ЯЗЫК КАК ОСНОВАНИЕ И УНИВЕРСАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ КУЛЬТУРЫ

С.Е. Ячин

Логос культуры — с. 14; Архитектоника культурной формы в размерности языка — с. 16; Антиномия символического и знакового в языке и в культуре — с. 18; Поэтика культуры, или Культура как медиум смысла — с. 22; Семантика культуры, или Культура как способ целенаправленной деятельности — с. 25; Риторика культуры, или Культура как эстафета опыта — с. 26; Грамматика культуры, или Культура как способ представления опыта — с. 28; Язык, культура и истина — с. 29

Логос культуры

Родной язык не одинок в культуре, но он единственное, что делает возможным в ней все остальное. Никакой другой феномен культуры невозможен, если о нем прежде хотя бы не велась речь. По справедливому утверждению Ю.М. Лотмана, вся «культура надстраивается над естественным языком»[1]. Понимание важной роли языка в культуре составляет общее движение культурологической мысли в стремлении создать общую теорию культуры. «Культура все больше и больше открывается нам как универсальная система символов, регулируемая одними и теми же операциями; это символическое поле обладает единством, и культура во всех аспектах представляет собой язык. Поэтому ныне можно предвидеть возникновение единой науки о культуре, которая будет, конечно, опираться на различные дисциплины, но все они на разных уровнях описания стремятся изучать культуру как язык»[2]. Для современной антропологии указание на естественный язык как на сквозную структуру всех элементов культуры является стандартным. В этом направлении влиятельную семиотическую концепцию культуры развивает К. Гирц[3] и символическую — Л. Уайт[4]. В целом семиологическую и символическую трактовку культуры можно понять как утверждение, что язык есть центральный феномен культуры. Однако из этого утверждения не стоит делать вывод, что всю культуру можно редуцировать к языку.

Таким образом, принимается, что феноменологическим образцом бытия культуры, ее ядром и началом является родной язык. Отсюда следует, что — архитектоника культуры, бытие культуры как системы должно сохранять размерность бытия языка. По критерию многоразмерности могут быть явления культуры более простые, чем язык, но не может быть более сложных. Фактическое единство языка и культуры, выражаемое тем, что язык пронизывает все другие ее феномены, уместно назвать *логосом культуры*. Границы любой культуры (национальной, этнической, субкультурной) совпадают с границами востребованности ее языка[5*]. Культуры пересекаются, накладываются друг на друга, соподчиняются так, как пересекаются, накладываются, соподчиняются их языки. Например, о профессиональной культуре можно говорить лишь в той мере, в какой язык профессиональной общности может быть различим относительно «естественного» языка вмещающей культуры.

Язык — порождающее ядро и квинтэссенция культуры. В нем в наиболее концентрированном и «чистом» виде представлены все закономерности бытия культуры как символической формы. «Чистота» культурной формы языка обеспечивается тем, что материал формообразования (речевые знаки, phone, голос) обладает наименьшей вещест-

---

[1] *Лотман Ю.М.* К проблеме типологии культур // *Лотман Ю.М.* История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 59.

[2] *Барт Р.* Писать — непереходный глагол? // *Барт Р.* Система моды: Статьи по семиотике культуры. М., 2003. С. 465.

[3] См.: *Гирц К.* Интерпретация культур. М., 2004.

[4] См.: *Уайт Л.* Символ: начало и основа человеческого поведения // *Уайт Л.* Избранное: Науки о культуре. М., 2004.

[5*] Это не исключает возможности того, что этнос может сохранять себя неопределенно долгое время и вне одного языка.

венной плотностью и, как таковой, этот материал в минимальной степени препятствует проявлению символической логики языка (культуры). Когда же эта символическая логика воплощается на ином материале: в формировании витальных потребностей человека, в материале архитектуры, в техническом устройстве, в преобразовании способов общежития и др., — то происходит утрата чистоты культурной формы. Например — техника. Будучи культурной формой преобразования природных процессов, она несет на себе ее сильнейший отпечаток. В случае с техникой человек вынужден действовать несколько хитрее, чем когда он трансформирует свой голос в речь[6*].

Поскольку в жизненном мире человека нет явлений, никак не затронутых языком и речью, то мы не можем отделить сферу культуры от сферы политики и сферы экономики в объектной логике. Аналитика может состояться лишь как вычленение измерений каждого явления. И, наоборот, то явление, которое мы обозначаем как культурное, например образование, имеет ясные экономическое и политическое измерения. Чистота культурной формы родного языка еще раз проявляется в том, что в нем отсутствуют или почти отсутствуют экономические и политические мотивы. Родной язык нельзя целиком властно присвоить, и его нельзя непосредственно сделать объектом купли-продажи. Отдельно следует обсуждать вопрос о том, как власть пытается присвоить язык, создать собственный властный дискурс[7], и как рыночная экономика пытается трансформировать символичность языка в систему знаков[8].

В рамках допущения, что язык является базовым феноменом культуры, концепция культуры оказывается в понятной зависимости от концепций языка, и нам придется выбирать между этими концепциями. Как ни покажется странным, но именно семиологический образ языка, основоположником которого является Ф. де Соссюр, усиленный семиотическим подходом к языку Ч. Пирса, — основная ловушка для теории и философии культуры. До тех пор, пока родной язык будет рассматриваться исключительно как система знаков, его логику нельзя полноценно распространить на культуру в целом. Альтернатива заключается в категориальном различении символов и знаков и трактовке языка как преимущественно символической системы. Среди антропологов позиции последовательного различения символов и знаков придерживается Л. Уайт, который определяет символ как «такую вещь, смысл или ценность которой придают только те, кто этой вещью пользуется»[9], а знак «как физическую вещь или событие, функция которой состоит в том, чтобы указывать на какую-то другую вещь или событие»[10]. «Для человека слова — это и символы, и знаки, для животного, это только знаки»[11].

Среди философских концепций языка антисемиологическую позицию занимают М. Хайдеггер и Ж. Бодрийяр, к ней относится вся неогумбольдтианская традиция в языкознании. Лингвистической альтернативой семиологической интерпретации языка служит теория порождающей грамматики Н. Хомского[12].

В своей прежней работе «Слово и феномен»[13] я попытался, обобщая вышеназванные подходы, предложить многомерный образ языка как символической системы, которая использует знаки в качестве материала «для отработки». Основная линия аргументации состоит в следующем.

(1) Чрезвычайно показательным является то, что практики использования языка, закрепленные в соответствующих дисциплинах (теоретических и учебных) были изначально ориентированы на четыре автономные области: грамматики, логики, риторики и поэтики.

(2) Этим областям дискурсивных практик вполне соответствуют исторически последовательные

[6*] Гегель об этой хитрости говорит как о «хитрости разума», который способен одной силе природы противопоставить другую и тем самым властвовать над обеими. Тем не менее законы самой природы в технике проявляются более ясно, чем в речевой способности человека.

[7] См.: *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977; *Он же.* Надзирать и наказывать. М., 1999.

[8] См.: *Бодрийяр Ж.* К критике политической экономии знака. М., 2003.

[9] *Уайт Л.* Символ: начало и основа человеческого поведения // *Уайт Л.* Избранное: Науки о культуре. С. 37.

[10] Там же. С. 38–39.

[11] Там же. С. 39

[12] См.: *Хомский Н.* Синтаксические структуры // Новое в лингвистике. Вып. 2. М., 1962.

[13] См.: *Ячин С.Е.* Слово и феномен. М., 2006.

парадигмы понимания языка: логико-семантическое понимание языка в греческой философии (если использовать современную терминологию), грамматическое в Новое время («Грамматика Пор-Ройяля»), риторическое в XIX в. (где язык преимущественно трактуется как средство общения — в том числе и у Гумбольдта), структурно-поэтическое — с начала XX в. (Соссюр и далее все структуралисты: Р. Якобсон и др.).

(3) Легко увидеть, что за образами использования и понимания языка стоят те реальные отношения, в которых *всегда* находится слово: отношение к самому говорящему (грамматика или синтаксис), отношение к адресату (риторика или прагматика), к предметному миру (семантика), к смыслу (поэтика).

(4) Важно иметь в виду, что эти отношения рекурсивны, т.е. как бы ни акцентировалось использование слова в одном отношении, например, в номинативной функции, в нем всегда будет отсылка к другим его измерениям (функциям).

(5) Семантический образ языка связан с преувеличением логико-семантической функции слова и слабом различении других отсылок. Ударение на различении «означающее-означаемое», принятое в структурной лингвистике и затем используемое в других концепциях (психоанализ, например) является, по существу, плоским. Оно не позволяет вычленить не менее важную роль адресата, ясно различить референт и смысл высказывания.

(6) В целом принципиальное отличие человеческого языка от «языков» животных и технических устройств заключается в его символичности. Символичность слова (в том числе и в соответствии с исходным значением *simbol*'а) состоит в его призвании выражать незримое или в редуцированном случае отсутствующее. Человеческий язык, по существу, связан усилием высказать то, что не может быть доступно внешним органам чувств. Это *усилие* языка мифа и религии (Элиаде), языка поэзии (Барт, Бодрийяр), языка философии (Хайдеггер), языка науки. Высшие функции языка являются ключом к пониманию низших, а не наоборот.

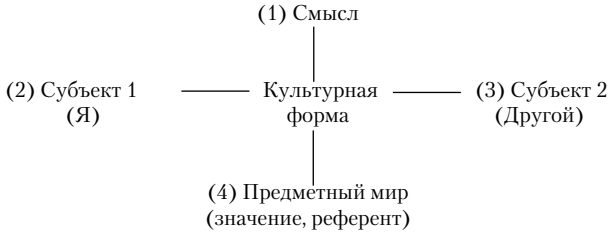
(7) Язык как символическая система берет на себя указательно-ассоциативные функции знака и трансформирует их. Таким символически трансформированным знаком, например, является имя собственное. Культура предполагает усилие удержания материальной логики знака в символическом (сопряженном с сознанием) поле языка. Недостаточность такого усилия приводит к тому, что смысловое содержание культуры само начинает жить по законам простых ассоциаций.

Таким образом, культура обязана языку своим логосным началом, которое пронизывает все остальные элементы культуры: будь то наука, техника, образование, искусство, массмедиа, моральные нормы, символы веры и др. *Логос культуры — это не язык сам по себе, но закон языка в культуре.*

Архитектоника культурной формы в размерности языка

Перенесем размерность языка на культуру в целом. Мы увидим, что так же, как и в реальном бытии языка каждый феномен культуры (искусство, наука, массмедиа, мораль, религия, образование) представляет особый синтез и комбинацию исходных функций-измерений культуры с обязательным выделением одной из функций в качестве ведущей. Ни один феномен культуры не может выйти за рамки или не нести в себе: (1) отношения к использующему эту форму субъекту; (2) коммуникативной направленности на другого субъекта; (3) способа познания и преобразования предметного мира, (4) отношения к смысловой (телеологической) целостности мира.

Схематично эти отношения могут быть представлены в следующем виде:



Указанная размерность бытия культуры проясняет, почему не может быть одного определения культуры, почему культура — это всегда система отношений, способ или форма соотнесенности человека с Иным: с трансцендентным, со своей собственной инаковостью, с другим человеком, с миром ве́щной природы. Каждая из инаковостей образует совершенно реальную границу (сторону формы), на которой совершаются все события культурной жизни. В силу указанной многомерности для понимания культуры необходимо как минимум четыре определения, каждое из которых рекурсивно полагает остальные, но не может быть сведено к ним.

(1) «Медиум смысла» (поэтика культуры).

(2) «Способ выражения смысла» (грамматика культуры).

(3) «Эстафета опыта» (риторика культуры).

(4) «Орудие и способ целенаправленной деятельности» (семантика культуры).

В единстве этих «определений» заложен на удивление простой цикличный ритм, знакомый каждому из нас. Смысл должен быть вначале воспринят, затем выражен, передан в понятном виде другим и, наконец, воплощен (овеществлен). На примере: вот книга — «медиум смысла»; независимо от того, доступен вашему пониманию этот смысл или нет, он существует сам по себе; если смысл доступен, то это означает, что он может быть выражен на вашем собственном языке, отличном от языка автора; если вы можете выразить смысловое содержание книги, то сможете передать этот смысл другому человеку, но то, как вы это будете делать, сильно отличается от выражения «для себя»; и, наконец, принятый и выраженный смысл неизбежно как-то воплотится в вашем отношении к предметному миру. Но наиболее точно и полно эти четыре такта представлены в деятельности творца (например, автора книги). Вначале он испытал творческое вдохновение, затем выразил его «для себя», а потом для другого, чтобы завершить весь процесс тиражом издания книги. Все четыре такта сводятся в общее понимание культуры как смысловой формы человеческого бытия, но это общее понимание мало о чем говорит без их расширения в указанных измерениях.

Язык дает еще один урок культуре в целом. Устройство языка иерархично или представляет собой последовательность уровней формообразования: фонемный, морфемный, лексический, синтаксический, дискурсивный и текстовой. В лингвистике существует отчетливая специализация в изучении этих уровней формообразования, но исследуются не столько сами уровни, сколько то, как из форм нижнего уровня порождаются формы последующего. Например, как из фонем (отдельных звуков) возникают значащие единицы (морфемы) и как в обратном порядке необходимость обозначения влияет на фонемный строй языка.

В аспекте иерархичности язык демонстрирует важнейшую закономерность, которая слабо осознается как в теории культуры, так и в методологии вообще. Эту закономерность мы обозначаем как «логику превращенной формы». Суть этой логики в том, что форма нижнего уровня, выступая «материалом» формообразования для верхнего, никогда не сохраняется в первозданном виде. Не остается в первозданном виде, потому что любой материал сам по себе есть форма другого материала[14].

Не может быть обойден и вопрос о содержании культурной формы. Таково «дополнительное» описание культуры. Здесь также работает модель языка. Формальная структура языка явным образом не определяет того, о чем язык говорит. Мы знаем, что формально язык свободен говорить о чем угодно. Но это не означает, что язык свободен от содержания вообще. Какое-то, но оно должно быть. Более того, как показывает теория лингвистической относительности, грамматические структуры языка имеют ясную онтологическую привязку. Именно этой привязкой характеризуются грамматические формы существительного, глагола или предикативная форма суждения.

Следуя логике этой модели, мы спрашиваем, формой *чего* является культура, *что* она оформляет? Мы принимаем, что культура — это культура человека, культурная форма его бытия. Она формирует человека и одновременно выражает то, что он есть. Из того, *что* есть человек, вырастает предназначение культуры (культурных форм его жизни). Таким образом, мы следуем традиции трактовки культуры, которая принята в философии жизни и непосредственно Г. Зиммелем. У него общее понимание культуры можно выразить формулой: «Это есть путь совершенствования человеческой души»[15]. Отсюда зависимость культурной формы от хранимого ею содержания, т.е. человеческой жизни (экзистенции). Поэтому культуры и будут жизненны лишь постольку, поскольку они могут хранить эту экзистенцию.

Проясняя архитектонику культуры по аналогии с языком, есть все основания выделять: поэтику культуры, отвечающую за производство (пойэзис) новых смыслов; грамматику культуры, которая обеспечивает связное выражение смыслового содержания культуры; риторику или прагматику культуры, которая отвечает за эстафету опыта культуры; и семантику культуры как всю область или аспект ее предметных значений и референтов.

---

[14] См.: *Ячин С.Е.* Человек в последовательности событий жертвы, дара и обмена. Владивосток, 2001.

[15] См.: *Зиммель Г.* О сущности культуры // *Зиммель Г.* Избранное: в 2 т. Т. 1. М., 1995.

Множество недоразумений в философии и теории культуры возникает именно потому, что одно из измерений культурной формы принимается за единственное, и тогда приходится решать достаточно неблагодарную задачу редукции других измерений к данному.

Антиномия символического и знакового в языке и культуре

Представление слова как некоторой разновидности знака, а языка как разновидности семиотической системы является одним из определяющих для самосознания европейской культуры. Решающим обстоятельством, которое привело к такому представлению, по-видимому, является изобретение алфавитного письма. Такое письмо есть универсальная модель конструктивной мощи сознательной деятельности человека, способного из материала природы (здесь — из голоса и звука) создавать свой собственный искусственный (технический) мир. Отсюда — столь характерное для европейской ментальности развитие *конструктивной* способности воображения, развитие технической мощи цивилизации, но вместе с тем и рождение иллюзии, будто язык создан по образу и подобию мира вещей. Понимание языка как устроенного по модели системы вещей, т.е. как системы знаков, лежит в основе господствующей концепции языка в лингвистике, и это же представление фактически определяет самосознание европейской культуры. Ж. Бодрийяр отмечает, что обращение со словами как вещами, низведение языка к материальному коду — общая черта, свойственная современной лингвистике, психоанализу и семиотике[16]. Повторим вслед за ним — сделав способом своего культурного бытия конструктивное преобразование природы, мы стали думать, что живем преимущественно по законам природы. Знак — действительно есть воплощение природы в культуре, но ошибочно думать, будто культура — это система знаков.

Различение символического и знакового относится к базовым антиномиям культуры, это различение есть еще одно выражение двойственного статуса культурной формы. С внутренней стороны форма содержит в себе смысловые (телеологические) образования сознания, с внешней стороны — форма обеспечивает конструктивную связь с миром вещей, и сама является вещественной конструкцией. Мы подчеркиваем символическую природу языка, когда рассматриваем его как носителя смысла, и знаковую, когда фиксируем внимание на предметных значениях слов. Избежать этой антиномии невозможно, вопрос будет состоять только в том, в каком сочетании, в каком порядке следования мы будем располагать символическое и знаковое в языке и культуре. Соответственно в культуре нет символов и знаков, а есть формы, в которых подчеркнута либо символическая, либо знаковая функции. Чем в большей степени способ бытия формы зависит от вложенного в нее субъектом смысла (интерпретации), тем больше в ней символического (например, символизм в искусстве); чем более форма функциональна и независима от интерпретаций — тем больше мы склонны именовать ее «знаком» (дорожный знак).

Между тем различие знака и символа принципиально. Мешает увидеть это вполне ясно то обстоятельство, что слова человеческого языка — это и символы, и знаки (Л. Уайт), и в мире человека нет феноменов, которые бы не имели одновременно знаковых и символических функций. Слово и *обозначает* предметы, и символически *выражает* смысл (понятие). Наличие двух разный функций в слове прекрасно известно семиотике и лингвистике, различение смысла и значения имеет для них основополагающий (и даже академический) характер. Но в семиотике нет того, что законы обозначения и символизации различны. Символ подчиняется логике выражения или явления и как таковой имеет феноменальную природу; знак указывает, обозначает, вычленяет, именует и в целом подчиняется законам ассоциативной связи. Произвольность, или конвенциональность знака — один из постулатов семиотики. Символ же не произволен, он всегда предполагает смысловую связь, некое подобие, действует по закону «аналогии бытия».

Слово не вырастает из знака, но берет его в качестве своего материала, формируя знаковую материю для совсем иных нужд. Различие состоит в том, что знак как знак совсем не приспособлен к тому, чтобы выражать смысл. Знак однороден тем предметам, которые обозначает или на которые указывает. Операция обозначения (сигнификации) предполагает, что означаемое *уже* существует до

[16] См.: *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 381–382.

самой операции, существует либо как некая предметная, либо как идеальная сущность. По сути, знак — ассоциативно редуцированный признак. Он принадлежит генетической последовательности: свойство-признак-указание-обозначение. Как таковой, знак не способен выходить в сферу смысла бытия сущего или, проще говоря, не может обозначать Всеобщее, идеальное и должное. На это способно только слово-символ, которое принадлежит другому генетическому ряду: явление-выражение-символ-слово. Слово как символ *выражает* Всеобщее и — *совершает* мысль[17*] (или, быть может, *«пробуждает»* мысль). Всеобщее (понятия Истины, Блага, Красоты) не может быть обозначено, поскольку не существует в качестве готового «предмета» до сформировавшего его слова. Слово — это «выражение лица» понятия в таком же смысле, в каком обычное выражение лица именно выражает, а не обозначает настроение человека. Но понятие, как и слово, не принадлежит отдельному человеку так, как ему принадлежит настроение, поэтому слово совершает мысль, имеющую понятие в качестве своего содержания. Правильно будет говорить, что мысль «*имеет в виду*» понятие (но не только его).

С точки зрения внешней (материальной) формы различие слова от простого знака вполне очевидно. Можно сказать, что слово — (1) всегда сложносоставной знак, (2) способный как таковой менять форму в зависимости от контекста. Слово состоит из элементарных знаков, причем их структура никак не вытекает из самого состава.

Важно обратить внимание и на ту органическую связь, которую слово имеет со звуком, голосом и речью — связь столь же органичную, какую знак имеет со зрением. Неуловимости и мимолетности звука (голоса) вполне соответствует неуловимость и незримость (умозрительность) всеобщих понятий. В этом, как подчеркнул еще В. фон Гумбольдт, состоит связь языка с духом. «Язык есть вечно повторяющееся усилие духа сделать членораздельный звук выражением мысли»[18]. Та тотальная визуализация, которую претерпела культура в современную эпоху, в значительной степени перевела слова в зрительные образы (знаки), идеи — в зрительные представления, идеальное должное — в осязаемое и желанное сущее. Если традиционная культура склонна воспринимать видимое по образцу слышимого, то современная наоборот: слышимое — по образцу видимого. Заметим, что именно в области визуальных практик семиотика как раз и обнаруживает основную силу и эвристику[19]. (Впрочем, может быть прав Ж. Деррида, утверждая, что вся европейская стилистика мышления, т.е. метафизика, строится исходя из «опоры-на-взгляд», а не на голос, и тогда нынешний итог развития культуры — еще более закономерен[20].)

Думается, что основанием неразличения слова и знака является отождествление речи и письма, столь характерное для бытия алфавитной европейской культуры, далее подхваченное и укорененное позицией лингвистики. Буква — это действительно сущностный знак, означающий некий звук. Написанное по-европейски слово *сконструировано* из букв, чего нельзя сказать о звучащем слове. Правильно считается, что изобретение алфавитного письма (кода) финикийцами есть величайшее изобретение европейской культуры, определивший ее деятельно-конструктивный, научно-технический характер. Далее получилось так, что отношение буквы к звуку речи стало моделью отношения письменного слова (слова-буквы) к смыслу. Слово-буква мнимо ликвидирует своего звукового посредника между собой и смыслом, навязывает ему свой принцип обозначения.

Необходимость в слове возникает лишь тогда, когда перед человеком встает потаенное — то, что не может непосредственно явиться нашим органам чувств. Слово — орган умозрения. Как таковое, оно феномен явления, а не обозначения. Слово являет смысл (имеет его в виду), а не обозначает его. Являть-выражать (сказывать) и обозначать — совсем не одно и то же.

Как правило, образцы (или примеры), которыми оперирует лингвистика и семиотика, а вслед за ними и философия языка, берутся из области, где бытие слова не специфично и не суверенно. Берутся примеры обозначений в лучшем случае

[17*] Идея свершения мысли в слове, которая принадлежит Л.С. Выготскому («Мышление и речь»), задает принципиально иное несемиологическое видение языка.

[18] Цит. по: *Потебня А.А.* Мысль и язык. Киев, 1993. С. 26.

[19] См.: *Эко У.* Отсутствующая структура: Введение в семиологию. СПб., 2004.

[20] См.: *Деррида Ж.* Голос и феномен. СПб., 1999.

классов предметов, которые в этом случае получают родовое имя: «дерево», «стол», «жираф» (в худшем — вообще собственные имена типа «Дион» или «Венера»). Здесь упускается главная сила слова, его сущность и энтелехия — способность нести в себе (являть собой) Понятия Всеобщего или Идеальность Должного.

В свое время Б. Рассел упрекнул Платона в том, что тот «не имеет никакого представления о философском синтаксисе»[21], не различая собственные имена и родовые понятия («Сократ» и «Человек»). Это привело к гипостазированию идей, которые у Платона существуют наподобие вещей. По аналогии можно упрекнуть всю аналитическую философскую традицию (Рассела в том числе) в том, что она не различает «имена-знаки» родовых классов вещей и слова, призванные выражать смысл.

Если слово «дерево» или «Венера» способны указать и обозначить дерево и Венеру (планету), то слово «категория», «отношение», «число», «сущность» никуда не указывают и собственно ничего стороннего не обозначают. С семантической точки зрения эти слова не имеют референтов. Смысл слова «категория» находится в самом этом слове. Слово делает понятным Понятие, т.е. некоторый смысловой порядок (отношение) вещей или идеальную сущность. Тот зрительно-звуковой комплекс, который в нашем сознании обозначает смысл или понятие (здесь мы следуем Соссюру[22]) — есть только внешняя форма, удерживающая в себе данный смысл. Слово как означающее не обозначает, а сохраняет и удерживает в себе как в чаше потаенное.

Слово вырастает на почве знаков (как растение из почвы), но семя должно быть занесено извне. Слова предполагают знаки в таком же смысле, в каком кувшин предполагает глину. Слова и знаки предназначены для разных целей, но интимность их отношения как материи и формы неизбежно ведет к тому, что они порождают зоны взаимных влияний. Слова как обычные знаки могут служить родовыми именами, но поскольку слова несут в себе понятийный порядок, то этот порядок они вносят и в имена классов. Слово «дерево» не просто значит и указывает на общий признак этих предметов, но вводит деревья в смысловой порядок понятия жизни. А слово «жизнь» ничего не обозначает (нет такого предмета, который мы могли бы обозначить как «жизнь»), но являет собой смысл жизни.

Так и знаки — они вторгаются в понятийную сферу и привносят туда свой ассоциативный порядок. Они формируют восприятия вещей не на уровне их эйдосов, но на уровне признаков. На переводе слов в разряд знаков, сущностей в разряд признаков основана вся система социального контроля. Примером может служить реклама.

Таким образом, важно понимать, что «определения языка, исходящие из функции обозначения и сообщения, были хотя и не ложными, но философски недостаточными»[23].

В принципе семиологический подход к языку слов носит вполне законный характер. Он возможен именно потому и постольку, поскольку слова берут на себя задачу знаков. Однако в своем нынешнем виде семиология не может схватить двуслойность языка, не различает в нем «слой смысла» и «слой значений» (что предложил еще Гуссерль), а потому редуцирует язык слов к его знаковой форме. А эта редукция в свою очередь служит идеологическим оправданием манипулятивных практик. Между тем избежать неявной ссылки на то, что слова выражают смыслы, семиология никак не может. Прежде всего это касается столь важной для данного подхода проблемы произвольности и конвенциональности кода и знака. Дальше всех здесь заходит У. Эко, утверждая даже, что «в основе любого изобразительного действия, любого изображения лежит конвенция»[24], т.е. не только речевые, но и иконические знаки (по классификации Ч. Пирса) предполагают код узнавания и графическую конвенцию. При этом природа самой конвенции семиологами под вопрос не ставится, а именно она является той смыслопорождающей инстанцией, которая придает смысл коду и знаку, превращая

[21] *Рассел Б.* История Западной философии. Новосибирск, 1994. Т. 1. С. 133.

[22] «Означающее» для Соссюра — это «психический отпечаток звука» слова, его «акустический образ» (*Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики. М., 1998. С. 66–67).

[23] *Апель К.-О.* Априори коммуникативного сообщества и основания этики // *Апель К.-О.* Трансформация философии. М., 2001. С. 78.

[24] *Эко У.* Отсутствующая структура: Введение в семиологию.

один — в язык, а другой — в символ. Поскольку же конвенция инородна знаку, последний сам по себе далеко не так произволен, как кажется У. Эко и всей структурной лингвистике[25*]. Как таковой, знак несет в себе следы своего происхождения из признака вещи. Достаточно указать на метонимическое происхождение многих знаков, когда, будучи частью целого, они стали служить обозначением всего целого, просто указывая и напоминая о нем. На этой *непроизвольности* знака основаны многие ритуальные и магические практики.

Неоднозначна позиция Р. Барта. С одной стороны, он является ярким сторонником семиологического подхода, подтвердив замечательные возможности соответствующей интерпретации фактов моды, идеологии, рекламы. С другой — в поэтике (теории литературы), по-вилимому, сам Барт, обнаружил границы этого подхода. Его работы в этой области пестрят ссылками на смысл сообщения («поэзия стремится трансформировать язык обратно в смысл»), вплоть до утверждения, что «поэзия выступает в роли убийцы языка»[26]. Надо признать, что поэзия (и принципы поэтики, утвержденные самим структурализмом) действительно *убийственно* влияет на то понимание языка, которое предлагает семиотика. Ведь именно поэтика утверждает, что в истинной поэзии «слово получает» сам язык[27*].

Крайне критическую позицию в отношении семиологического подхода к языку занимает Ж. Бодрийяр. В «антиматериалистической теории языка» он противопоставляет символический порядок языка (обратимость, анаграмматическое рассеяние, безостановочное растворение) бинарной, кодовой и репрезентативной логике знака. Так, материалистическая теория означающего (Ю. Кристева) утверждает, что слова не выражают реальность, а сами являются ею в силу единосущности материальных вещей и звуковой субстанции речи. «Утверждать же, что в языке проявляется огонь, воздух, вода и земля (или же работа бессознательного), поскольку он и сам является стихийным началом, элементарной субстанцией, прямо сближающейся со всеми остальными, — это гораздо радикальнее любой психонатуралистической «мотивации», однако чрезвычайно далеко от истины. Дело обстоит с точностью наоборот: только при условии, что огонь, вода, земля и воздух не являются ни ценностями, ни позитивными стихиями, что это метафоры постоянного растворения ценности, мирового символического обмена, что они не субстанции, а антисубстанции, антивещества, — только при таком условии язык, оторванный от логики знака и знаковой ценности, может с ними воссоединиться... В символической операции нет никакой даже и “бессознательной”, материалистической референции»[28].

Различение символического и знакового в языке коррелятивно различению смысла и значения, которое непреложно устанавливается логикой и семантикой. Об этом различении известно со времен стоиков, которые учили, что слова (звукосочетания), с одной стороны, есть знаки некоторых «представлений в душе», которые «имеют значение в силу соглашения»[29], и именования вещей — с другой. Являются ли эти представления созерцанием или отпечатком идей (как у Платона и у последующих реалистов) или же обобщенным представлением вещей (к чему склоняется Аристотель и последующие номиналисты) — второстепенно. Здесь остается общим сам принцип понимания отношения мышления и слова: слово обозначает наличное представление *уже существующее* где-то в сознании (в душе). Заметим, что соссюровское «означаемое» вполне соответствует аристотелевскому «представлению».

Дж. Р. Сёрл чрезвычайно высоко оценивает заслугу Г. Фреге, утверждая, что вся современная философия обязана ему своим происхождением, поскольку Фреге последовательно провел различие между смыслом и референтом имени[30]. В заслугу

[25*] В основе конвенции лежит специальная коммуникативная процедура согласования смысла [слов], которая подвергается специальному анализу в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса и «трансцендентальной прагматике» К.-О. Апеля.

[26] *Барт Р.* Смерть автора // *Барт Р.* Избранные работы: семиотика, поэтика. М., 1989. С. 101.

[27*] В этом пункте происходит совпадение принципов поэтики и феноменологической герменевтики. Согласно позиции Хайдеггера, суть языка проявляется исключительно в поэтическом языке.

[28] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. С. 383–384.

[29] *Аристотель.* Об истолковании. 16а // *Аристотель.* Соч. Т. 2. С. 93, 94.

[30] Философия языка / ред.-сост. Дж.Р. Сёрл. М., 2004. С. 7.

Г. Фреге следует отнести то, что он принципиально отказывается поместить смысл во внутренний, психический мир человека. «Мысль не относится ни к представлениям из моего внутреннего мира, ни к внешнему миру, миру чувственно воспринимаемых объектов»[31]. Смысл препозиции: «2×2 = 4», никак не зависит от психических состояний людей.

Вместе с тем очевидно то, что имена/слова обозначают или могут обозначать, т.е. иметь в качестве референтов, как единичные вещи (тогда это будет «имя собственное»), так и эмпирические классы предметов — тогда слово будет означать их общий признак. В рубрикации Канта такие референты — суть представления или «эмпирические понятия». Вся последующая философия усвоила тот кантовский урок, что *чистые понятия* или *идеи*, т.е. понятия, содержание которых выходит за пределы возможного опыта, не могут быть помыслены в логике эмпирических[32]. Если бы во времена Канта была известна проблематика связи языка и мышления[33*], то он мог бы сказать, что чистые понятия ориентированы на смысл слова как такового. Слова: «время», «пространство», «причинность», «отношение», сказал бы Кант, не имеют референтов, их смысл может только мыслиться. Поскольку же именно чистые понятия устанавливают принципы рассудочным понятиям, а последние задают правила представлениям и эмпирическим понятиям, то законом или собственным принципом слова является именно смысл, а не референция.

Позиция Г. Фреге в некоторой мере упрощает дело. Насколько можно судить, он не различает в мышлении градацию понятий от «чистых» до эмпирических, хотя в его заслугу, безусловно, входит понимание *противоположности генезиса* смысла и значения слов. К этому же стоит добавить, что слова имеют значения (референции) не только относительно предметов и их общих свойств, т.е. семантические значения, но и относительно других слов — в своих грамматических значениях, и относительно респондентов, на которых оно призвано воздействовать — в своих риторических или прагматических значениях.

Поэтика культуры, или Культура как медиум смысла

Под *поэтикой культуры* я предлагаю понимать все ее творческое начало, носителем которого является прежде всего язык. Но язык — ничто, если на нем не создаются какие-то произведения. Такой язык и в действительности невозможен, поскольку только устойчивые предания (мифы, сказания, легенды, поэмы) дают возможность языку пережить поколение говорящих на нем людей. Антропологи знают, что в дописьменных культурах язык изменяется до неузнаваемости за 20–25 лет. И это несмотря на наличие родовой мифологии. Поэтому, когда мы говорим о языке как ядре и логосе культуры, то подразумеваем *язык и созданные на нем произведения*. Язык и созданные на нем произведения будем называть *пойэзисом культуры*. Этим именованием я хочу удержать в одной идее несколько смыслов и аналитических традиций.

Во-первых, подразумевается одно из необходимых измерений языка в его способности создавать собственно поэтические произведения. Этой способности языка посвящено произведение Аристотеля под названием «Поэтика».

Во-вторых, это «поэтика» как направление в структурной лингвистике и литературоведении, которое заново, на уровне знания о языке в XX в., постаралось ответить на аристотелевский вопрос: «Как должны составляться сказания, чтобы поэтическое произведение было хорошим»[34].

В-третьих, это идея *поэтики культуры* М.М. Бахтина и В.С. Библера, идея, которая питалась критическим отношением к формально-структуралистскому пониманию задач поэтики и рассматривает словесное творчество культуры во всей его смысловой полноте.

В-четвертых, это идея *автопойэзиса* современного философского конструктивизма (Ф. Варелла и У. Матурана), которая устанавливает принцип самореферентности для описания «живых систем».

В целом идея пойэзиса культуры призвана показать роль *искусства творения* (*греч.* poietike) в жизни данной культуры как с точки зрения фор-

[31] *Фреге Г.* Мысль: логические исследования // Философия, логика, язык. М., 1987. С. 43.

[32] См.: *Кант И.* Критика истого разума. М., 1994. С. 229.

[33*] Ее позже открывает В. фон Гумбольдт.

[34] *Аристотель.* Поэтика. 1447, а8.

мального механизма, так и с точки зрения творческого вклада творца в содержание этой культуры. Для решения этой задачи необходимо учесть два исходных обстоятельства. Первое опять-таки связано с ядерной ролью языка как орудия *любого* творчества. Второе — с тем, что с содержательной стороны любая культура есть продукт творческих вкладов гениев ее рода.

Совсем неслучайно поэт, который занимается специфическим словесным творчеством (poietes), «отвечает» за все другие творения (poiesis). В жизненном мире человека ничего не может быть создано (произведено, изготовлено или сотворено), если об этом прежде не велась речь. И пусть многие виды творчества и даже искусства выходят за пределы словесного творчества (как музыка и живопись), однако вначале любого из них все равно было Слово. В данном случае не столь важно, насколько Слово-Логос связано с голосом и речью (phone). Дж. Агамбен полагает эту связь неразрывной[35]; Ж. Деррида считает началом языка протописьмо[36]. При любом варианте Слово остается исходным условием возможности человеческого творчества. В рамках зависимости всякого творчества от владения Словом устанавливается сущностное измерение культуры — ее пойэзис.

Отдадим должное структурной поэтике, заслуга которой состоит в строгом обосновании того, что поэтичность — это не только достоинство особого литературного жанра, но обязательная черта любой речи (дискурса). Основоположник этого направления Р. Якобсон утверждает: «Направленность на сообщение, как таковое, сосредоточенность на сообщении ради него самого — это поэтическая функция языка... Любая попытка ограничить сферу поэтической функции только поэзией или свести поэзию только к поэтической функции представляет собой опасное упрощенчество»[37]. Структурная поэтика открыла формальный механизм, который отвечает за приращение смысла (за те добавочные значения, которые возникают наиболее явно в поэзии, но фактически имеют место в любом сознательном акте речи). Таким образом, можно считать доказанным, что речевая деятельность по существу есть деятельность творческая. А нескончаемый разговор, который ведут между собой люди, образует живую и творческую ткань культуры. Правда, возможность вести подобный живой разговор обычному человеку сама требует условий — этот разговор не был бы возможен без вклада гениев рода.

В структурализме поэтическая функция языка была сведена к сугубо формальному моменту. Ж. Бодрийяр имеет основания критиковать Р. Якобсона и весь структурализм за попытку «лингвистики прибрать к рукам поэзию как некую частную область дискурса», видя в этом стремлении еще одно идеологическое воплощение того режима экономики производства ценностей, который характеризует всю современную эпоху. («Лингвистический дискурс представляет собой процесс накопления, производства и распределения речи как смысловой ценности».) Дело в том, что структурная лингвистика (и поэтика) мыслят язык в парадигме «означающее-означаемое», поэзия же нарушает законы сигнификации. С точки зрения такой лингвистики: «Какая разница, что поэзия отрицает все законы сигнификации, — ее можно нейтрализовать, приписав по ведомству лингвистики и предписав ей повиноваться тому же принципу реальности, что и она. Но что же остается от означаемого и означающего, если они больше не регулируются кодом эквивалентности? Что остается от означающего, если оно не регулируется законом линейности? И что остается от лингвистики, если в ней этого больше нет?»[38]. «Поэзия, — утверждает он, — это восстание языка против своих собственных законов ... это восстановление символического обмена в самом сердце слов»[39].

Если бы семиологии (от Ч. Пирса) и семиотики (начиная от Ф. Соссюра и Р. Барта) понимали, что они исследуют только одно из измерений языка, то они не впадали бы в кричащие противоречия собственной позиции. Они не могут отказаться от понимания языка как системы знаков, но когда наталкиваются на невозможность истолковать поэзию в этом семиологическом ключе, то вынуждены выводить ее за пределы законов языка. Р. Барт

---

[35] *Agamben Giorgio.* Infancy and History: The Destruction of Experience. L.; N.Y., 1993.

[36] См.: *Деррида Ж.* О грамматологии. М., 2000.

[37] *Якобсон Р.* Лингвистика и поэтика // Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 202.

[38] *Бодрийяр Ж.* Указ. соч. С. 330.

[39] Там же. С. 331, 340.

неоднократно и недвусмысленно утверждает, что «поэзия выступает в роли убийцы языка». Чтобы объяснить факт поэзии семиологии вынуждены обратиться, к инстанции смысла: «Поэзия стремится трансформировать язык обратно в смысл» и утверждать, что в истинной поэзии «слово получает» сам язык[40].

Источником данного противоречия является исповедуемый структуралистами научный метод, который требует редукции высшего и сложного к низшему и простому (или массовому — что одно и то же). С точки зрения так понимаемого общего закона — высшее будет выглядеть как исключение из правил. Но можно (и нужно) мыслить прямо наоборот, считать высшее ключом к пониманию низшего (так мыслил основоположник поэтики Аристотель), и тогда именно поэзия раскроет перед нами истинные законы языка. Этим путем идет М. Хайдеггер утверждая принцип, что искусство (для Хайдеггера — это в первую очередь поэзия) есть полагание Истины в творение[41].

Поэтика языка и далее поэтика всей культуры, раскрывается как место для творчества. Только в рамках предназначения языка для творчества становятся вполне понятны формальные законы языка, открытые структурной поэтикой. Направленность сообщения на себя самое — необходимое «внешнее» условие работы творческого воображения. До тех пор, пока слова привязаны к своим предметам (референтам), пока они связаны своими значениями, человек не может сказать ничего нового. В лучшем случае, он может только переставлять в уме с места на место вещи и их свойства. Собственная задача поэтического языка состоит в том, чтобы уничтожить (растворить) предметные значения слов, отработать их до конца, нарушить эквивалентность означающего и означаемого, вывести слова в зону чистого смысла, порвать с материальной зависимостью от знаков и обозначений.

Поэзия показывает нам собственную способность языка конструировать воображаемые или идеальные миры. Нет и не может быть культур, которые бы не создавали воображаемых миров — в простейшем варианте — сказок, а в общем случае это вся сфера словесного творчества или литературы. Литература есть область поэтики культуры в ее собственном значении (Бахтин, Библер).

Когда мы говорим о поэтике какой-то культуры (русской, французской или китайской), то пытаемся выявить одну из самых существенных ее характеристик. Мы тем самым утверждаем, что данная культурная общность, народ связаны не только проживанием на общей территории, в рамках одного государства, но совершенно реальным опытом проживания в одних и тех же воображаемых (символических) мирах. Для русского обязателен опыт проживания в мирах, созданных воображением Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого, Чехова. Если человеку, даже говорящему на русском языке, нужно объяснять, кто такой Онегин или Обломов — можно вполне уверенно устанавливать симптом чуждости сознания этого человека русской культуре. Так же, как близость людей определяется общностью пережитых вместе событий (им есть, что вспомнить!), так и общность народа немыслима без пережитых всеми вместе сказаний. Носят ли эти сказания исторический или художественный характер в этом случае совершенно неважно. Важно порожденное коллективным воображаемым «желание жить вместе» (Х. Арендт).

Открытие значения коллективного воображаемого для существования нации — основание всей современной метаполитики. Вот почему вопрос содержания школьных программ по литературе и истории имеет государственное значение. Без единства таких программ не сохранить единства государства. И наоборот, эксплуатация коллективного воображаемого, основной ресурс современного национализма[42].

Вышесказанное касается второго аспекта пойэзиса культуры. С содержательной стороны любая культура представляет собой совокупный творческий вклад гениев рода. Чем больше этот вклад, тем шире и объемней пространство культуры. Речь уже идет не только о созданных великими поэтами и писателями воображаемых мирах поэм и романов, но и вполне материальных пространств архитектурных сооружений, спроектированных городов, изобретенных технических устройств. Это понятная зависимость состояния культуры от творческого

[40] См.: *Барт Р.* Указ. соч. С. 101.

[41] См.: *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // *Хайеггер М.* Работы и размышления разных лет. М.,1993.

[42] См.: *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001.

вклада гениев рода становится особо значимой в состоянии метакультуры. В этом состоянии обнаруживается самореферентность творческого начала культуры, т.е. культура способна обрести новый импульс к жизни ровно в той мере, в которой ее носители осознают подлинное значение творчества для культуры.

Семантика культуры, или Культура как способ целенаправленной деятельности

Будем называть семантикой культуры ее деятельную способность вводить вещи в мир человека, т.е. придавать им значение. Заметим совершенно прозрачную связь между «значением» и «функциональным предназначением». Семантика культуры как особый аналитический метод и теория — создание Р. Барта. Согласно основному допущению этой теории в мире человека вещи ведут себя как знаки. «Когда происходит такая семантизация вещи? Когда вещь начинает что-то значить? Я склоняюсь к тому, что это происходит, как только вещь начинает производиться и потребляться человеческим обществом, как только она становится нормализованным изделием»[43].

Эта деятельная способность не исчерпывается операцией обозначения (именования), но безусловно начинается с нее. Известно, что логическим основанием обозначения является различение. До тех пор, пока сущее не выделено из своего контекста или фона, с ней ничего нельзя сделать как таковой. Неименованная вещь представляет собой массу или пасту, размазанную по поверхности остальной природы.

Вся мощь семиологии проявляется в умении представлять вещи в нужном свете. Можно сказать, что достижения этого метода в интерпретации феноменов моды, рекламы, идеологии, всего того, что Барт назвал «современной мифологией», имеют выдающийся характер. В области *потребления* достижений культуры семантический или семиотический подход объясняют почти все. У нас нет оснований требовать от этого метода бóльшего. Важно только понимать границы применимости метода. Не очень ясное указание на такие границы можно найти у самого Барта, когда он проводит различие между создателями мифов, их потребителями и критиками. Если поставить вопрос, создаются ли мифы по тем же правилам (законам), по которым они потребляются, то ответ Барта, скорее всего, был бы отрицательным. Однако оставаясь на почве семиотического понимания языка, дать ясный ответ, в чем состоит принципиальное различие поэтики культуры и семиотики культуры, все же невозможно. Не только в силу недостатка теории, но и потому, что в области массовой культуры такого (принципиального) различения и нет. Здесь надо иметь в виду особенности современного массового сознания, которое, как никогда ранее, привязано к визуальному образу, которое отказывается признавать существующим то, что в принципе ненаблюдаемо, а значит, это такое сознание, которое изменило существу Слова-Логоса, призванного мыслить незримое. Как можно еще анализировать сознание, которое само не различает желаемое и идеально должное? В этой ситуации миру зримых вещей вполне соответствует понимание языка как системы знаков.

Барт прекрасно понимает различие традиционного мифа и современного. Первый предполагал воображаемое как осознанную реальность, тогда как воображаемое в современном мифе погружено в область бессознательных желаний.

Но главное ограничение семиотики культуры в том, что она не выходит за рамки вещей и их отношений. Если ничего, кроме вещей, не существует, то ничего, кроме знака, не нужно. Но тогда бессмысленно ставить вопросы об истине, красоте, справедливости, праве и т.д., в том числе бессмысленно заниматься самой семиотикой как «незримой» сущностью.

Семиотика может обрести иное значение, если ее рассматривать в контексте всех измерений языка/культуры. Только тогда способность человека деятельно придавать вещам значения обретет подлинный смысл. При этом есть основания сохранить весь технический инструментарий семиотики, придав ему дополнительные смыслы.

Барт предлагает рассматривать вещь на скрещении двух координатных осей. Одну он называет «символической координатой» (лампа символически означает вечер), другую — таксономической (лампа принадлежит таксону осветительных приборов). Вещь — это фраза, синтагматически входящая в состав других фраз. Примыкание вещей друг к другу порождают паратаксис вещей (некий

[43] *Барт Р.* Семантика вещи // *Барт* Р. Система моды. М., 2003. С. 419.

более или менее связанный текст). Но автор сам же указывает на полисемию вещей. Что означает данная вещь или их паратаксис зависит от того, «сколькими типами знания, сколькими уровнями культуры располагает читатель»[44]. Получается, что в конечном итоге все зависит от сознания, которое творит смыслы и вещи. Способность потреблять вещи и зрелища может быть понята только в контексте умения их творить. Тогда потребительское поведение может быть описано как редуцированный (часто — просто дефектный) вариант созидательной жизнедеятельности. В лучшем случае как сотворчество (у читателя романа, слушателя концерта и т.д.), в худшем — как квазитворчество (в аудитории массового шоу).

Так, мы все время возвращаемся к творческой природе сознания, каждый раз настаивая на том, что человек по существу живет способом экстатической (творческой) соотнесенности себя с иным. Эту сущность человека никак не отменяет то обстоятельство, что большую часть своей жизни обычный человек проводит, подражая тем или иным культурным образцам, следуя, как говорят антропологи, установленным паттернам поведения. Квинтэссенция такой обыденной установки в феномене моды. «Хорошо любоваться прекрасной вещью, но страшно стать ею», — гласит даосская мудрость. Так и с модой: нет ничего дурного, чтобы ей следовать, но скверно ничего, кроме нее, не знать.

Семиологическое измерение культуры предлагает увидеть все культурные образцы и паттерны поведения (классический предмет изучения культурной антропологии) с точки зрения логики языка. Также как пойэзис культуры рассматривает язык вместе с его творческими произведениями, так и семантика культуры исследует язык и возникающие по его логике культурные образцы поведения. Такое расширение поля семиотики культуры позволят ввести в это измерение новые классы задач. Не случайно, что в сферу интересов Барта не входит исследование того, какое значение имеют для представителей данной культуры литературные или кино герои. Эти случаи не совсем относятся к разряду рекламы или моды. Герои книг и фильмов могут использоваться в идеологических или рекламных целях, но только при том условии, если предполагается общий принцип их «действия», что эти герои способны возбуждать воображение зрителя, остаются в его памяти, а это означает, что затрагивают глубинные смыслы человеческого бытия. Таким образом, анализ таких *культурных образцов* должен осуществляться несколько в иной технике, включающей в себя учет базовых экзистенциалов человеческого бытия: должного, свободы, веры, надежды и проч. В терминологии семиотики эти экзистенциалы должны быть введены в качестве дополнительных «означаемых» образа героя. Но введение таких означаемых трансформирует всю семиологическую ситуацию, поскольку означаемые типа «свобода» не относятся к классу вещей.

Если мы будем исходить из того, что акт придания значения вещам есть прежде всего акт практический, посредством которого человек утверждает в природе свои цели и ценности, то тем самым мы возвращаем идею семиотики культуры к кантовскому пониманию сущности культуры. Семиотика культуры — это культура овладения человеком миром вещей (природы), это культура введения цели и свободы в мир природной необходимости, это область знаний (в том числе научных) и умений обращаться с вещами. Конечно же, такого рода знания и умения мы выводим в особую область культуры «по преимуществу», поскольку на деле культура обращения с вещами рекурсивно завязана на все остальные измерения культуры.

Риторика культуры, или Культура как эстафета опыта

Культурная форма обладает убеждающей или притягательной силой. Эмпирическим свидетельством такой силы служат разного рода аудитории: учебные, массовые телевизионные, зрелищные и т.д. В традиционном учении о языке за «убедительность речи» отвечала риторика. Нетрудно заметить, что все коммуникативные практики, и особенно это характерно для современных массмедийных технологий, действуют по образу и подобию риторики. Вместо слова «риторика» сегодня, как правило, используется термин «прагматика» (Ч. Моррис). Замещение одного слова другим произошло неслучайно: убеждение или вовлечение других людей в какие-то дела далеко вышло за рамки «естественного» языка и классической силы аргументации, к которой некогда апеллировала риторика. Реклама — тому пример. Цели при этом самые что ни на

[44] *Барт Р.* Указ. соч. С. 424.

есть прагматические. И хотя средства воздействия на публику (зрителей, избирателей, покупателей) вышли за рамки обычного языка и в основном ориентированы на убеждающую силу зрительного образа, риторическая сила языка остается парадигмальным образцом всякого «вовлечения в культуру». Таково принципиальное положение любой современной теории коммуникации или рекламы, поскольку все эти теории основывается на положениях семиотики, рассматривают любую коммуникацию как знаковую, а «естественный» язык как базовую знаковую систему[45*].

Проблема этих теории в том, что они не различают дихотомию символического и знакового, смыслового и означающего в коммуникативных актах. С точки зрения прагматической логики нет никакой принципиальной разницы между процессом образования и дрессурой, межличностным общением и деловой коммуникацией, между знанием и информацией. Суть же проблемы состоит в том, что коммуникации могут строиться на совершенно разных основаниях. Если мы думаем, что культурное приобщение к профессии (т.е. профессиональное образование) строится на тех же принципах, что и «приобщение» к товару, то рекламе от этого не станет хуже, зато процесс образования реально трансформируется в разновидность манипулятивной практики. Прагматические мотивы сообщения не имеют прямого отношения к собственным задачам культуры, они носят скорее обслуживающий характер для экономической сферы деятельности (шоу и реклама) и для политики (пропаганда и идеология). Риторическое измерение языка в масштабе всей культурной формы создают собственную сферу применения (собственную практику) и концентрировано выражается в необходимом для существования любой культуры феномене образования (*пайдейи*). Образование «убеждает» индивидов приобщиться к тем или иным культурным образцам.

Но, в целом, риторика культуры отвечает за трансляцию опыта от одного поколения к другому, одного субъекта или личности к другой. Это специфическая и жизненно важная задача любой культуры. В этом измерении я предлагают понимать культуру как *эстафету опыта*. Базовый риск любой культуры в этом аспекте давно определен как *аномия* культуры (Э. Дюркгейм). «Технически» вопрос можно поставить следующим образом: как выстроить сообщение, чтобы его смысл был понят и освоен «адресатом».

Культура не существует вне своей способности выразить, сохранить и передать другому накопленный опыт. Самое важное в эстафетном способе представления культуры то, что оно выводит нас из тупиков ее субъективистских трактовок. Достаточно заметить, что сами по себе субъективные представления, оценки, верования, установки людей не имеют никакого смысла и значения, если нет способа их передачи другим людям. В этом состоит интуитивно ясное понимание значения исторической памяти, традиции и вообще сакрального характера давности и древности в культуре. Если некоторая ценность, верование, убеждение и знание прошли эстафету поколений, то это и есть достаточный критерий культурной значимости всех этих форм опыта. Придумать можно все что угодно, попробуйте передать другим! Поэтому мы говорим не просто о мышлении, знании, ценности, переживании, но о культуре мышления, культуре познания, культуре чувства и т.д., каждый раз обращая внимание на то, как мы выражаем это внутреннее состояние вовне, в общении с другими субъектами. Только так или иначе выраженное, и причем выраженное символически: мысли, образы, смыслы, становится фактами культуры и элементами опыта.

Эстафета опыта — и критерий значимости, и фильтр, который отсеивает ложные и вздорные ходы мысли. Несть числа новоявленным пророкам и верованиям, но они не становятся действительным и глубинным фактом культуры, поскольку не выдерживают эстафетного испытания и умирают вместе со своим создателем. Впрочем, не будем слишком категоричны. Факт обретения сторонни-

[45*] Проблемы, поднятые еще в рамках риторики, получили развитие в прагматике (Ч. Моррис), теории речевых актов (Дж. Остин) и теории коммуникативной рациональности (Ю. Хабермас) или теории аргументации, как ее основной части. В рамках коммуникативной рациональности риторическая задача была сдвинута с убеждения кого-либо на поиск и достижение согласия. Ю. Хабермас посвятил множество своих работ обоснованию такой аргументации, которая ведет к достижению согласия в некотором коммуникативном сообществе. В частности, он полагает, что основным правилом аргументации является принцип универсализации, который «делает возможным достижения согласия в моральных дискуссиях... исключает монологическое применения этого правила аргументации» (*Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. под ред. Д.В. Скляднева, послесл. Б.В. Маркова. СПб,, 2000. С. 90). В этой ситуации оказалось, что убеждение другого — только частный случай достижения согласия по какому-либо поводу.

ков некоторым учением или поклонников неким художественным произведением — есть свидетельство их «эстафетной» силы. Градация эстафетной силы — есть показатель глубины культурного процесса: идет ли он на поверхности (в лоне массовой культуры) или метакультурно затрагивает существо культурного бытия народа и общества.

Грамматика культуры, или Культура как способ представления опыта

В языке грамматика (или синтаксис) отвечает за порядок слов или порядок «внутри» слов. Грамматика позволяет связывать слова независимо от состояния вещей, тем самым обеспечивая оперативную свободу мышления. Ничего подобного не способен делать «язык животных». Среди приблизительно шести тысяч известных на сегодня языков нет таких, которые бы не знали различия подлежащего и сказуемого, не использовали бы союзы «и», «или», «если, то» и т.д. Грамматическое единство языков разных культур стало основанием для теории универсальной порождающей грамматики, в явной форме сформулированной Н. Хомским[46], но фактически идею такой грамматики выдвинул В. фон Гумбольдт, своим великим тезисом, что язык есть дух народа. («О сравнительном изучении языков применительно к различным эпохам их развития»[47]). Вместе с тем в разных языках и прежде всего в их грамматических (синтаксических) структурах имеют место такие отличия, что они существенным образом определяют и различия «в духе народов», в их мышлении и мировосприятии. На этом фактическом обстоятельстве базируется теория лингвистической относительности, лингвокультурологический подход, психолингвистика и огромное число работ, написанных под рубрикой «Язык и мышление».

Различия в культурах, основанные на различии национальных языков, касаются всех измерений языка. Но ни одно из трех других измерений не имеет столь прямого действия на культуру, как грамматика языка. Грамматика непосредственно отвечает за «метафизику» культуры, т.е. за то, как данная культура мыслит (и способна ли она помыслить вообще) такие трансцендентные идеи, как Бытие, Универсум, Субстанция, Единое, Смысл; как она способна различать категории действительности и реальности, сущности и явления и т.д. Специфика вышеупомянутых слов в том, что они не имеют предметных референтов и мышлению не на что опереться при размышлении о... [Бытии, Субстанции и т.д.], кроме как на порядок самих слов. Этот порядок и есть грамматика. Р. Коллинз, на мой взгляд, совершенно оправданно считает, что если язык не допускает грамматической операции субстантивирования глагола (ходить — хотьба; быть — бытие), то невозможна развитая онтология (учение о бытии как таковом). Именно такова особенность китайского языка. Китайский умозрительный языковый опыт таков, для него «невозможна никакая абстрактная метафизика; характерное для него мировоззрение состоит *sui generis* в том, чтобы быть одновременно конкретным и бесплотным», в нем имеет место специфическое «смешение процесса и субстанции», поскольку грамматическая форма глагола и существительного здесь одна и та же[48]. Напротив, греческий и весь европейский стиль мышления (философствования) строится путем сшивания отдельных абстрактных различений. Классический умозрительный философский текст есть логико-грамматическая конструкция.

Поскольку грамматика отвечает за метафизику, то на ней же лежит «ответственность» за глубинный пласт всей ментальности народа. Грамматика отвечает за форму представления мышления. Потому неудивительно, что начиная с «Всеобщей грамматики» Пор-Рояля, формообразование в языке, т.е. все синтаксические или шире — грамматические формы стали пониматься в своей основной функции — способности «представлять мысль»[49]. Язык есть прежде всего и преимущественно *форма выражения* всего субъективного, включая мысль, воображаемое, представляемое, коллективное бессознательное и проч. Современная категория *опыта* охватывает все эти разнородные модусы выражений, и потому грамматические измерения культуры можно назвать способом представления опыта.

Такое понимание грамматики сохраняется и в современных лингвистических теориях. Так, «...в трансформационной порождающей грамматике возрождено положение “Грамматики Пор-Рояля”...

[46] См.: *Хомский Н.* Синтаксические структуры // Новое в лингвистике. Вып. 2. М., 1962.

[47] См.: *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. М., 1984.

[48] См.: *Коллинз Р.* Социология философий. Новосибирск, 2002. С. 55.

[49] *Фуко М.* Слова и вещи. С. 111.

огрублено формулируемого так: предложения обладают внутренней структурой, связанной с мыслью, и внешней структурой, отражающей произношение и написание»[50]. Грамматика, таким образом, отвечает за форму языка, форму, способную удерживать в себе мысль. Благодаря грамматике то, что человек имеет в виду (в себе), становится членораздельным, ясным для самого сознания.

Можно было бы идею грамматики культуры как порожденной грамматикой языка назвать «логикой культуры», если бы слово «логика» само не относилось к продукту вполне определенной культуры. Тем не менее и именно поэтому, следует иметь в виду, что по своему происхождению формальная логика (так как она была создана и обоснована Аристотелем) является не чем иным, как формализованной грамматикой греческого языка. В этой же зависимости находится и математическая логика как общее основание всего древа математических дисциплин и теорий.

Но если слово «логика» использовать в смысле «порядка» и «закона», то свою логику имеет любая культура. Логика культуры отвечает за порядок и связь между различными феноменами культуры. Яркий пример такой «логики» дает Р. Барт при анализе феномена моды. Однако, не проводя ясного различия между семантическим и синтаксическим планами моды, он оставляет без внимания грамматический характер трансформации культурного текста моды. Например, изменение функции некоторых атрибутов моды можно интерпретировать не в логике означаемое-означающее, но как «трансформацию места этого атрибута в предложении» (переход с позиции подлежащего на место дополнения или сказуемого).

Впрочем, «логика» решительно отличается от «грамматики» своим рефлексивным характером. «Грамматика культуры» предпочтительнее «логики», поскольку не предполагает, что обычный носитель культурной формы знает, каким образом он связывает в общий текст разные фрагменты и сферы культуры.

Таким образом, все то в культурной форме, что тяготеет к порядку, закону, нормативности, структуре, имеет отношение к ее грамматике, укорененной в логосе культуры.

Язык, культура и истина

Взгляд на культуру с точки зрения языка и соответственно полагание языка ядром культуры — скорее общее правило, чем исключение в теории и философии культуры. Но сознание того, что язык есть «место истины» и соответственно, что культура обязана Истине своей жизненностью — такого понимания в данной теории и философии мы пока не обнаружим. На это есть свои основания, и связаны они со «странным» статусом научного знания в культуре. С одной стороны, трудно оспаривать, что любое знание — факт культуры; и столь же трудно возражать, что всякое познание не может осуществляться вне критерия Истины. Идея Знания аналитически, или имплицитно, содержит в себе идею истинности как соответствия знания действительности (только в частности — действительному положению вещей). Но, с другой стороны, как только знание начинают рассматривать с культурно-исторической стороны, тут же связь между знанием и истиной оказывается нарушенной. Апория состоит в следующем: те, кто рассматривают науку, сохраняя в ее образе классический идеал стремления к истине, выводят ее за рамки культуры (такова позитивистская и во многом аналитическая традиция); те же, кто вводят науку в область культуры — порывают со связью знания и истины. Именно так выглядит образ научного познания у двух, может быть наиболее популярных авторов в постпозитивистской философии науки — у Т. Куна[51] и П. Фейерабенда[52]. То же самое имеет место в постмодернистской трактовке философии. Когда последнюю начинают трактовать как вид литературы и, следовательно, как факт культуры, вопрос об истинности философского знания оказывается лишним[53].

---

[50] *Демьянков В.З.* Доминирующие лингвистические теории в конце XX века // Язык и наука конца 20 века: Сб. статей. М., 1995. С. 246.

[51] См.: *Кун Т.* Структура научных революций. М., 1974.

[52] См.: *Фейерабенд П.* Против методологического принуждения // *Фейерабенд П.* Избр. произведения по методологии науки. М., 1986.

[53] Р. Рорти — один из ярких и даже «скандальных» представителей этой точки зрения. «В полную силу развернувшаяся литературная культура, — пишет он, — склонна относиться и к религии, и к философии как к сравнительно примитивным, хотя и славным жанрам литературы» (*Рорти Р.* От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Вопросы философии. 2003. № 3. С. 36).

Попытка исключить вопрос об истине из области культуры связана с двумя неявными посылами и предрассудками, чрезвычайно распространенными в умах как ученой, так и неученой публики. Первый состоит в том, что культура — это преимущественно сфера ценностей (и потому ее сфера — это искусство, мораль, может быть, религия). В этом случае научному знанию в его классическом соотнесении с истиной нечего делать в культуре, поскольку оно стоит выше ценностных установок и характеризуется принципиальной объективностью или же стремлением к ней. Либо наука становится одной из ценностей (верований), и тогда ей нечего делать в сфере истины. Второй предрассудок тесно связан с пониманием языка только как системы знаков, т.е. с семиотической трактовкой языка. Принципиальное положение семиотики заключается в признании конвенциональной природы знака. Конвенциональность не может пропустить в язык и культуру идею истины.

Но не узким ли является такое понимание языка? И не узким ли является понимание истины? На первый вопрос ответ был уже дан. Такой же ответ следует дать и на второй.

«Три тезиса характеризуют традиционное толкование существа истины и мнение о ее первичной дефиниции: 1) "Место" истины есть высказывание (суждение); 2) Существо истины лежит в "согласованности" суждения со своим предметом; 3) Аристотель, отец логики, приписал истину суждению как ее исходному месту, он же и пустил в ход дефиницию истины как "согласования"»[54]. Опора на такого рода понимание существа истины, безусловно, нужна для научного познания, поскольку его предметом признается сущее как таковое. И Хайдеггер не пытается оспорить такое понимание, полагая лишь, что оно является производным от способа бытия присутствия. «Не высказывание есть первичное "место" истины, но *наоборот*, высказывание как модус усвоения раскрытости и как образ бытия-в-мире основано в раскрытии соответственно в *разомкнутости* присутствия»[55]. «Истина» в соответствии с первичным значением слова αληθεια означает «несокрытость», и тогда «неистинное» будет означать «сокрытое». Что же *сокрытое* требует раскрытия? Раскрытия требует то, благодаря чему всякое сущее существует, не будучи непосредственной данностью. Ведь всякое сущее имеет место благодаря причастности Целому (Миру, Универсуму, Единому, Природе, Богу и т.д.). Можно по-разному понимать это «Целое», но мыслящему никак невозможно обойти то обстоятельство, что вещи (сущие) возникают или рождаются благодаря причастности чему-то большему, чем они есть сами по себе. Отношение причастности целому никогда не является фактом непосредственного ви́дения, это отношение *сокрыто временем* и может быть *раскрыто* только умозрению. Но истина сущего именно в отношении причастности, в том, благодаря чему «нечто есть, а не наоборот не есть». Познание стремится к истине: это означает, что оно стремится постичь, как и благодаря каким условиям возникают предметы нашего знания. Стоит обратить внимание, что это стремление к Истине инвариантно любым культурным формам познания: как мифологическое, так и научное знание, хотя и по-разному понимают истоки сущего, но равным образом стремятся их постичь. Это стремление к истокам сущего, к Истине М. Элиаде назвал «онтологической жаждой», без которой не бывает ни одной культуры[56].

В онтологическом плане правильно будет понимать Истину как *предельное основание* бытия всего сущего. И хотя человеку не дано полностью *раскрыть* это основание, он не может избежать бесконечного стремления к нему. Более того, при самой острой экзистенциальной жажде истины (экзистенциально эта жажда представлена как стремление к подлинности и, как таковая, наличествует даже у младенцев) у человека нет непосредственной возможности пробиться к ней. Отношения причастности могут быть раскрыты только Логосом-Словом, и никак иначе. Вот почему «место Истины» следует искать в языке (в Слове).

«Место истины в слове»» означает простое. Не следует думать, что истина порождается словом. Слово позволяет раскрыть отношения причастности, но само по себе не есть такая причастность. В такой же мере, в которой мышление или умозрение обязано языку, не будучи ему тожественным, в такой же истина обязана Слову, не будучи с ним единым. Слово есть *медиум Истины* — такова

[54] *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 214.

[55] Там же. С. 226.

[56] См.: *Элиаде М.* Священное и мирское. М., 1994. С. 48.

будет точная формула отношения Слова (языка) и Истины.

Теперь мы можем вернуться к формуле Аристотеля, к установленному им определению истины как [меры] соответствия суждения действительности. Это определение является правильным, но только в одном измерении языка: в логико-семантическом, т.е. в отношении языка с предметным миром или в его отношении к фактам.

В свое время логический позитивизм опрометчиво пытался разделить все высказывания на истинные (соответствующие фактам), ложные (несоответствующие) и бессмысленные (никаких фактов не подразумевающие). Это было необдуманно, поскольку за сферой истины оказалась большая часть того, о чем говорит человек, в том числе и то, что утверждал сам позитивизм. Так, Л. Витгенштейн завершает свой «Логико-философский трактат» словами: «...тот, кто поймет меня... в конечном счете признает, что они [мои предложения. — *С.Я.*] бессмысленны»[57]. Этот радикальный вывод прямо вытекает из традиционной концепции истины, целиком приспособленной для обслуживания задач естествознания. Именно поэтому данную типологию можно вполне принять, но в следующей формулировке: «Действительно *бессмысленно* требовать от всех высказываний, чтобы они соответствовали фактам или предметам», т.е. логико-семантическое понимание того, что истинно, а что ложно не способно передать всех аспектов отношения языка и реальности. Если свести вопрос об истинности только к сужениям о фактах (к денотативным высказываниям), то три другие возможные типы высказываний: прескриптивные, оценочные и перформативные — оказываются отлученными от истины. Но так ли это?

Стремление раздвинуть горизонт понимания истины за узкие границы логического (семантического) применения языка имеет давнюю историю. К.-О. Апель в работе «Язык и истина в современной ситуации философии» прослеживает попытки подобного рода от комментатора Аристотеля Аммония, через Дж. Вико и В. фон Гумбольдта к Ч. Моррису. Решающая роль здесь принадлежит Моррису. После выхода в 1938 г. его «Основ семиотики» стало обычным различать три измерения языка или науки о знаках: «синтаксис», «семантику» и «прагматику» языковых знаков[58]. Моррис показал, что с бихевиористской точки зрения не только семантическое употребление языка, но также и синтаксическое и прагматическое его использование допускают процедуру верификации, т.е. отвечают критерию «истинно-ложно». Моррис знал о четвертом — «поэтическом» измерении языка (на это измерение указывает уже Аммоний), но не стал придавать ему особого значения, присоединив к риторической (прагматической) функции речи. Между тем именно в поэтической функции коренится вся специфика человеческого языка[59*]. Апель косвенно показывает это, апеллируя к философии языка Хайдеггера. Понимание языка в его способности делать сокрытое несокрытым, а в этом суть позиции Хайдеггера, касается самого существа Истины.

Таким образом, проблема достаточно строго может быть сведена к вопросу о том, можно ли, и если можно, то как, характеризовать *любое* высказывание в рамках существа, Истины. Наша общая позиция состоит в том, что любое высказывание рекурсивно содержит четыре модуса соотнесенности или соответствия: к мыслящему в его способности к «членораздельной речи» (грамматика), к трансцендентному Смыслу в возможности его выразить (поэтика), к «фактам» предметного мира (семантика), к Другому в его способности слушать и понимать (риторика). Понятно, что каждое высказывание будет лишь преимущественно ориентировано на один из указанных модусов. Но независимо от того, какое применение находит язык: семантическое, поэтическое, грамматическое или риторическое, — он все равно сохраняет свою связь с существом Истины, т.е. может быть охарактеризован в оппозиции раскрытия-закрытия или соразмерности смысловому целому. Оппозиция «истино-ложно» — только один из модусов такого соответствия, и применима она там, где речь идет о фактах или совокупности сущих.

Помимо вопроса о том, (1) согласуется ли высказывание с фактическим положением вещей,

---

[57] *Витгенштейн Л.* Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. М., 1994. С. 73.

[58] См.: *Апель К.-О.* Трансформация философии. М., 2001. С. 36.

[59*] Излюбленным примером Ч. Морриса является собака Павлова, которая разным способом реагирует на сигналы (знаки). И тот факт, что семантическая, прагматическая и синтаксические функции языка хорошо иллюстрируются на примере дрессуры животных, является ярким свидетельством, что эти измерения не схватывают специфики человеческого языка.

возможно поставить еще три других вопроса: (2) согласуется ли высказывание с *идеальным* положением вещей, (3) согласуется ли высказывание с тем, что имеет виду высказывающий (не является ли оно попыткой обмана), (4) согласуется ли оно по форме с тем содержанием, что имеет в виду говорящий (понятно ли сказанное).

Ко второму типу высказываний относятся все этические предписания (прескриптивные высказывания). С формальной точки зрения все суждения, которые что-либо предписывают или оценивают, т.е. соотносят фактическое с каким-то образцом или идеалом, являются формально поэтическими. Например, «не убий!». Но не только. Я хочу обратить внимание, что так называемые положения «чистой» математики и прочие теоретические утверждения, имеющие в виду идеальные (их еще называют — «конструктивные») объекты или ситуации вполне органично вписываются в прескриптивную модальность. Выражение «Параллельные прямые не пересекаются», безусловно, имеет в виду «В *идеале* параллельные прямые не *должны* пересекаться» — и это истинно так. «В идеале человек не должен лгать!» — и это истинно так.

В том значении, которое придала слову «поэтика» структурная лингвистика, при характеристике такого рода прескриптивных выражений вполне можно говорить о *поэтике истины*. Существует множество ситуаций, когда мы вынуждены характеризовать вещь с точки зрения ее соответствия идеальному образцу или ее предназначению. Тогда мы говорим: «Это истинное художественное произведение», «это истинный человек», «это истинное благородство» и т.д. Поэтически истинное высказывание раскрывает предназначение предмета или смысл его бытия, а неистинное — скрывает[60]. Такое, по-сути, поэтическое понимание Истины, установил Гегель, ставя предметы перед вопросом: соответствует ли предмет своему понятию? И Гегель же приравнял Истинное к *абсолютному основанию* бытия всякого сущего, т.е. к Абсолютному Духу.

В поэтическом измерении истина имеет образ *подлинности*.

Третий из вышеназванных вопросов приводит нас к *риторике истины*. Высказывание может намеренно скрывать то, что в действительности имеется в виду. Вот почему в ситуации, когда человек стремится донести свою мысль другому, т.е. риторически ориентирует речь, уместно в поле истины разделить высказывания на честные и нечестные, искренние и неискренние. «Честное-нечестное» становится риторическим способом раскрывающе-скрывающего бытия присутствия. Здесь могут получить соответствующую интерпретацию перформативные суждения, которые с формально-логической точки зрения неуязвимы. Выражения типа: «Я собираюсь идти гулять», «Я полагаю, что это справедливо», как таковые не могут быть логически опровергнуты. Однако всегда возможен вопрос: ты искренне это говоришь или обманываешь?

Оперируя критерием соответствия суждения тому, что в *действительности* имеется в виду, мы бы сказали критянину: «Твое суждение *не соответствует* тому, что ты имеешь в виду, т.е. оно не истинно», — и этим разрешили бы парадокс лжеца[61*]. Можно еще добавить: «Если ты действительно (честно) так думаешь, то ты — глупец. Если же ты так не думаешь, то ты обманщик».

Таким образом, в риторическом измерении истина имеет образ *искренности*.

Четвертый из вопросов касается *грамматики истины*. Что́ бы ни имело в виду высказывание, в любом случае оно должно быть операционально правильным или логичным. За правильность представления мысли отвечает грамматика. Уже само наличие грамматического образца, который имеется в виду, формально устанавливает принадлежность правильной речи — Истине. Когда человек неправильно выражает (представляет) свою мысль, его спрашивают: «Что вы этим хотите сказать?», т.е. в случае неправильной речи становится вообще неясно, что именно человек имеет в виду. Говорящий, хотя и не намеренно, но *скрывает* то, что хотел бы сказать. Во многих случаях к высказываниям может быть предъявлена претензия, что они не точно или

[60] Впрочем, связь поэтики с этикой является вполне прозрачной и у основателя поэтики Аристотеля, обнаружить эту связь у него совсем нетрудно. Подражание, в котором Аристотель видит существо искусства, в идеале есть подражание должному. «Задача поэта — говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости... Поэтому, — добавляет он — поэзия философичнее и серьезнее истории» (*Аристотель*. Поэтика. 1451 b // *Аристотель*. Соч. Т. 4. С. 655).

[61*] Подразумевается классический парадокс «Критянин», когда некто говорит: «Все критяне лжецы».

не строго выражают то, что имеют в виду. Грамматика (логика) демонстрирует ход мысли.

В грамматическом измерении истина имеет образ логичности, последовательности и строгости.

Таким образом, существо Истины касается существа культуры. Относительно любой культуры можно спрашивать, в какой мере она способна сделать несокрытым то, что имеет место в природе, в душе человека, в трансцендентном мире, насколько последовательно и внятно она может рассказать «об этом». Между культурами существуют заметные различия: одни более искусны в рассказах о внутренней жизни человека, другие очень внимательны к происходящему вокруг нас, третьи лучше позволяют выразить мистические интуиции.

Заключение

Язык — *образцовое* явление культуры. Не слишком преувеличивая можно утверждать, что феномены человеческого жизненного мира существуют только потому и постольку, поскольку о них идет речь. Не могут возникнуть и стать реальностью искусство, право, справедливость, общественное благо, эквивалентный обмен, демократическое государство и т.д., если о них прежде и сейчас не шла и не идет речь.

Сложность уловить язык и культуру в сеть определений заключается в том, что они суть *посредники* в рефлексивном отношении человека к самому себе (отношение Самости к собственной телесности), в отношениях между человеком и человеком, человеком и природой, человеком и Богом. Язык и культура соразмерны человеческому сознанию, которое не существует иначе как в отношениях к Иному. «Сознание — это, прежде всего, сознание иного»[62]. Эти отношения образуют реальную множественность, которая есть обязательное, а, может быть, и главное условие человеческой свободы. Будучи посредниками, язык и целиком вся культура не имеют *собственных* определений. Определенность культуры оказывается в полной зависимости от состояний сознания и Того, к чему оно относится.

Потому нет другого способа познать язык и культуру, кроме как в логике отношений. Поэтика, грамматика, риторика и семантика языка/культуры существуют исключительно в этой логике.

Отношения есть та незримая реальность, о которой говорит человеческий язык. И не просто говорит, а конструктивно или творчески выводит в несокрытость. Прежде всего язык делает неизбежным творческое отношение сознания к Иному. Понимание языка и культуры как обязательного условия творчества — это особая тема, которая непосредственно следует за рассмотрением языка как основания и универсальной модели культуры. «Чем существеннее разверзается творение, тем ярче светит вся исключительность этого события — что творение есть, а не, наоборот, не есть»[63].

© Ячин С.Е., 2010

---

[62] *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М., 1990. С. 42.

[63] *Хайдеггер М.* Исток художественного творения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 96.