

знание — понимание»). И сам факт этой сращенности косвенным образом отображен символикой бессознательного. Объективность этой символики, ее динамика должны быть актуализированы как условия, чтобы «сыграло» сознание, чтобы «совершилось» понимание. Дальнейшее, «послеархаическое» развитие можно было бы в чисто философском плане понять как процесс, который есть, с одной стороны, освобождение сознания от знания (или предметов) и, с другой — освобождение вещей от их понимания. То есть, с одной стороны, предметы освобождаются от их сращенности с условиями производства сознания, а с другой — сознание освобождается от своего сращения с условиями производства этого сознания, заданными в предметах. И наконец, здесь сам знак фигурирует как некоторая структура сознания¹ так, чтобы знаковая организация одновременно содержала в себе такие (пустые, «нулевые») клеточки или ячейки, которые бы «ожидали» заполнения себя в процессе динамики индивидуально-психического механизма.

3. ЗНАНИЕ, ЯЗЫК И СИМВОЛ

Позитивистско-семиотическое знание, все более и более унифицирующее общую картину мира по одноплоскостной схеме дихотомий (типа «выражение — содержание», «язык — культура», «поверхностный план — глубинный план», «описание — жизнь»), снова и снова воспроизводит историческое научное заблуждение, что представление человека о космосе с течением времени становится все менее и менее антропоморфным. Однако элементарный анализ научных гипотез (в социологии, лингвистике и т. д.) показывает, что, по сути дела, представление человека о мире становится

¹ Мы полагаем, что «есть такая структура сознания, как знаковость».

ся все более и более антропоморфным, потому что человек в его же собственном самосознании, т. е. в индивидуально-психической содержательности сознания, в ее психологической проработке, все более и более идет по линии отождествления особенностей психического с сущностью космического по линии универсализации своей сущности как космической, т. е. он идет к идее сращения психики и сознания, к идее сращения человеческого со сверхчеловеческим. В этом подходе идея психики навеки сращена с идеей психики человека, идея сознания — с идеей человеческого сознания, идея Бога — с идеей Человекобога, идея языка — с идеей языка людей (а «язык» животных изображается, по существу, как язык людей, из которого вычтено то или другое, — так сказать, универсальная дефектная схема человеческой речи). Именно с этой тенденцией связаны психологические и психолингвистические гипотезы о «языке животных» (дельфинов, обезьян и т. д.) как об аналоге человеческой речи и т. д. Мы бы сказали, что антропоморфизм просто сменил сферу: он перешел из сферы логического процесса в сферу методологическую.

Факт антропологизма науки является принципиально осознанным фактом раскрытия индивидуализации человеческой сущности в смысле утверждения ее в качестве космического фактора, космического элемента научной методологии. Но поскольку, как об этом уже говорилось выше, проходят два параллельных, воедино связанных и противоположно направленных процесса (освобождение предметов от сознания и освобождение сознания от предметов), два таких же противоположно направленных и взаимосвязанных процесса имеют место и в отношении проблемы, которую мы назвали проблемой самореализации или антропоморфизации. В парадоксальной форме это звучало бы так: наряду с антропоморфизацией научного мышления происходит одновременная абсолютная деантропоморфизация наших представлений о мире.

В основе этих двух противоположно направленных процессов лежит осознание включенности человека в созерцаемый им спектакль мира. Поэтому, с одной стороны, происходит постоянная серия никогда не завершающихся, деантропоморфических революций, а с другой стороны, в силу действия того же механизма, происходит постоянное возвращение человека к «природе человеческого» и космизация ее в разных формах. Нам кажется, что на этом уровне (так же как и на всяком другом) наблюдается то, что мы обозначаем словом «дуализм». Происходит отказ от зависимости понимания человеком чего-то от его способности изобразить это понимаемое им нечто. И чем же тогда отличается наука XX века от предшествующей науки? — Только тем, что в науке XX века мы понимаем то, чего мы не можем себе вообразить!

Кант всегда говорил о том, что вообще процесс понимания даже самого абстрактного все равно есть процесс самого конкретного воображения. И для него же воображение и созерцание были совершенно неразрывно связанными вещами. Нельзя мысленно созерцать, не воображая. Как Будда, так и Сократ, хотя и в разных терминах, полагали созерцание процедурой переработки и обработки акта воображения (т.е. определенно имажинативная проработка является не только фундаментом, но и процессом, непрерывно сопутствующим любому созерцательному процессу в любой его точке). Поэтому Кант и вводил то, что он называл «трансцендентальным воображением». Так вот, в современной квантовой физике мы имеем дело с ситуацией, где мы не можем вообразить, ибо происходящее событие несоизмеримо с тем, что мы можем на себе понять. Говоря иными словами, оно несоизмеримо с моделями, в которых мы изображаем нашу собственную активность. Ведь одним из главных достижений философии классического периода было понимание того, что мы понимаем мир через себя и что естествознание

в действительности есть «естествоузнавание», как познание самих себя не в своем естестве.

Кант даже прямо говорил, что мы познаем категории и через них познаем мир, а не то, что мы категориями познаем мир. Кажется, в «Критике чистого разума», в разделе о диалектике, он говорит, что мы на себе познаем что-то и через это познаем не наше естество, познаем природу. В распоряжении человека не оказалось больше таких моделей (а они есть основа воображения), через которые он мог бы «постигать», скажем, процесс трансмутации элементарных частиц с обычной возможностью их развертки в формах пространства и времени (но не в объективных формах пространства и времени, а в тех формах пространства и времени, которые присущи развертыванию самого человеческого действия, — потому что Кант в действительности изучал под видом априорных форм пространства и времени не пространство и время предмета, а пространство и время активности познающего субъекта, конструкции или, если угодно, созерцательной индивидуации им познаваемых объектов).

Классическая физика отделяла наблюдение от инструмента наблюдения и зачисляла инструмент наблюдения в ту же категорию, что и наблюдаемый мир. Грубо говоря, в классической физике было две категории объектов: инструмент наблюдения плюс наблюдаемые физические процессы и вторая категория — сам процесс наблюдения, полностью выключенный из первой. В новейшей физике здесь происходит (см. проблему «влияние наблюдения» и т.п.) антропоморфизация в смысле возвращения сознания к человеческому положению (в смысле французского выражения: «*condition humaine*»). На противоположном полюсе это «очеловечение» того, что прежде некритически полагалось универсальным и абсолютно происходящим в мире, оказывается условием и базой (например, в теоретической, а не описательной части языка неклассической физики) устранения из картины мира некоторых антро-

поморфических ограничений, связанных с тем психологическим фактом, что человеческое воображение есть именно человеческое воображение и никаким другим быть не может.

Если теперь мы вернемся к пониманию знаковых систем (потому что, опять-таки, взгляд людей на язык и сам язык как знаковая система прошли сходную эволюцию), то сейчас знаковая система предстает нам как некоторый универсальный фактор, который почти упраздняет внутреннее субъектно-объектное членение. То есть, по сути дела, мы имеем постоянно такую ситуацию, где решительно безразлично, «наблюдаю ли я знаковую систему, или она наблюдает меня (т. е. функционирую ли я внутри нее)». Но нам совершенно очевидно, что это две принципиально разные ситуации.

По существу, всякий язык, о котором может идти речь, сейчас сознательно рассматривается как способ общения человека с человеком на базе некоторых первичных натуралистических предпосылок, в то время как с точки зрения содержательности сознания язык обнаруживает себя в качестве способности, присущей человеку лишь постольку, поскольку его психика оказалась определенным образом включенной в структуру сознания и переживающей состояния сознания. Очевидно (хотя это и недоказуемо, как все относящееся к первичным предпосылкам сознания), что дихотомизм знака и обозначаемого или, вернее, дуализм языка и жизни не есть что-то специфически человеческое, а есть что-то сугубо объективно фактическое, которое ждет своего понимания как такового, а не освоения как нового, неосвоенного инструмента или продукта человеческой деятельности. Что же касается коммуникации, то она в отношении к человеческому языку оказывается лишь случаем его употребления (или поводом для его конкретной генерации — что одно и то же). Об очень многих фактах можно утверждать, что они суть факты язы-

ка или, по крайней мере, что они имеют отношение к языку. Относительно других фактов это отрицается. Однако оказывается, что сила отрицания во втором случае будет всегда больше, чем сила утверждения в первом.

Совершенно очевидно, что шорох листьев в лесу может и не вызывать к жизни утверждения о том, что это — звуки языка, на котором природа говорит с человеком. Это же утверждение может быть принято как метафора, но огромное количество фактов подобного рода будет воспринято не как метафора. Равным образом радиоволны определенной частоты, поступающие из космоса, масса неосознанных событий стихийного характера или мимики и жестикуляции человека будут восприниматься как симптомы поведения на коммуникативных уровнях, равные феномену языка. Но такое восприятие в принципе есть ошибка, ибо оно основано на убеждении, что где-то, у кого-то, когда-то возможен язык только как коммуникация, т.е. язык минус интерпретация и рефлексия, — иначе говоря, что возможен чисто психический язык, существующий без переживания психикой состояний сознания и без ее нахождения в структурах сознания. [Это примерно то же самое, что делает Леви-Стросс применительно к анализу мифов; здесь фактически собственный способ освоения чего-то в виде интеллигибельных для европейца знаков «расписывается» как описание собственной коммуникативной и классификационной жизни мифов.]

Анализ такого рода спекуляций показывает, что та же ошибка, которая совершается в «низовом» направлении (т.е. обнаружение «языка» в фактах и событиях вне сознательной жизни), совершается и в направлении «вверх», в отношении фактов и событий «надпсихической жизни» сознания. Ибо когда мы говорим «язык жестов», «язык этикета», «язык культуры», то выражаемся с точки зрения метафизики не совсем точно. Но

когда мы говорим «язык символов», то мы просто валяем дурака¹.

О чем это говорит? С нашей точки зрения, это говорит прежде всего о нашем невыходе из языка в работе над языком. Понимание определенных содержательностей, связанных со структурами сознания, исторически было для философии первично. И у Будды, и у Сократа, и у Пифагора «память» выступала как нечто равное или почти равное сознанию, потому что она была символом вечной сознательной жизни. Символом, обозначающим (в своей натурности, а не в собственно сознательном значении) то, как индивидуальная психика «вплывает» в сознание и «выплывает» из него. Символом, обозначающим, если говорить более точно, динамику индивидуального психического механизма в отношении сознания. Символом, на уровне конкретного, практического созерцания снимающим дуализм «психика — сознание».

В контексте современного позитивного знания память не символ, а эпифеномен, который в смысле абсолютной универсализации языка действует как механизм актуализации любого опыта в языке. Именно непонимание относительности языка (т. е. его отношения к сознанию) приводит к тому, что вся жизнь превращается в язык, или наоборот — язык отождествляется с жизнью. То есть мы могли бы провиденциально заключить, что, выходя из псевдоструктуры сознания, условно именуемой «дуализмом языка и жизни», мы окажемся перед метафизической альтернативой «чистого» (или «голового») сознания и жизни. И это не будет заблуждением, потому что вообще онтология сознания, в отличие от чисто логического и психологического подходов, находит в заблуждении просто непонимание того, где ты находишься сейчас в отношении сознания. Уже сама наша постановка вопроса свидетельствует

¹ В то время как выражение «символический аппарат» для нас имеет вполне реальный (а не метафорический) смысл.

о том, что современная культура с ее ценностями начинает выходить из непонимания, связанного с ее пребыванием в псевдоструктуре «язык — жизнь».

Это можно рассматривать в относительном смысле, как возможную реакцию самой культуры на ее собственные механизмы, такие как тексты, средства массовой коммуникации и т. д. Но это одновременно и попытка занять «метафизическую» позицию в пространстве, которое все «занято языком», и поэтому приходится все время напоминать, что жизнь есть язык, вернее — язык есть жизнь, жить с сознанием того, что жизнь есть язык, таким образом принося в жертву абсолютный романтический (или естественно-научный) идеал жизни сциентистскому идеалу языка.

Как побочные следствия универсализации языка появляются новые культурные категории, маскирующие эту универсализацию, т. е. маскирующие отстранение человека от индивидуальной культуры сознания. Мимоходом следует заметить: такой структуры сознания, которая была бы жизнью, или такой структуры сознания, которая была бы языком, нет. Поэтому, в связи с этим, и появляются новые, как бы универсальные категории, которые вбирают в себя практику осознания жизни как языка.

Возьмем такой термин, как «идеология» (в его французском научном употреблении). Как научная (семиотическая, мифологическая, антропологическая) категория, он выступает в качестве «универсального» заменителя почти любого понятия, имеющего объективно-духовное содержание. Самый элементарный анализ этой категории показывает, что ее единственное содержание — это отношения людей друг с другом и с вещами. Более обще, она имеет в виду соотношение вещей. В ней выражена специфическая интериоризация знаковости мира и одновременно признание того чисто логического (в смысле феноменологии) факта жизни, что человек, уйдя из определенных ситуаций сознания и придя в «ничто» языка, не может возмес-

тить эту потерю на почве психологии. Отсюда появление таких подчеркнуто «заместительных», вернее, апсихологических и аметафизических (антипсихологических и антиметафизических) терминов, как, скажем, «идеология» или «семиотика».

Но вернемся к современному семиотическому пониманию термина «идеология». Именно в качестве инструмента «схватывания отношения» она полностью отбрасывает всякое индивидуальное содержание. Более того, сам факт семиотического использования этого термина показывает, что, когда есть идеология, нет индивидуального содержания. Учение Сократа о любви неидеологично, ибо так он помнил свое прежнее неразделенное бытие в сознании. Наконец, поведение Сократа, когда он выпил цикуту, неидеологично, ибо, не будучи знаком отрицания им афинского порядка и не будучи знаком его подчинения этому порядку, оно было фактом порядка его сознательной жизни. Но идеология все превращает в «знак отношений», ибо она считает, что всякий знак уже интериоризирован, подобно тому как семиотика считает, что весь мир уже означен.

Всякий раз, когда мы имеем дело с вторичной символикой, она может нами описываться как уже готовое функционирующее устройство, могущее быть более или менее произвольно идеологически интерпретированным.

Анализ функций символического аппарата показывает, что мир символов служит тем местом, где возможно одновременное аналитическое изучение самых различных идеологических элементов данной культуры. При таком подходе семиотическая методика должна по необходимости сочетаться с психологическим подходом в самом общем смысле этого слова. Некоторые «имеющие глобальное содержание» конкретные тексты западно-европейской культуры можно рассматривать как конечный результат специфически языковых и идеологических трансформаций некоего первичного «созна-

тельного» содержания, о котором мы и говорим, что оно первично (т.е. на уровне структуры сознания) символизируется.

Некоторые философы использовали в своих системах, кроме вторичной «философской символики», такие символы, которые восходят к структуре «неэмпирического сознательного бытия». Как Платон, так и Кьеркегор стремились к переходу в такое бытие. Этот переход полагается у них центральным содержанием сознательной и бессознательной жизни человека. Все значимые события и факты жизни (экзистенции) описываются как символы реализации (или нереализации) этого стремления. Однако эта, казалось бы, чисто психолого-семиотическая проблема исследуется на текстах, которым может быть приписано по преимуществу идеологическое содержание, т.е. содержание, имплицитующее наличие в тексте системы идей, по отношению к которой внутренняя структура текста (в отличие от его внешней, формально-организационной структуры) выступает в качестве мифологии, философии и т.д.

При таком подходе и мифология, и философия являются по отношению к идеологии своего рода способами (или возможностями) плана выражения. [С точки зрения этого подхода многочисленные описания фольклорных текстов в современной антропологии оказываются явно недостаточными, ибо внутренняя форма этих текстов культуры далеко не всегда адекватна приписываемому им идеологическому содержанию.] И если в рамках этого подхода исследовать тексты Платона, Кьеркегора и Андерсена, то при всем их формальном различии их форма полагается адекватной имплицитной или эксплицитной идеологии их авторов (т.е. в этом смысле в идеологию включается и их психология). Система идей этих авторов текстуально выражена только через символический аппарат, т.е., пока символы не установлены и не приведены в систему как «язык», на котором «говорит» идеология, мы

решительно ничего не можем заключить о самой идеологии. Но, установив значение символов и приведя их в систему, мы не только устанавливаем их значение в смысле идей и системы идей, но и обнаруживаем, что лежит за идеями, т.е. обнаруживаем значение символов в отношении скрытой, невыраженной в экзотерическом языке действительности человеческого существования. Последняя образует внутренний глубинный план идеологии (по преимуществу непередаваемой в терминах философии). Так, семиотический анализ платоновского «Пира» показывает, что сексуальная символика Платона систематологически абсолютно параллельна религиозно-метафизической символике гностицизма¹. При переходе от античной культуры к европейской культуре Нового времени мы наблюдаем лишь новые символические трансформации при сохранении исходного сознательного содержания².

¹ И там, и там она выражает подтекстуальную, образную конструкцию человека («души»), вырванного из целостности универсума «мужчино-женщины» («Бога») и стремящегося к воссоединению в акте любви («причастия») и в бесконечном продлении себя в потомстве («бессмертия»). Но обе эти интерпретации на уровне философии идей Платона (идея формы и идея души) выступают как «экзистенциальная альтернатива культуре», т.е. половая любовь символизирует биологическую фатальность бесконечной цепи рождений, смертей и новых рождений, а любовь души к Богу — выход из мира смертей и рождений.

² В символизме Андерсена все та же идея «оторванности» индивидуального человеческого бытия от универсальной целостности бытия космического, идея, бессознательно переживаемая как «недостаточность», «дефектность» индивидуального бытия, обретает иное символическое выражение. [Андерсеновская символика может быть идеологически связана с монадологией Лейбница, у которого атомарное бытие есть онтологический принцип (как и в философии джайнизма).] У Андерсена крошечное человеческое существо символизирует не только «осколочность» индивидуального бытия, его «бездушность», «игрушечность» (как в алхимических легендах европейской алхимии, в легендах о гноме, в «кукольных» сказках Гофмана и в «Пиноккио» Коллоди), но и положительный аспект атомарности — «мобильность», «динамичность», «незаметность» и связанные с ними «неуязвимость», «вездесущность», «всепроницаемость». Таким образом, этот символ метафизически амбивалентен, он и неживой, инертный материал, и живая душа. Но в отличие от платоновской символики: андерсеновская тяго-

Как эти, так и другие такого рода соображения показывают не столько универсализм применения семиотической методик, сколько возможность рассмотрения символического аппарата в качестве главного объекта рефлексии над идеологическими содержаниями всякой культуры.

В самой же философии возникает феномен, который на первый взгляд можно было бы назвать депсихологизацией. Однако при более близком рассмотрении он оказывается не депсихологизацией, а деонтологизацией. Это очень интересно в чисто историческом плане. Ведь и Пирс, и Гуссерль говорили про себя, что они не психологи. Они действительно никогда не занимались психологией субъективно, но для всякого объективного понимания они — чистые психологи. В чем же здесь дело? Дело, конечно, не в депсихологизации, а в характере деонтологизации, который слишком тесно связан с конкретным характером современной научной культуры. Когда мы говорили, что предметы и сознание «расходятся», то тем самым мы предполагали,

теет к пространственно фиксированным, более геометризированным (нежели пластическим) образам. Ее скрытое метафизическое содержание глубоко спиритуалистично: реинтеграция индивидуального сознательно-го бытия, предельное развертывание, развитие индивида всегда предвзрается его предельным «свертыванием», редукцией многих иерархических планов его бытия к одному. [Это обстоятельство подтверждается множеством фактов из наблюдений инициативных обрядов современными этнографами и антропологами.] Анализ соотношения мифологической символики Андерсена («Дюймовочка», «Снежная королева») и метафизического символизма Кьеркегора (особенно по «Дневнику Соблазнителя») показывает, что у последнего внутренние смыслы символов приобретают все более и более временной характер. У Андерсена внешние, натурно воплощенные образы символизируют времена года, соотносимые с циклами бытия — рождением, жизнью и смертью. Смерть у него конечный ориентир любого символического выражения: всякое духовное развитие у Андерсена происходит только через смерть. У Кьеркегора, на базе совершенно того же внутреннего отношения к жизни, конкретно биографические акты реальной экзистенции суть символы этапов движения индивида к абсолютной реинтегрированности. Смерть для Кьеркегора — «запланированный» ритуально-символический акт в переходе к вечности.

что на одном полюсе этого процесса развивается онтологическая сторона человеческих отношений к миру, связанная с появлением философии и науки. Но чем больше развивается онтологизм, тем больше на другом полюсе развивается психологизм.

Интересно, что появление системы психологии и вообще опыта, который можно назвать содержащим в себе представление о психологическом мире субъекта, было непосредственно связано с конкретными (историческими) онтологическими текстами, из которых явствовало, что «здесь нет психологии», «здесь не может быть психологии». Это — прямой результат онтологического сознания. Значительно позже (исторически) появляются рациональные психологические системы. И не замечательно ли, что в Европе они появляются одновременно и параллельно с выходом человека к трансцендентальному описанию онтологического (Кант) и исчезают с выходом человека из описания онтологического?

В современных философских работах можно проследить элиминацию онтологии. Как мы уже говорили, язык занимает место онтологии или онтологического поля. И интересно, что то же самое обнаруживается и в структурализме (в смысле элиминации психологической системы).