природная, биологическая сила человека не способна поднять его на более значимую социальную ступень положения в обществе, он может достичь своей цели с помощью языка. Вопрос о совершенстве языка, «стремление воплотить идею совершенного языка в жизнь» [5, с. 52] были важны для Гумбольдта. Он рассматривал язык как особое мировидение, говорил о внутренней форме языка, которая сочетается с языковым сознанием и духовной силой-«энергией» произносимого слова. «Индивидуальное проявление внутреннего сознания» [там же, с. 228] влияет, по его мнению, на произносимый звук. Гумбольдт понимал, что власть языка намного выше природной власти над человеком. Она может дать и определенную власть над другим, и предоставить ему свободу. Гумбольдт полагал, что определение языка может быть только генеалогическим, основанным на том, что язык, в сущности, есть нечто постоянное и в каждый момент исчезающее. Он есть не дело сделанное, а деятельность.

Когда Гумбольдт говорил, что язык есть нечто «в каждый момент переходящее», он указывал на речь. Речь — это то, что существует с определенностью только тогда, когда говорится: «Язык есть постоянно повторяющаяся работа духа сделать членораздельный звук выражением мысли. Это — определение не языка, а речи, как она каждый раз произносится, но, собственно говоря, только совокупность таких актов речи и есть язык» [там же]. Смысл и речь неразрывны с говорящим и слушающим. Как говорит Хайдеггер, «слышание конституитивно для речи» [7, с. 163].

Данность произносимой мною речи — это данность меня как говорящего. Поэтому ответственность за слова лежит на том, кто говорит. Когда же

человек занимается болтовней, то он не говорит. Следовательно, слухи не имеют источника. «Язык не может возникнуть иначе как сразу и вдруг, или, точнее говоря, языку в каждый момент его бытия должно быть свойственно всё, благодаря чему он остается целым» [5, с. 308]. И дальше: «Человек является человеком только благодаря языку, а для того чтобы создать язык, он уже должен быть человеком. Когда предполагают, что этот процесс происходил постепенно, последовательно и как бы поочередно, что с каждой новой частью обретенного языка человек все больше становился человеком и, совершенствуясь таким образом, мог снова придумывать новые элементы языка, то упускают из виду нераздельность человеческого сознания и человеческого языка» [там же, с. 314].

В русской философии подходы к этим проблемам В. С. Соловьева, Л. С. Выготского, Г. Г. Шпета, М. М. Бахтина имеют сущностное сходство с идеями представителей западной философии. В. Соловьёв, например, указывал, что слово есть элемент всякой мысли. «Всякое мышление происходит через слова» [6, с. 813]. Основу для слова мышление берёт из памяти с психическими фактами, а само слово может сохранять в себе память психических фактов давно минувших событий. Слово не существует без мышления, «как воздух без кислорода и вода без водорода» [там же, с. 810]. Речь производит произношение мысли словом, она является «экзистенциально-онтологическим фундаментом языка». «Слово есть орудие разума для выражения того, что есть, может быть и должно быть. Обладание таким орудием принадлежит к высшей природе человека, а потому когда он злоупотребляет им, выражая неправду ради низших, материальных целей, то он совершает нечто противное человеческому достоинству, нечто постыдное» [там же, с. 196]. Соловьёв требует соотносить слово с экзистенциальным, нравственным проявлением мысли.

Мышление — это движение мысли. Важна не столько однозначность и определенность ответа на вопрос, что такое мысль и как она возникает, сколько то, как узнать, понять, увидеть нечто, стоящее за мыслью. М. М. Бахтин видит за мыслью эмоцию и волю, а в мысли — интонацию: «Действительно поступающее мышление есть эмоционально-волевое мышление, интонирующее мышление, и эта интонация существенно проникает во все содержательные моменты мышления» [1, с. 36]. Мысль рождается в диалоге: «Человеческая мысль становится подлинной мыслью, то есть идеей, только в условиях живого контакта с чужой мыслью, воплощённой в чужом голосе, то есть в чужом, выраженном в слове сознании. Идея — это живое событие, разыгрывающееся в точке диалогической встречи двух или нескольких сознаний. Идея в этом отношении подобна слову, с которым она диалектически едина» [2, с. 294].

У Л. С. Выготского подобная мысль обозначена как единство общения и обобщения, он видит за мыслью слово, а за речевым мышлением в целом — значение, аффективную и волевою тенденцию. По сути дела, Выготский утверждает положение о бытийности мышления и мысли, а значит, о его экзистенциальном статусе, настаивая на том, что в слове существует живое единство звука и значения, которое и содержит в себе, как живая клеточка, основные свойства речевого мышления. Он дает определение этой клеточки: «Под единицей анализа мы подразумеваем такой продукт анализа, который в отличие от элементов обладает всеми основными свойствами, присущими

целому» [4, с. 15]. И клеточка речевого мышления находится во внутренней стороне слова — в его значении. Выготский отличает значение от непосредственных ощущений и восприятий и идентифицирует его с обобщением. Значение слова и есть акт мышления в собственном смысле слова. Представляя собой «неотъемлемую часть слова как такового, оно принадлежит царству речи в такой же мере, как и царству мысли» [там же, с. 17]. Выготский рассматривает значение не только как единство мышления и речи, но и как единство общения и обобщения. Оба единства включаются затем в сложную динамическую систему, представляющую собой очередное единство — единство аффективных и интеллектуальных процессов. Слово представляет собой единство звучащей (внешней) и значащей (внутренней) сторон речи. «Всякая мысль стремится соединить что-то с чем-то, имеет движение, сечение, развертывание, устанавливает отношения между чем-то и чем-то, одним словом, выполняет какую-то функцию, работу, решает какую-то задачу. Это течение и движение мысли не совпадают прямо и непосредственно с развертыванием речи. Единицы мысли и единицы речи не совпадают» [там же, с. 354—355].

«Внутренняя форма слова», введенная Гумбольдтом, по-разному истолковывается Шпетом и Выготским. Оба они говорят о внутренней и внешней речи, и о «чистых значениях», и о «чистых мыслях». Они пытаются соизмерить предметное действие, громкую речь, внутреннюю речь с произносимым словом. В этом слове должен отражаться определенный смысл в своей истинности или неистинности. Выготский идентифицирует его то с обобщением, то с мыслью, то с путем к ней, иногда даже почти с сознанием: значение слова прорастает в сознание и само развивается в зависимости от изменения сознания. Человек ищет для выражения смысла слово. В различном контексте оно меняет свой смысл. Значение, по Выготскому, напротив, есть тот неподвижный и неизменный пункт, который остается устойчивым при всех изменениях смысла слова в различном контексте. Несмотря на смысл и содержание слова, существует еще другая функциональная сторона слова, которая предопределяет будущее двух первых, — это диалогичность и коммуникативность.

Г. Г. Шпет видит мысль за словом, слово за мыслью и слово в мысли, понимая, конечно, что не всякое слово осмысленно. «Сама мысль рождается не из другой мысли, а из мотивирующей сферы нашего сознания, которая охватывает наше влечение и сознание, наши потребности, наши интересы и побуждения, наши аффекты и эмоции» [8, с. 357]. Он говорит об укорененности смысла в бытии и соглашается с мыслью Парменида: «Одно и то же мышление и то, на что направляется мысль, и без сущего, в зависимости от которого высказывается мысль, ты не найдешь мышления». Итак, не только предмет бытия для философии есть предмет мысли, но и мысль, на которую направляется философия, есть непременно мысль о предмете, и мысли «ни о чем», следовательно, нет. Здесь у философии как знания «твёрдое и прочное начало» [там же, с. 233—234].

По мнению Г. Г. Шпета, когда мы рассматриваем язык и мышление как деятельности субъекта, рекомендуется не забывать об их слитности: «Мы разделяем интеллектуальность и язык, но в действительности такого разделения не существует. Духовные особенности и оформление языка народа так интимно слиты, что если дано одно, другое из него можно вывести, ибо интеллектуальность и язык допускают и поддерживают лишь взаимно пригод-

ные формы. Язык есть как бы внешнее проявление духа, их язык есть их дух, и их дух есть их язык» [9, с. 55]. Значит, язык, слово «правят» не только мышлением, но и духом, и сознанием: «Действительно, анализируя наше сознание, мы не можем не заметить, что “слово” залегает в нём как особый, но совершенно всеобщий слой» [там же]. «Наименование, или называние, Шпет считает некоторой изначальной функцией сознания, смысл и роль которой должны быть открыты в анализе самого сознания» [10, с. 265].

Шпета не удовлетворяет рассмотрение слова как «третьего» источника познания. Он напоминает платоновское решение конфликта между опытом и разумом: оба источника правомерны, т. к. «опыт» только тогда и становится источником познания, когда в нем открывается разум. «Приняв это решение, — пишет Шпет, — нетрудно найти место и для “третьего” источника — слова. Оно входит составной частью в единство опыта и разума, ибо как разум проникает собою опыт как источник познания, так коррелятивное разуму слово придает этому проникновению постоянные верные формы. И опять мы только воспроизводим древнюю идею логоса: к области мысли относится всё, что должно быть достигнуто словом» [там же, с. 273]. Слово для Шпета было архетипом культуры. Оно в такой же степени воплощение разума, как и орган свершения мысли и ее питательная среда. Подобная «нагрузка» на слово — не декларация, а итог многолетней работы Шпета над структурой и функциями слова.

Для Бахтина же коммуникация никогда не оказывается просто передачей идеи из головы одного индивида в голову другого, скорее это процесс, при котором лица, участвующие в диалоге, пытаются каким-то образом воздействовать на поведение друг друга. Связь между мыслью и словом являет собой живой процесс, а не автоматический — в том смысле, что не существует заранее заданного, упорядоченного постоянного соотношения между мыслями и словами, это соотношение развивается или формируется при нашей попытке выразить их для других. Где поместить осознание человеком самого себя, основу целостности человека — самосознание? Бахтин отвечает на этот вопрос следующим образом: «Я осознаю себя и становлюсь самим собой только раскрывая себя для другого, через другого и с помощью другого. Само бытие человека (и внешнее, и внутреннее) есть глубочайшее общение. Быть — значит общаться... Быть — значит быть для другого и через него — для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе» [2, с. 186].

Положение Бахтина о том, что мы не имеем собственной внутренней суверенной территории, вытекает из его теории диалогического характера языка. Каждое высказывание нужно рассматривать прежде всего как ответ на предшествующие высказывания. Человек их опровергает, подтверждает, дополняет, опирается на них, предполагает их известными, как-то считается с ними. Поэтому каждое «высказывание полно ответных реакций разного рода на другие высказывания данной сферы речевого общения» [3, с. 271]. Сама природа речевых актов такова, что они возникли раньше индивида. Более того, не все они в равной мере приспособлены к тому, чтобы отражать индивидуальность говорящего.

Как подчеркивает Бахтин, не существует нейтральных слов или словосочетаний: все они когда-то принадлежали другим, и использовались другими, и несут в себе следы этого использования. «Слово межиндивидуально.

Всё сказанное, выраженное находится вне души говорящего, не принадлежит только ему. Слово нельзя отдать одному говорящему. У автора (говорящего) свои неотъемлемые права на слово, но есть они и у слушателя, свои права у тех, чьи голоса звучат в преднайдённом автором слове» [там же, с. 300]. Бахтин говорит: «Можно сказать, что всякое слово существует для говорящего в трёх аспектах: как нейтральное и никому не принадлежащее слово языка, как чужое слово других людей, полное отзвуков чужих высказываний, и, наконец, как моё слово, ибо, поскольку я имею с ним дело в определённой ситуации, с определённым речевым намерением, оно уже проникается моей экспрессией. В обоих последних аспектах слово экспрессивно, но эта экспрессия принадлежит не самому слову. Она рождается в точке того контакта слова с реальной действительностью в условиях реальной ситуации, которая осуществляется индивидуальным высказыванием. Слово в этом случае выступает как выражение некоторой оценивающей позиции индивидуального человека» [там же, с. 268].

В западноевропейской философии XX века проблема языка тоже становится одной из центральных. Так, М. Шелер считает, что далеко не все, что нами переживается, может стать предметом нашего собственного созерцания — понимания. Мы определенно воспринимаем свой внутренний мир, на который направлено внимание окружающего нас общечеловеческого мира и который отфильтровываем через чувственную направленность сознания. Эта общая направленность мышления должна найти себе некоторое «телесное» воплощение, и в качестве такового прежде всего выступает язык. Для языка характерно то, что он, подчеркивает Шелер, членит, артикулирует эту направленность внимания, и в этом члененном виде она теряет свою первоначальную аморфность, зыбкость своих очертаний, т. е. закрепляется, фиксируется. Точно так же наше внутреннее переживание фиксируется и закрепляется в состоянии нашего тела, и только благодаря этому мы сами можем это свое переживание созерцать. В этом смысле язык — тоже тело, но не индивидуальное, а «тело общины», в котором фиксируется общий поток переживаний. Шелер пишет: «Язык набрасывает свою членящую, артикулирующую сетку между нашим созерцанием и нашим переживанием. Те содержания наших переживаний, для которых в языке есть соответствующее имя — слово, совсем иначе входят в наше самовосприятие, чем те, которые безымянны, для которых не найдено слово» [11, S. 292]. «Изречённое предпослано неизречённому» [Ibid., S. 293]. Своими проектами о языке Шелер, в сущности, наметил ту постановку вопроса о понимании, которая была позднее развита Хайдеггером. Поставив проблему языка как стихии, которая есть не просто средство понимания, а само понимание как таковое, Шелер тем самым, в сущности, предлагает видеть в языке то «третье», в чем «Я» и «Другой» открыты друг другу не только как простые субъекты, но как субъективная индивидуальность.

У Гуссерля «вещь» в языке не нуждается. Язык, как и данный мышлению объект, может по отношению к интенции значения играть роль заместителя «осуществления полноты», роль сопровождения. Хайдеггер в ранние периоды своего творчества тематизировал проблемы языка минимальным образом. В дальнейшем он обосновывает свой знаменитый тезис «язык есть дом бытия». Феноменологическая философия с этого момента ощущает в своем проблемном поле влияние герменевтической проблематики.

Если осмыслить то радикальное развитие феноменологии и герменевтики, которое предложил М. Хайдеггер, то можно прийти к выводу, что он развивает феноменологию как онтологию, герменевтику как способ бытия. Феноменология должна превратиться из исследования процесса смыслопорождения (конституирования сознанием значений, или смыслов) в исследование условий возможности онтологической постановки вопроса. Но поскольку такой вопрос может быть задан исходя из особого места в бытии, каким является вот-бытие, постольку феноменология должна стать онтологией человеческого бытия. Мотивы, которыми руководствуется Хайдеггер, перетолковывая феноменологию Гуссерля, — максимально полное воплощение заложенного в ее идее принципа беспредпосылочности и универсальности. Это стало возможно тогда, когда он вместо «сознания» обратился к еще более беспредпосылочному, универсальному и всеохватывающему, т. е. к фактической жизни, и создал, по сути, герменевтику фактичности. Структура бытия трансцендентальной субъективности определяет для него структуру познания мира.

Хайдеггер усматривает герменевтический характер трансцендентальной субъективности в ее «языковости». Язык, понятый как речь, т. е. в своем живом осуществлении, и есть реальная форма трансцендентальной субъективности. Язык не есть, по Хайдеггеру, условие понимания, он есть понимание как таковое. Язык (а не человек) является, по мнению Хайдеггера, субъектом речи, поэтому язык выступает как сущностное свойство человеческого бытия. А так как понимание возможно только в языке и при помощи языка, то язык определяет постановку всех герменевтических проблем. Вследствие того что в языке отражается весь мир человеческого существования, герменевтика у Хайдеггера через язык «выходит» на бытие и метод «опрашивания» бытия становится необходимым моментом герменевтического инструментария.

Прежде чем выстроить воззрения Хайдеггера о языке в некоторую систему, если она вообще возможна, следует вспомнить и то, что Хайдеггер думает об открытости душевно-духовного мира человека. Этот мир открыт, он не есть замкнутая монада, он есть «бытие-в-мире», а значит, «бытие-с-другими». Эта его открытость и составляет собственно то, что называется «пониманием». Последнее скрывает в себе возможность истолкования. Понимание, истолкование изначальны, как изначален и язык, трактуемый в этом случае как речь. Речь составляет конститутивный момент бытия-в-мире. Трактую понимание таким образом, Хайдеггер отказывается от феноменологического подхода к сознанию как чему-то самодостаточному и беспредпосылочному, способному к непосредственному усмотрению механизма своего функционирования. Самопрозрачное сознание феноменологии противопоставляется у Хайдеггера непрозрачному бытию понимания, в дальнейшем — бытию языка. Поскольку человеческое бытие есть всегда «бытие-в-мире», постольку мир всегда с самого начала «предыстолкован». Реальность, на которую направлено познавательное усилие, уже освоена, проинтерпретирована: «Понятность всегда уже расчленена, структурирована до всякого усваивающего истолкования. То, что может быть артикулировано в истолковании, а тем самым еще изначальнее — в речи, мы назвали смыслом» [7, с. 161].

Можно, конечно, трактовать язык как сугубо человеческое качество, как чистое отношение между знаками и т. п. И даже рассматривая его генезис, можно игнорировать вопрос о том, что есть язык именно как природная

сущность, в человеческой речи лишь явленная. Понятно, что в таком аспекте язык есть язык-связь и не может быть сведен к простой человеческой речи, но фундаментальная устроенность одного и другого должна быть одна и та же. Поскольку язык есть одновременно пограничное свойство сознания как средство и форма проявления мысли и форма отражения внешнего по отношению к этому сознанию мира вещей (в качестве системы речевых сигналов), он является несущим кодом такого рода, который одновременно направлен и вовне, и внутрь.

Хотя такая двунаправленность в какой-то мере осознается на уровне индивидуального сознания, пусть и в упрощенном восприятии различий между говорением и пониманием, она практически не прослеживается в языковой традиции. Тому отчасти мешает неразрывное единство индивидуально-социальной природы языка, рассматриваемого в аспекте речевой деятельности. Однако язык не просто система словесных знаков, и даже не орудие познания сам по себе, а средство коммуникации. Прежде всего это, безусловно, катализирующий фактор антропосоциогенеза, без которого немислимы ни появление человека разумного, ни формирование личности в нравственно-духовной оболочке. Немислимо само по себе сознание, конституируемое речевым мышлением. В свете этого фундаментального начала речь должна идти о тех качествах языка, которые определяют его природную сущность, объясняют: «Как язык сотворил человека?»

Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, но подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нем выражается мир. Исконная человечность языка означает вместе с тем исконно языковой характер человеческого бытия-в-мире. Если мы хотим обрести правильный горизонт для понимания языковой природы герменевтического опыта, мы должны исследовать связь, существующую между языком и миром.

Смысл как «способ данности предмета» задается осмыслением предмета в определенных нормативно-ценностных системах. Если под рациональностью понимать механизм социальной детерминации познания, представляющего собой устойчивую систему правил, норм и эталонов, принятых конкретным социумом для достижения социально значимых целей, то каждая нормативно-ценностная система задает свой канон осмысления. Язык — это социальная деятельность по поводу общения. Хотя язык и является относительно самостоятельной нормативно-ценностной системой, язык и речь не самоцель, а средство, используемое в различных видах деятельности. Взятые сами по себе и для себя язык и речь бессмысленны. Они встроены в каждую нормативно-ценностную систему социальной практики, реализуя возможность общения, поэтому язык и оказывается путеводителем по миру определенной культуры.

Таким образом, феноменология, экзистенциализм, философская герменевтика весьма убедительно продемонстрировали, что интерпретация, понимание, язык — это не только коммуникативные процессы, но они есть проблемы поиска человеческой позиции, проблемы личностного бытия, иными словами, они метафизичны, трансцендентальны. Само бытие явлений в человеческом мире связано с их смыслом. Человеческая действительность — это освоенная обществом объективная реальность, в которой естественная закономерность и человеческая целесообразность сплавляются в предметные

результаты. Именно поэтому действительность всегда осмыслена человеком как субъектом социальной преобразующей деятельности, предстает как смысловая сеть явлений. Лишенные смысла явления выпадают из этой сети, даже если они объективно существуют. Смысл не извлекается из вещей, но и не приписывается им. Он выражает объективность практики, организующей определенные взаимосвязи вещей и социального субъекта в определенных формах жизнедеятельности.

Библиографический список

1. Бахтин М. М. Работы 1920-х годов. Киев, 1994.
 2. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского. Киев, 1994.
 3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
 4. Выготский Л. С. Развитие высших психических функций // Собр. соч.: В 6 т. М., 1984. Т. 3.
 5. Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков // Избр. тр. по языкознанию. М., 1984.
 6. Соловьёв В. С. Достоверность разума // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1.
 7. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб., 1994.
 8. Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994.
 9. Шпет Г. Г. Психология социального бытия: Избр. психол. тр. М.; Воронеж, 1996.
 10. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. Иваново, 1999.
 11. Scheler M. Die Sinngesetze des emotionalen Lebens: Wesen und Formen der Sympatie. Bonn, 1923.
-
-

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

ДМИТРЕВСКАЯ доктор философских наук,
Ирина Владимировна профессор кафедры философии,
Ивановский государственный университет

КАЛИНИН старший преподаватель кафедры общей физики
Павел Евгеньевич и методики преподавания,
соискатель кафедры философии,
Ивановский государственный университет.
(4932) 54-90-98

КОГАЛОВСКИЙ кандидат физико-математических наук,
Сергей Рувимович заведующий кафедрой начального
математического образования,
Шуйский государственный
педагогический университет. (4932) 32-69-33

КОРОЛЕВ аспирант кафедры философии,
Александр Валерьевич Ивановский государственный университет.
ganja@mail.ru

КУДРЯШОВА доктор философских наук,
Татьяна Борисовна профессор кафедры философии,
Ивановский государственный университет.
(4932) 54-01-71

ПОРТНОВ доктор философских наук, профессор,
Александр Николаевич заведующий кафедрой философии,
Ивановский государственный университет.
portnov@mail.ru

РЯБОВ доктор философских наук,
Олег Вячеславович профессор кафедры философии,
Ивановский государственный университет.
riabov1@inbox.ru

СМИРНОВ кандидат философских наук,
Дмитрий Григорьевич доцент кафедры философии,
Ивановский государственный университет.
dissovet_212@mail.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ
«ВЕСТНИКА
ИВАНОВСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА»

1. В журнал принимаются материалы в электронном виде на дискете стандартного формата с приложением одного экземпляра распечатки на белой бумаге.

Максимальный размер статьи — 1,0 авт. л. (20 страниц текста через 1,5 интервала, 30 строк на странице формата А4, не более 65 знаков в строке, выполненного в редакторе Microsoft Word шрифтом Times New Roman или Times New Roman Cyr, кегль 14), сообщения — 0,5 авт. л. (10 страниц).

2. Материал для журнала должен быть оформлен в следующей последовательности: **УДК** (для естественных и технических специальностей), **инициалы и фамилия автора, название материала**, для научных статей — **аннотация** (на русском и английском языках объемом 10—15 строк), **ключевые слова, текст статьи** (сообщения).

3. Библиографические источники должны быть пронумерованы в алфавитном порядке, ссылки даются в тексте статьи в скобках в строгом соответствии с пристатейным списком литературы. Библиографическое описание литературных источников к статье оформляется в соответствии с ГОСТом 7.1-84.

4. Фотографии, прилагаемые к статье, должны быть черно-белыми, контрастными, рисунки — четкими.

5. В конце представленных материалов следует указать полный почтовый адрес автора, его телефон, фамилию, имя, отчество, ученую степень, звание, должность. Материал должен быть подписан всеми авторами.

6. Направление в редакцию ранее опубликованных и принятых к печати в других изданиях работ не допускается.

7. Материалы, представляемые к публикации в журнале, должны пройти научную экспертизу и сопровождаться положительной рецензией.

8. Редакция оставляет за собой право осуществлять литературную правку, корректирование и сокращение текстов статей.