Humanitas

Вадим Розин

Семиотические исследования



Humanitas

Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты
Центра гуманитарных научно-информационных исследований
Института научной информации по общественным наукам,
Института всеобщей истории,
Института мировой литературы им. М.Горького,
Института философии
Российской академии наук,
МГУ им. М.В. Ломоносова

Вадим Розин

Семиотические исследования

Университетская книга
PerSe
Москва
2001

УДК 1/14
ББК 87
Р 64

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов, П.П. Гайденко, В.Д. Губин, Ю.Н. Давыдов,
Г.И. Зверева, А.Н. Кожановский, И.В. Кондаков, О.Ф.Кудрявцев,
Л.Т. Мильская, Л.А. Мостова, И.И. Ремезова, П.В. Соснов,
А.Л. Ястребицкая

Главный редактор и автор проекта "Humanitas" С.Я. Левит
Заместитель главного редактора И.А. Осиновская

Ответственный редактор: И.И. Ремезова
Художник: П.П. Ефремов

Розин Вадим
Р 64 Семиотические исследования. — М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2001. – 256 с. (Humanitas)

ISBN 5-9292-0023-8 (ПЕР СЭ)
ISBN 5-323-00004-X (Университетская книга)

Известный российский философ и методолог, отталкиваясь от семиотических исследований своего учителя Г.П.Щедровицкого, излагает собственные результаты многолетней работы в этой области. В отличие от других семиотиков в семиотическую теорию В.Розин включает не только учение о знаках и их типах, но оригинальные концепции схем как семиотических образований, психических реальностей, семиотических организмов (познания и искусства). На основе семиотического подхода автору удается объяснить феномен человека, некоторые особенности искусства и научного творчества, наконец, эзотерический опыт и представления.

ISBN 5-9292-0023-8
ISBN 5-323-00004-X

© С.Я.Левит, составление серии, 2001
© В. Розин, 2001
© «ПЕР СЭ», 2001
©Университетская книга, 2001

Постановка проблемы

Становление семиотики в нашей стране происходило во второй половине 60-х — первой половине 70-х годов. Именно в этот период стали выходить тартуские «Труды по знаковым системам» (75), появилось много интересных статей, посвященных проблемам семиотики, в выпусках «Новое в лингвистике», «Вопросах философии» и других научных изданиях того времени. При этом семиотические исследования велись как бы на два фронта: наряду с эмпирическими и теоретическими исследованиями различных типов знаков и знаковых систем (например, в естественных языках, математике, отдельных областях деятельности — реклама, дорожные знаки, игральные карты и т.п.) достаточно большое внимание уделялось рефлексии, в частности обсуждению предмета семиотики и особенностям семиотического подхода и метода. Для примера здесь можно вспомнить статьи И.И.Ревзина в «Вопросах философии» — «От структурной лингвистики к семиотике», Г.П.Щедровицкого и В.Н.Садовского «К характеристике основных направлений исследования знака в логике, психологии и языкознании», а также программную статью Г.П.Щедровицкого «О методе семиотического исследования знаковых систем», к которой мы будем неоднократно обращаться (см.: 59; 94; 95). Именно эти и подобные им работы заложили необходимую методологическую основу для семиотических исследований, проведение которых позволило в течение примерно двух десятилетий создать вполне современный и конкурентоспособный вариант российской семиотики. Я говорю о российском варианте не случайно: на мой взгляд, гуманитарные дисциплины (а семиотика в главном своем направлении является именно гуманитарной дисциплиной), ассимилируя все достижения западной мысли, тем не менее развиваются на своей родной интеллектуальной почве; в их облике и, главное, методологии и стиле мышления чувствуются именно российские проблемы и менталитет. Но, конечно, с этим утверждением можно не соглашаться, считая, что нет никакого варианта российской семиотики, а существует просто семиотика.

В настоящее время мы переживаем новый интерес к семиотике. Буквально за последние несколько лет вышли интересные книги, по-

священные семиотической проблематике, из которых можно назвать хотя бы увлекательное исследование Умберто Эко «Отсутствующая структура: Введение в семиологию» (1998), «История русской семиотики» Г.Поченцова (1998), «Избранные труды, т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры» нашего классика Б.А.Успенского (1994), цикл работ по семиотике русской и не только русской культуры Ю.М.Лотмана («Культура и взрыв». М., 1992; «Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX в.)». СПб., 1994). Этот интерес не случаен. Здесь налицо и попытка осмыслить «семиотический уклон» постмодернизма, и объективная необходимость разобраться в роли языка и знаковых систем, значение которых заметно возросло в настоящее время. Концепции «языковых (семиотических) игр» или «культуры как коммуникационного процесса» («Культура, — пишет У.Эко, — есть по преимуществу *коммуникация*» (100, с. 203)) представляют не только кредо постмодернистов, но отражают реальные факты современности.

Сегодня, поскольку накоплен большой объем семиотических исследований и возникла если не историческая, то, во всяком случае, временна́я перспектива (дистанция), стало возможным по-новому взглянуть на предмет семиотики, еще раз заново, в соответствии с требованиями современности обсудить методологические проблемы этой дисциплины. В качестве исходной проблемы, с которой я хотел бы начать анализ, может быть взята дилемма, сформулированная еще в середине 60-х годов Г.П.Щедровицким: будет ли семиотика развиваться только как приложение и продолжение других теоретических дисциплин — логики, психологии, языкознания, культурологии и пр. — или же она, наконец, станет самостоятельной наукой. «Какой бы подход, — пишет Г.Щедровицкий, — мы сейчас ни взяли — логический, лингвистический или психологический — в каждом семиотика мыслится как простое расширение предмета соответствующей науки, как приложение ее понятий и методов к новой области объектов. Фактически нигде не идет речь о специфических методах семиотики, об особых — и они должны быть новыми — процедурах выделения и описания ее предмета... Поэтому можно сформулировать более общий тезис: основная задача семиотики как теории знаковых систем, если она хочет быть особой наукой, а не другим названием расширенной лингвистики, расширенной логики или психологии, состоит в объединении тех представлений о знаках и знаковых системах, которые выработаны к настоящему времени в психологии, логике, языкознании и других дисциплинах; семиотика будет иметь право на существование в качестве самостоятельной науки, если будет решать эту, ставшую уже насущной, задачу» (95, с.21, 22).

О какой науке говорит Г.Щедровицкий и почему семиотика как самостоятельная наука должна возникнуть из синтеза отдельных дисцип-

линарных семиотических представлений? Судя по всему, о е*стественной науке*, пользующейся *объективным методом*, в свете которого другие теоретические построения семиотики являются или *ложными* или *не совсем адекватными*. Действительно, возражая против «социально-психологического» подхода в семиотике, ставящего природу знака в зависимость от понимания и других психических процессов в организме человека, Г.Щедровицкий противопоставляет этому подходу «совершенно точный и объективный анализ» знаков в социуме. Кредо социально-психологического («ситуативного») подхода, пишет Г.Щедровицкий, «в резкой форме может быть сформулировано так: знаки существуют потому, что отдельные люди, индивиды сознательно используют какие-то объекты в качестве знаков; знаки не существуют объективно в социально-производственных структурах и в «культуре» социума именно как знаки; они не имеют объективных функций и значений безотносительно к психике индивидов, их пониманиям и желаниям... В исследовании знаков этот подход постоянно приводит к одному и тому же тупику. Когда заходит речь о реконструкции функций, значений, содержаний знаков и становится необходимым обращение к так называемым внеязыковым условиям и факторам, исследователям приходится апеллировать к процессам понимания, осуществляемым индивидами, к их желаниям, целям, одним словом, к сознанию и его многообразному содержанию; последнее оказывается зависимым от прошлого опыта индивидов, от их психических установок и т.п., т.е. от факторов, пока совершенно не поддающихся точному научному учету. Именно поэтому все ходы в этом направлении и заводили в тупик. Возможен, однако, совершенно точный и объективный анализ содержания и значений языковых выражений, не связанный с описанием психических процессов и сознания индивидов» (95, с.27—28).

Этот «точный и объективный анализ», — конечно, же естественнонаучный анализ, и здесь Г.Щедровицкий вполне последователен, поскольку именно естественные науки он считал образцом и идеалом. «Щедровитянскую программу» построение семиотики интересно сравнить с программой построения психологии, выдвинутой Л.С.Выготским в конце 20-х годов. В тот период в психологии вопрос тоже стоял ребром (во всяком случае, так формулирует ситуацию Выготский): или много психологий на разные вкусы, или одна естественнонаучная, «общая», но зато правильная психология. «Психотехника, — пишет Выготский, — поэтому не может колебаться в выборе той психологии, которая ей нужна (даже если ее разрабатывают последовательные идеалисты), она имеет дело исключительно с каузальной психологией, объективной; некаузальная психология не играет никакой роли для психотехники... Мы исходили из того, что единственная психология, в которой нуждается психотехника, должна быть описательно-объяснительной наукой. Мы

можем теперь прибавить, что эта психология, кроме того, есть наука эмпирическая, сравнительная, наука, пользующаяся данными физиологии, и, наконец, экспериментальная наука» (20, с.390).

Задачу синтеза отдельных психологических теорий, школ и направлений (фрейдизм, бихевиоризм, рефлексология, гештальттерапия и т.д.) Выготский решает в том же естественнонаучном ключе. Он предлагает объединить эти частные психологические теории под флагом «общей психологии», которая будет выступать в роли своеобразной «философии психологии» (20, с.310). При этом Выготский полемизирует с Бинсвангером, который предлагал объединить (синтезировать) частные психологические теории на методологической основе. «Общая психология, — пишет Выготский, — следовательно, определяется Бинсвангером как критическое осмысление основных понятий психологии, кратко — как «критика психологии». Она есть ветвь общей методологии... Это рассуждение, сделанное на основе формально-логических предпосылок, верно только наполовину. Верно, что общая наука есть учение о последних основах, общих принципах и проблемах данной области знания и что, следовательно, ее предмет, способ исследования, критерии, задачи иные, чем у специальных дисциплин. Но неверно, будто она есть только часть логики, только логическая дисциплина, что общая биология — уже не биологическая дисциплина, а логическая, что общая психология перестает быть психологией... даже самому отвлеченному, последнему понятию соответствует какая-то черта действительности» (20, с.310,312). И понятно, почему Л.С.Выготский возражает Бинсвангеру: с точки зрения естественнонаучного идеала синтез отдельных научных теорий осуществляет не методология, а «основания науки», т.е. дисциплина предметная, естественнонаучная, однако более общего (точнее, самого общего) порядка. Вероятно, именно этот вариант синтеза психологических знаний и предметов реализовал А.Н.Леонтьев, построив психологическую науку на основе представлений о деятельности. Деятельность в концепции Леонтьева — это и есть как раз та самая идея и объяснительный принцип, которым все еще соответствует «психологическая черта действительности».

По сути Г.Щедровицкий, кстати, высоко ценивший идеи Выготского и, по его собственному признанию, заимствовавший у последнего идею знака, пытается создать «общую семиотику», объединив и переработав на естественнонаучной основе главные семиотические идеи, сформулированные в разных направлениях семиотики. При этом подобное объединение, считает Г.Щедровицкий, тоже должно происходить с опорой на истинную семиотическую идею (именно ей, вероятно, соответствует «самая обобщенная семиотическая черта действительности»), которая и позволит создать семиотическую теорию, снимающую все остальные, правда, не в смысле знания, а в смысле описания разных сторон изучаемого объекта. Во всех существующих направлениях семиоти-

ки, пишет Г.Щедровицкий, «не было схвачено какое-то *объективное* свойство знаков, которое по сути дела является *самым главным*; оно объединяет другие уже выделенные стороны и задает их место в системе целого. Поэтому, чтобы построить новую модель знака, нужно прежде всего выяснить это свойство». А чуть выше он поясняет: «Объединение логических, лингвистических и психологических представлений о знаке и знаковых системах не может основываться на сведéнии одних представлений к другим, так как среди них нет главного; оно не может быть также механическим соединением их, ибо перечисленные представления являются не частями одного целого, а различными «проекциями» объекта, снятыми как бы под различными углами зрения. Чтобы осуществить синтез подобных проекций, надо построить совершенно новую модель знака и знаковых систем, которая выступила бы по отношению ко всем предшествующим представлениям как сам объект, с которого они «сняты» как проекции... отнесение всех существующих представлений к одной модели будет выступать как способ опосредствованного связывания их друг с другом. То, что раньше было просто набором разных изолированных представлений, теперь выступит как сложная иерархическая система» (95, с.22-23). Относительно связи общей психологии с отдельными психологическими направлениями Выготский пишет следующее: единство отдельных психологических предметов и дисциплин в общей психологии «достигается путем подчинения, господства, путем отказа отдельных дисциплин от суверенитета в пользу одной общей науки. Внутри нового целого образуется не сосуществование отдельных дисциплин, но их иерархическая система, имеющая главный и вторичные центры, как Солнечная система. Итак, это единство определяет роль, смысл, значение каждой отдельной области, т.е. определяет не только содержание, но и способ объяснения, главнейшее обобщение, которое в развитии науки станет со временем объяснительным принципом» (20, с.300). Не правда ли, похоже?

Постановку проблемы Г.Щедровицким интересно сравнить с тем, как обсуждает Умберто Эко проблему определения семиотики. Дело в том, что идею семиотики, как известно, высказал Ф. де Соссюр, но новую дисциплину он предлагал называть не семиотикой, а семиологией. Можно вообразить, писал он, «*науку, изучающую функционирование знаков в общественной жизни*... назовем ее семиологией (от греческого $\sigma\eta\mu\epsilon\grave{\iota}\grave{o}\nu$ — знак). Эта наука могла бы рассказать нам, что такое знаки и какие законы ими управляют... Лингвистика только часть этой общей науки, законы открытые семиологией, будут приложимы к лингвистике, и таким образом лингвистика обретет свое вполне определенное место в ряду человеческих деяний». Но Барт, говорит Эко, «перевернул соссюровское определение, трактуя семиологию как некую транслингвистику, которая изучает знаковые системы как сводимые к законам языка. В связи с этим

считается, что тот, кто стремится изучать знаковые системы независимо от лингвистики (как мы в этой книге), должен называться семиотиком» (100, с.385,386). Эко предлагает вернуться к первоначальному смыслу термина Ф. де Соссюра. «Мы, — пишет он, — будем именовать *«семиологией» общую теорию исследования феноменов коммуникации, рассматриваемых как построение сообщений на основе конвенциональных кодов, или знаковых систем; и мы будем именовать «семиотиками»* отдельные системы знаков в той мере, в которой они отдельны и, стало быть, формализованны (выделены в качестве таковых или поддаются формализации, внезапно появляясь там, где о кодах и не помышляли)» (100, с.386).

Однако что имеет в виду Эко, говоря о коммуникации? С одной стороны, коммуникация в трактовке Эко — это схема, на основе которой осмысляется именно семиотически понятый язык. Об этом свидетельствует исходное определение «коммуникативной модели», которая задает известную структуру, содержащую такие основные элементы, как «отправитель», «адресат», «сообщение», «код» (100, с. 35—77). С другой — коммуникация как-то связана с практиками и культурой. Заканчивая свою книгу, Эко пишет следующее: «Коммуникация охватывает всю сферу практической деятельности в том смысле, что сама практика — это глобальная коммуникация, утверждающая культуру и, стало быть, общественные отношения» (100, с.416). Означает ли сказанное, что практика — это исключительно коммуникация? Если да, то с этим трудно согласиться. Если нет, то не получается ли опять, что коммуникация — это именно языковой аспект действительности? Тогда вариант семиотики Эко представляет собой лишь экспансию существующих предметов, в данном случае лингвистики, искусствознания и теории массовой коммуникации на новые предметные области.

Следующая проблема касается критериев строгости семиотических понятий. Многие авторы отмечают разночтения и несовпадения основных понятий семиотики (знака, значения, смысла, символа и др.), что особенно становится очевидным при сравнении разных направлений семиотики. «Следует заметить, — пишет Е.Черневич, — что терминологический разнобой, существующий в семиотической литературе, в значительной степени затрудняет ее изучение. Часто одни и те же или близкие по смыслу понятия обозначаются различно, Например, синонимично употребляются такие последовательности слов:

— выражение, знак, обозначающее, означающее, имя;

— обозначаемое, денотат, предмет, объект, вещь;

— означаемое, десигнат, сигнификат, концепт, или понятие денотата, смысл имени, или знака, значение знака;

— отношение обозначения, денотации, именования, номинации;

— отношение означения, выражения, десигнации, сигнификации.

Столь большое различие в словоупотреблении отражает тот факт, что термины в свое время вводили в оборот логики и лингвисты при исследовании совершенно различных научных проблем» (91, с.35).

Еще один пример — отношение к традиционному пониманию знака, которое представлено в монографии В.Канке. «Существует, — пишет он, — целый ворох так называемых «простых» определений знака. Все они строятся по схеме средневековых схоластов, гласящей «Alquid stat pro aliquo»: Нечто стоит вместо другого.

замещает
представляет
Если **А** несет информацию о **В**, то **А** — знак **В**, а **В** есть значение
указывает на
репрезентирует
знака **А**... Несмотря на то что стандартное определение знака не является ошибочным, оно тем не менее обладает несомненными слабостями. Дело в том, что оно никак не учитывает роль актанта, человека интерпретирующего и действующего. Кроме значения знак еще имеет смысл, а он вырабатывается интерпретатором» (32, с.10).

Не могу удержаться и не отметить, что и Выготский начинает критический анализ психологии как раз с проблемы разнобоя в трактовке ее понятий. Так, он полностью соглашается с тезисом Н.Н.Ланге: «Отсутствие общепризнанной системы науки. Каждое изложение психологии у виднейших авторов построено по совершенно иной системе. Все основные понятия и категории толкуются по-разному. Кризис касается самых основ науки» (20, с.373).

Но споры идут и по поводу отдельных фундаментальных понятий семиотики, например, понимания термина «иконический знак». Классификацию знаков на «знаки-иконы», «знаки-индексы», «знаки-символы», как известно, ввел Ч.Пирс, исходя из трактовки отношений между знаками и замещаемыми ими объектами. «Отображение (Darstellung), — по Пирсу, — есть либо похожесть, указатель, либо символ» (32, с.14). Иконический знак Пирс определяет как знак, сходный с объектом, к которому он относится. Ч.Моррис, уделивший изучению иконических знаков много внимания, выражается более осторожно: это знак, который несет в себе некоторые свойства представляемого предмета, или, точнее, «обладает свойствами собственных денотатов». «Не будем забывать о том, — писал Моррис, — что иконический знак только в некоторых своих аспектах подобен тому, что он означает. И стало быть, иконичность — вопрос степени» (100, с.124,125). Интерес к изучению иконических знаков понятен: к ним относятся изображения и многие фигуративные произведения искусства. Однако определения и разъяснения Пирса и Морриса не устраивают многих семиотиков.

Например, В.А.Канке пишет следующее. «С одной стороны, икона вроде бы существует сама по себе и не соотносится со своим рефе-

рентом. С другой стороны, она похожа на него, следовательно, между ними есть соответствие. Но если икона существует сама по себе, она не является знаком... Опять же очевидно, что если выявлена похожесть двух объектов, то здесь не обошлось без интерпретации и, следовательно, символизации. Наконец, во многих случаях иконы являются результатами наличия связи между объектами. Сравните со сказанным путь получения фотографии... понятие о знаках-иконах не выдерживает критического рассмотрения. Иконы не являются самостоятельным (наряду с индексами и символами) классом знаков. То, что обычно называется иконой, в одном случае фактически является индексом, в другом случае — символом» (32, с.15). И для Эко понятие иконического знака является проблемой и вызовом для семиологии. Главный вопрос семиологии визуальных коммуникаций, пишет Эко, «заключается в том, чтобы уразуметь, как получается так, что не имеющий ни одного общего материального элемента с вещами графический и фотографический знак может быть сходным с вещами, оказаться похожим на вещи» (100, с.127). Впрочем, нужно заметить, что подобный же вопрос можно задать относительно любых типов знаков: каким образом, например, произвольная линия, фото или слово могут отсылать нас к вещам и состояниям, не имеющим с последними ничего общего? И не более ли осмысленно действуют совсем маленькие дети или аборигены, когда они отказываются видеть (реально не видят) в рисунке и фото изображаемый предмет? Конечно, Эко разрешает поставленную им самим проблему, но становится ли от этого понятнее, что такое иконический знак? «Итак, — пишет он, — иконический знак представляет собой модель отношений между графическими феноменами, изоморфную той модели перцептивных отношений, которую мы выстраиваем, когда узнаем или припоминаем какой-то объект. Если иконический знак и обладает общими с чем-то свойствами, то не с объектом, а со структурой его восприятия» (100, с.135). Это определение вызывает массу вопросов, например, стало ли нам понятнее от замены «сходства» на «изоморфизм», почему семиотические понятия Эко заменяет математическими и психологическими (остаемся ли мы в этом случае в семиотике?), не впадаем ли мы тогда в психологизм и субъективизм (мало ли какое восприятие у того или иного человека) и пр.?

Еще одна проблема — проведение демаркации между семиотикой и «символистикой», четкое различение знака и символа. Если одни исследователи вслед за Э.Кассирером, автором учения о «символических формах», рассматривают семиотику фактически как раздел символистики, то другие, напротив, включают последнюю в семиотику. Характерна в связи с этим оценка В.Канке, данная Кассиреру. «Во избежание возможных недоразумений, — пишет Канке, — отметим, что характеристика Кассирера в качестве семиотика страдает извес-

тной двусмысленностью. Кассирер прежде всего символист и уже постольку также и семиотик, ибо всякий символист (в силу того, что символ — категория семиотики) — семиотик» (32, с.35).

Проблема здесь, собственно, в том, что, с одной стороны, действительно символ — это один из видов знака, но с другой — редуцировать символы к семиотическим категориям не удается. Например, символ креста имеет столь широкую область смыслового содержания, что сведение его к простому знаку явно будет операцией, элиминирующей и обедняющей значительную часть этого содержания.

Весьма серьезной является проблема оснований семиотики. Понятно, что в каждом направлении семиотики в качестве одного из оснований выступают соответствующие родственные дисциплины — логика, языкознание, психология, культурология и т.п. В качестве другого основания, как правило, выступают отрефлексированные построения, связывающие семиотику с более общими дисциплинами. Например, рефлексируя основания своего варианта семиотики, Г.Щедровицкий вышел на «теорию деятельности», согласно которой природа деятельности объясняет происхождение, функционирование и развитие знаков. В процедуру обоснования семиотики Г.Щедровицкий вводит понятие знака как «средства связи», восполняющего разрыв «производственных единиц» социума, причем все элементы этого постороения истолковываются как деятельность. «Нетрудно заметить, — пишет Г.Щедровицкий, — что при том задании и истолковании моделей, какое у нас было, всякий разрыв в структуре введенных единиц является разрывом в деятельности. Начиная с первой модели производственной единицы деятельность была у нас тем, что связывало все элементы (включая и людей) в единое целое и задавало все отношения и связи между ними. Во второй модели появились специальные средства связи (прежде всего знаки. — *В.Р.*), и поэтому может показаться, что теперь именно они объединяют части производственной деятельности в одно целое. Но такое представление будет неправильным. Появление специальных средств связи происходит одновременно с появлением новых видов деятельности, направленных на них, и именно эта новая деятельность является той «конечной» силой, которая связывает все элементы, старые и новые, в единую структуру... Последовательно задавая различные виды разрывов в структурах моделей, мы будем получать различные виды связей и средств связи, восстанавливающих целостность исходной структуры. Все элементы моделей, введенные таким образом, мы будем называть *семиотическими*» (95, с.35—36).

Обосновав семиотический подход, Г.Щедровицкий, как дальше показала история «Московского методологического кружка» (кратко — ММК), перестал заниматься семиотическими исследованиями; он полностью переключился на построение теории деятельности. Этот случай типичен. Обоснование семиотики нередко выливается в

создание других, более общих дисциплин, в рамках которых интерес к самой семиотике, как правило, падает. Помимо этой проблемы возникает вопрос о возможности общих оснований для всех направлений семиотики (по мнению Г.Щедровицкого теория деятельности и является таким основанием; но вряд ли с этим согласились бы другие представители семиотики).

Другой способ решения проблемы оснований семиотики предлагает Эко. Его решение можно назвать диалектическим. С одной стороны, Эко признает, что анализировать знаковые системы можно только на основе выделения «универсалий коммуникации», например, «константных механизмов мышления» или «культуры как коммуникации». С другой — он считает, что существует «поступательное движение семиозиса», определяемое изменяющимися обстоятельствами и идеологией, и оно непрестанно перестраивает знаковые системы. Но это поступательное движение семиозиса сочетается с неизменностью ментальных структур.«На этом утопическом представлении о *неизменности человеческого ума,* — пишет Эко, — держатся семиотические представления о *постоянстве коммуникации.* Но эти общие исследовательские установки не должны отвлекать внимание от еще одной сопутствующей задачи: постоянно следить за изменением форм коммуникации, перестройкой кодов, рождением идеологий... Действительно, две темы являются сквозными для всей нашей книги:

а) с одной стороны, призыв к описанию отдельных семиотик как закрытых, строго структурированных систем, рассматриваемых в синхронном срезе;

б) с другой стороны, предложение коммуникативной модели «открытого» процесса, в котором сообщение меняется по мере того, как меняются коды, а использование тех или иных кодов диктуется идеологией и обстоятельствами, при этом вся знаковая система непрестанно перестраивается как *поступательное движение семиозиса*» (100, с.114, 411).

Здесь мы видим скорее методологическое, чем онтологическое решение проблемы оснований семиотики. Эко не отвечает на вопрос, что существует «на самом деле» (как, скажем, Г.Щедровицкий — *деятельность*). Он говорит: у меня такой метод анализа знаковых систем: сначала я постулирую их как замкнутые (в синхронном срезе), а затем размыкаю, помещая в контекст новых идеологий и меняющихся обстоятельств (т.е. рассматриваю диахронически). Как первое связано со вторым, Эко, подобно Ф. де Соссюру, на теоретическом уровне не отвечает. В этом смысле он и не отвечает на вопрос о том, что же существует на самом деле. В этом же смысле предельное понятие его семиотического анализа — *культура как коммуникация* — тоже скорее метод, чем объект (реальность).

Глава 1

Семиотический подход и наука

Каким же образом сегодня можно оценить программу Г.П.Щедровицкого, в реализации которой в 60-е годы участвовал и я. Эта оценка, вероятно, включает в себя обсуждение сущности семиотического подхода, в частности, задач, которые он призван решать. Большинство авторов, пишущих о семиотике, думают, что эти задачи очевидны и что сам материал показывает их характер. Например, в работе В.А.Канке «Семиотическая философия» мы читаем: «Итак, получен определенный список категорий философии как семиотики... что позволяет любую из традиционных философских категорий переформулировать и представить в семиотическом виде... есть все основания заявить, что семиотической философии нет альтернативы» (32, с.25,39). Но спрашивается, зачем традиционные философские категории редуцировать к семиотическим? Безусловно, семиотический анализ много дает, но почему без него нельзя обойтись и в каких случаях? Очевидно, что не во всех, но точно понять, когда именно необходимы семиотические исследования, трудно, не прояснив суть семиотического подхода. В противном случае семиотический подход — по крайней мере, в осознании — нагружается несвойственными ему широкими методологическими функциями, как, например, мы это видим в содержательной во всех других отношениях работе Е.В.Черневич. «Семиотическая точка зрения на графический дизайн, — пишет она, — позволяет свести воедино многие теоретические и методические проблемы исследования и проектирования систем визуальной коммуникации» (91, с.30).

Попробуем определить отношение к программе Г.Щедровицкого. Если последний разрабатывал методологию исходя из естественнонаучного идеала, то я сторонник *гуманитарного подхода*, допускающего, кстати, в качестве своего предельного отношения и естественнонаучный подход. (М.Бахтин считал, что это предельное отношение задается, когда мы человека рассматриваем не как личность, а как специалиста; думаю, в более общем смысле — это позиция «использующего природного отношения».) С точки зрения гуманитарного подхода каждое направление семиотики имеет право

на существование, поскольку, отражает, во-первых, определенную ценностную позицию исследователя, во-вторых, — определенную позицию (возможность) в культурном пространстве. Зайти, как выражается Г.Щедровицкий, в тупик основные направления семиотики не могут. Другое дело, что не всегда можно согласиться с какими-то рефлексивными суждениями по поводу семиотики, высказываемыми авторами тех или иных направлений. Но полемика и есть полемика. Это дело нормальное.

Гуманитарная установка может быть дополнена методологическим требованием — так осмыслить семиотику, чтобы отдельные ее направления получали свое значимое место. Кроме того, необходимо понимание и признание за каждым исследователем своей точки зрения (своего варианта семиотики) как одной из возможных наряду с другими. Конечно, каждый исследователь (и я в том числе) отстаивает свою позицию и ви́дение как истину, но в качестве методолога я обязан помнить, что истина является не только мне (и мне она как раз в силу излишней пристрастности или каких-то других обстоятельств может быть и не дана), но и остальным исследователям. Тем не менее, поскольку я сам участвую в разработке семиотики, занимаясь этим делом уже много лет, и так как я признаю другие направления семиотики, то, полагаю, для нормальной научной коммуникации должен заявить свой подход и даже, если можно, указать его границы.

В связи со сказанным невозможно согласиться, что основной задачей семиотики является ее построение как самостоятельной естественной науки и что решается эта задача на основе синтеза (пусть даже при этом предполагается построение новой модели) основных представлений о знаках и знаковых системах. Щедровицкий прав, утверждая, что для построения новой модели знака нужно предварительно «рассмотреть, каким образом изучались знаки и знаковые системы до сих пор, каковы основные пробелы и недостатки в существующих подходах» (95, с.23). И он это делает, но весьма характерно — с позиций именно своего варианта семиотики. Не случайно, фиксируя «основные недостатки существующих подходов к изучению языка как знаковой системы», Г.Щедровицкий строит свою аргументацию по типу «утверждается нечто, но не то, что есть на самом деле» (как уже было отмечено, К.Бюлер, А.Гардинер, Ч.Моррис и многие другие семиотики утверждают, что «знаки существуют потому, что отдельные люди, индивиды, сознательно используют какие-то объекты в качестве знаков; знаки не существуют объективно в социально-производственных структурах и в «культуре» социума именно как знаки; они не имеют объективных функций и значений безотносительно к психике индивидов, их пониманиям и желаниям» (95, с.27)). С таким рассмотрением семиотического подхода согла-

ситься невозможно. История семиотики должна быть осмыслена не с точки зрения частной семиотической позиции, которую, скажем, я считаю истинной, а именно с методологической и генетической точек зрения.

§ 1. Семиотический подход и его варианты

Верно, что семиотика возникает в рамках отдельных, уже сложившихся теоретических дисциплин — логики, психологии, языкознания, культурологии. Однако почему, что не устраивало их представителей? Для прояснения этого вопроса обратимся к одному высказыванию нашего известного семиотика Б.А.Успенского. Он пишет, что целесообразно различать семиотику знака, которую бы он отнес к логическому направлению в семиотике, и семиотику языка, соответственно, ее можно отнести к лингвистическому направлению. В первом случае внимание исследователя «сосредоточивается на изолированном знаке, т.е. на отношении знака к значению, к другим знакам, к адресату», «во втором же случае исследователь сосредоточивает свое внимание не на отдельном знаке, но на языке как механизме передачи информации, пользующемся определенным набором элементарных знаков. Иначе говоря, в первом случае знак рассматривается в принципе безотносительно к акту коммуникации, во втором же случае знаковость, семиотичность определяется именно участием в коммуникационном процессе, т.е. предстает как производное от этого процесса. (Именно коммуникационный процесс, например, лежит в основе понятия фонемы: фонемы сами по себе не являются знаками — они не обладают самостоятельным значением, — но мы говорим о двух разных фонемах в том случае, если их смешение нарушает акт коммуникации.)» (81, с.30—31).

Чтобы лучше понять смысловое различие, на которые указывает Успенский, а именно, связанное с тем, что «семиотичность определяется участием в коммуникационном процессе», вспомним, что в «Курсе общей лингвистики» Ф. де Соссюра сформулирован тезис о том, что «язык есть система, подчиняющаяся своему собственному порядку» и эта установка вдохновляла несколько поколений исследователей. Но если лингвистика рассматривает язык «в самом себе» как замкнутую систему, то он не может быть интерпретирован как «механизм передачи информации с помощью знаков». Недаром, выступая на IX Международном конгрессе лингвистов, Р.Якобсон старался расширить трактовку понятия лингвистики с тем, чтобы включить в нее и семиотику. «Конечно, — пишет он, — наша наука рассматривает язык «в самом себе», но не только «для самого себя», а для тех, кто создает его и пользуется им, потому что язык есть орудие, а не «автар-

хическая независимость орудия» — это противоречие в терминах» (47, с.579, 580, 582, 586—587). Не менее характерен комментарий к этому высказыванию Г.Щедровицкого. «Хотя, — пишет он, — Р.Якобсон по-прежнему говорит, что лингвистика расматривает язык «в самом себе», но звучит это уже совсем не так, как раньше. И может быть, осталось не так уж много времени до того момента, когда получит широкое признание тезис, что язык, рассматриваемый вне мышления, культуры, деятельности, есть просто ничто» (95, с.26).

Вдумаемся в данную ситуацию. Если случится то, чего ожидает Г.Щедровицкий, то придется расстаться с лингвистикой, подобно тому как, начав с построения содержательно-генетической логики, Г.Щедровицкий оставил ее ради теории деятельности. Но в то же время, при решении многих задач нельзя расматривать язык (соответственно, мышление, психику и т.п.) вне коммуникации, деятельности, практики. Б.Успенский для выделения семиотического подхода в языкознании указывает на процесс коммуникации, но ничего не говорит о том, какое обстоятельство, какой поворот мысли специфицируют семиотический подход в логике. Восполним за него этот пробел и обратимся для этого к творчеству Пирса.

Чарльз Сандерс Пирс начинает на первый взгляд почти с аристотелевской трактовки мышления: «Мышление есть нить мелодии, протянутая через последовательность наших ощущений» (50, с.123). Но далее, критикуя Декарта и Канта, утверждавших, что априорное знание является очевидным и ясным, он выходит на представления, в определенном отношении более близкие к методологическим. В частности, Пирс старается показать, что ясность и истинность знания достигаются не отдельным человеком, а сообществом ученых, создающих понятия для применения их на практике. «Рассмотрите, какого рода следствия, могущие иметь практическое значение, имеет, как мы считаем, объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих следствиях и есть полное понятие об объекте» (50, с.125). В другой работе, «Закрепление верования» Пирс развивает идеи, которые можно считать теоретико-деятельностными. «Прагматизм, — пишет он, — полагает, что мышление состоит в живом, логически последовательном превращении смыслов, содержание которых — условные общие решения, — в действие» (51, с.132).

Реализуя в логике прагматический подход, Пирс вынужден обсуждать функциональный прагматический «довесок» истины. Вероятно, именно теоретическое осмысление этого довеска заставило Пирса развести понятия знания и знака и развить одно из первых семиотических учений. Действительно, например, указанная выше пирсовская типология знаков — «знаки-иконы», «знаки-индексы», «знаки-символы» — позволяет развести три основных случая существования истины в практике. В первом случае, прямо по Аристотелю, знание

описывает (характеризует) свой объект, во втором — связь знания с объектом обусловлена их физической природой (как в случае флюгера и ветра), в третьем случае связь знания с объектом опосредована различными мылительными или культурными обстоятельствами. Все эти три контекста Пирс, очевидно, пытается подвести под понятие практики. Интересно, что представители ММК проделали аналогичный путь: начав с прагматически ориентированной содержательно-генетической логики, они затем вышли к семиотике.

Итак, моя гипотеза состоит в следующем. Для решения целого ряда задач, поставленных в конце XIX и в XX столетии (прежде всего, это задачи *объяснения развития, различения разных контекстов* и *случаев употребления*), пришлось традиционные объекты изучения (мышление, язык, психику и т. д.) *включать в определенные контексты, подчинять образованиям другой природы*. Например, мышление (употребление знаний) рассматривать в контексте практического использования, язык — в процессах коммуникации, психику — в контексте обучения и развития человека. В этой ситуации семиотический подход возникает как естественный ход, позволяющий соединить традиционные предметы и объекты изучения с данными контестами и образованиями, т.е. практикой, деятельностью, коммуникацией, обучением, развитием. Кстати, некоторые из подходов, сложившихся на этой основе, претендуют на то, чтобы включить в себя все остальные. Например, деятельность в широком своем значении включает в себя разного рода практики, коммуникацию, обучение и наделяется таким фундаментальным свойством, как развитие (см.: 98). Понятие практики у Пирса включает в себя деятельность, коммуникацию, обучение.

Таким образом, семиотический подход и возникшая на его основе семиотика являются *посредниками* или *медиаторами* между традиционными теоретическими дисциплинами и новыми подходами — прагматическим, деятельностным, коммуникационным (герменевтическим). С одной стороны, семиотический подход призван удержать ряд особенностей традиционных дисциплин, прежде всего *знаниевый, языковой, эпистемологический* планы, с другой — соединить эти планы с **употреблением** (знаний, языковых выражений), **деятельностью, коммуникацией**. Данную гипотезу можно подкрепить и фактами генезиса.

Хотя рассмотрение понятия знака начинается в рамках греческой культуры, его настоящее философское обсуждение (Августин, Боэций и др.) относится к Средним векам. И вот почему здесь возникает необходимость вводить понятие знака. С одной стороны, приходится различать вещи как они созданы Творцом и выражены в слове (имени), с другой — их конкретные воплощения и модификации, данные сознанию человека или выраженные в произведении масте-

ра. Разбирая этот момент, С.Неретина пишет: «Вещи, сотворенные по Слову (в этом смысле слово всегда деловито и технично), не ноуменальны. Они подвижны и неустойчивы в своих значениях. Это особенно ясно при чтении Боэциевых «Комментариев» к «Категориям» Аристотеля, где его мысль почти зримо соскальзывает с идеи имени как nomen на имя как vocabulum, обнаруживая трудности для перевода: оба термина — «имя», но это разные имена. Ибо *nomen* указывает на вечный и неизменный Нус, Ум, а звучащее *vocabulum* — на дрожь изменения, если не измены, имея прямое отношение к времени (что невозможно для Аристотелева понимания имени), к глагольности. Отныне важным становится не утверждение эйдетичности имени, но его значение для человека, что самого человека непосредственно вводит в онто-теологическую систему. Земной мир, требующий умелости хотя бы ради человеческого спасения, предполагается не осколком вечности, а конкретностью, сращенностью с вечностью, обеспечивающей человеческое существование». Далее, цитируя Августина, говорящего, что если бы в человеке «умолк всякий язык, всякий знак», то последний услышал бы непосредственно Бога и узрел вечную жизнь, Неретина старается показать, что знаки в средневековом понимании обеспечивают связь мистического знания вещей (тогда они есть не образы, а сами предметы) с обычным человеческим знанием вещей. Она пишет: «И еще более строго выраженная эта же мысль (Августина): в огромном вместилище памяти «находятся все сведения, полученные при изучении свободных искусств, и еще не забытые; они словно засунуты куда-то внутрь, в какое-то место, которое не является местом: я несу в себе не образы их, а сами предметы». Обнаружить точку преображения рационального знания в мистическое (от образов или знаков предметов к самим предметам, от образа или знаков Бога к самому Богу) и помогает та самая техника, или умение ума силою вопрошания души» (45, с. 205-207).

Я бы прокомментировал этот текст следующим образом. Именно понимание вещей, как сотворенных Творцом по Слову, и одновременно данных человеку во множестве конкретных воплощений, в сознании и техническом произведении, заставляет Августина вводить понятие знака как медиатора и связи слова (имени) и вещи, абсолютного значения и конкретного смысла. С одной стороны, понятие знака позволяет схватить, осмыслить акт творения вещи по Слову (в дальнейшем — любой акт создания, начиная от ремесленной деятельности, кончая проектированием и инженерией), с другой — акт понимания и употребления вещи (в дальнейшем — коммуникацию и практическое использование). В понятии «знак» мысль получает возможность *приписывать слову саму вещь* (поскольку Творцом и в Творце она создана именно по Слову) и

одновременно *указать на человеческий контекст* (т.е., ка́к вещь нужно понимать, ка́к она используется). В этом плане семиотический подход включает две важные практики — **создания вещей с помощью знаков** (любых вещей и предметов, включая идеальные) и **различения «семиотической нормы»** (значения, денотата, предмета) и **ее конкретной реализации** (смысла, концепта).

Нетрудно сообразить, что поскольку семиотика строится на основе разных традиционных дисциплин и по-разному в смысле выбора новых подходов, а также способов перехода от традиционных теоретических дисциплин к этим подходам, то и вариантов семиотики должно быть несколько, что мы и наблюдаем в реальности. Предложенные здесь представления позволяют по-новому осмыслить задачи семиотики.

Во-первых, семиотические исследования должны восполнить традиционные (логические, лингвистические, психологические, социологические и т. д.) в области новых задач, которые были поставлены временем, но на которые эти дисциплины при их создании не были ориентированы (конечно, при условии, что ресурсы этих традиционных дисциплин пока не исчерпаны). Например, соглашаясь, что имманентное изучение языка за последние 40 лет кое-что дало, Г.Щедровицкий перечисляет новые задачи, которые, с его точки зрения, на основе этого подхода решены быть не могут: «1) о соотношении «языка» и «речи» (в соссюровском смысле); 2) о соотношении социального и индивидуального в них; 3) о законах развития «речи-языка» (95, с.24). Вряд ли эти задачи, особенно вторую и третью, взялись бы решать лингвисты традиционной ориентации, но Л.Ельмслев или Р.Якобсон их уже будут, во всяком случае, обсуждать.

Во-вторых, семиотические исследования должны очертить области, в которых необходимо менять контексты и соответственно логику изучения, говоря иначе — включать традиционные объекты изучения в принципиально новые образования. Именно поэтому *одна из основных задач семиотики — построение классификаций (типологий) знаков и знаковых систем.* Каждый такой класс (тип) задает свой особый случай связи традиционного объекта изучения с выбранным контекстом (образованием).

Наконец, в-третьих, важная задача семиотического исследования — проведение собственно семиотического объяснения. Его особенностью является перенос объяснения и оснований в область «жизни знаков». Для семиотиков бытие знаков является более ясным, чем существование других объектов и предметов, которые поэтому нуждаются в семиотическом прояснении. Понятно, что другие «дисциплинарии» с этим вряд ли согласятся, у них свои критерии ясности.

Если мы теперь с этой точки зрения посмотрим на разные направления семиотики, то сможем их охарактеризовать по-новому, найдя им достойное место в общем процессе семиотического познания. Например, Пирс шел от традиционной логики и изучения мышления, а в качестве нового подхода формировал представление о практике. Г.Щедровицкий отталкивался не только от изучения мышления, но и от содержательной логики, психологии и педагогики; новый подход у него задавался идеями деятельности, обучения и развития. Ф. де Соссюр шел от языкознания, а новый подход задавался идеей коммуникации. В.Канке стартовал от традиционной философии в направлении ряда современных философских идей — значения языка, практики, понимания и ряда других. Е.Черневич основывалась на проблемах визуалогии, лингвистики и традиционной логики, ориентируясь на такой новый подход как практика графического дизайна. Эко идет от задач искусствознания, теории массовой коммуникации, лингвистики; новый подход для него задается идеей коммуникации, за которой просматривается и ряд других — культуры, практики, общения. И хотя все перечисленные авторы, выступившие идеологами самостоятельных направлений в семиотике, вводят семиотические понятия и ведут семиотические исследования (или это делают их последователи), мы имеем существенные расхождения как семиотических понятий, так и характера семиотических исследований. Иначе, учитывая все сказанное, и быть не может.

Анализ показывает, что в своем развитии семиотика прошла три основных этапа. На первом (здесь я характеризовал именно его) это были своего рода *методологические (технические) схемы*, выполнявшие две основные функции: они обеспечивали связь традиционных предметов (логики, психологии, искусствознания, языкознания и т.п.) с новыми подходами — деятельностным, прагматическим, герменевтическим и др.

На втором этапе семиотические схемы и представления были объективированы, т.е. рассмотрены как *самостоятельная объектная реальность*. Собственно, с этого момента начинает складываться семиотика как самостоятельная наука. Знаки и отношения между ними начинают изучаться, создаются типологии знаков, описываются закономерности функционирования или формирования знаков и знаковых систем.

У.Эко не только осознает, но и более детально развивает оба указанных этапа. Центральное понятие его семиотической концепции — «код» истолковывается им двояко: код — это то, что задает (определяет) систему значений, и код — это структура. В свою очередь, структура понимается Эко, с одной стороны, как метод структуралистского исследования (здесь код выступает в виде соответствующих «технических» схем), с другой — как осо-

бая онтологическая (семиотическая) реальность. Эко специально обсуждает парадокс структуралистского подхода — невозможность принять онтологическое существование структур, так же, впрочем, как и признать стоящую за ними онтологию Духа. Структурный метод, отмечает Эко, «не столько обнаруживает структуру, сколько выстраивает ее, изобретает в качестве гипотезы и теоретической модели и утверждает, что все изучаемые явления должны подчиняться устанавливаемой структурной закономерности... *Код — это модель, являющаяся результатом ряда условных упрощений, производимых ради того, чтобы обеспечить возможность передачи тех или иных сообщений*... понятие структурной модели рассматривается в свете операционистской методологии, не предполагая утверждений онтологического характера; и если вернуться к аристотелевским субстанции и колебаниям между онтологическим и эпистемологическим полюсами, то выбор будет сделан в пользу последнего... С другой стороны, попытка выявления однородных структур в различных явлениях (и тем более, если речь идет о переходе от языков к системам коммуникации, а от них — ко всем возможным системам, рассматриваемым как системы коммуникации) и признания их устойчивыми, «объективными» — это нечто большее, чем просто попытка, это непременное соскальзывание от «как если бы» к «если» и от «если» к «следовательно». Да и как требовать от ученого, чтобы он пускался на поиски структур, и при этом не позволять ему хотя бы на минуту допустить, что он занимается реальными вещами?.. Однако Леви-Строс (и разве не о том же говорили и мы?) вечно колеблется между исследованием объективных структур и убеждением в том, что эти структуры представляют собой не что иное, как удобный с методологической точки зрения инструментарий» (100, с.66, 290—291, 355).

Комментируя эти глубокие размышления, замечу: дело не в том, что́ есть код или структура — метод исследования и удобный инструментарий или же реальные объекты. Это и то и другое, в разных функциональных значениях на каждом из двух указанных этапов. Дело в другом: во-первых, в необходимости понимать, как в конкретном случае мы используем соответствующие понятия (в качестве метода исследования или объекта), во-вторых, в том, чтобы контролировать работу в каждом из этих употреблений, наконец, в-третьих, в необходимости следить за границами каждого употребления, с тем чтобы не запутаться в противоречиях, вовремя избежать их.

Теперь третий этап. Здесь семиотические представления и понятия сами начинают использоваться в других науках в целях объяснения и обоснования. Ряд ученых считают, что именно семиотические представления задают *истинную реальность*, на основе которой мож-

но понять все остальное. Например, когда В.Канке пишет, что «любую из традиционных философских категорий можно переформулировать и представить в семиотическом виде» или что «семиотической философии нет альтернативы», он выражает именно этот взгляд. Переформулировать и представить, конечно, можно, но только вопрос, что останется после этого от живой философской мысли. Иначе, это вопрос о том, в каком случае семиотизация ведет к обогащению предметного содержания, а в каком к обеднению или простой редукции, возможно, и небесполезной для самой семиотики, но бесполезной или даже разрушительной для соответствующего предмета (например, философии).

§ 2. Семиотика как наука

Исключает ли предложенный здесь взгляд на семиотику ее становление как науки? Естественно, нет, но не как единственной самостоятельной естественной науки, а как многих родственных наук, соответствующих разным вариантам семиотического подхода. Для формирования самостоятельной науки еще со времен Аристотеля считают необходимым не обобщение представлений других наук (этот момент может быть только подсобным), а *выделение определенной области изучения (рода), построение идеальных объектов и фиксирующих их понятий («начал»), сведéние более сложных случаев, принадлежащих данной области изучения, к более простым, фактически же к сконструированным идеальным объектам, обоснование всего построения в соответствии с принятыми в данное время критериями и нормами строгости и научности.*

Например, Е.Черневич в качестве области изучения выделяет языковые тексты графического дизайна. Идеальные объекты она строит, исходя из известных отношений, устанавливаемых в семиотике между планами выражения и содержания, а именно отношениями синонимии, метафоры, метонимии, антонимии, расширения и сужения.

Я в своих ранних семиотических исследованиях в качестве области изучения брал «математические» тексты древнего мира, а идеальные объекты конструировал на основе семиотических схем замещения, разработанных Г.Щедровицким и другими представителями ММК (93). При этом мне удалось построить следующую типологию знаков (они же при другой интерпретации — идеальные объекты): ***знаки-модели, знаки-символы, знаки-обозначения, знаковые группы, знаковые фигуры, знаковые «предметы»*** (см.: 67). Каждый такой идеальный объект изображался структурной схемой. На основе одних идеальных объектов в процедуре структурного преобразования строились

другие, более сложные. Например, более сложный тип знака мог быть получен за счет того, что замещался не исходный объект, сформированный в практической деятельности, а знак, замещающий этот объект. В семиотических исследованиях, посвященных анализу искусства, я использовал данную типологию знаков для реконструкции происхождения наскальной живописи и музыкальных выражений Нового времени, включая фиксирующую их нотную запись. При семиотическом истолковании генезиса науки я был вынужден ввести еще один тип знаков — ***«знаки выделения»***. Другими словами, семиотические конструкции при изучении искусства и науки были получены в рамках семиотической теории при сведéнии новых случаев к уже изученным, а также построении новых идеальных объектов.

Решая другую, более сложную задачу — культурно-семиотического осмысления философии и феномена человека, я расширил набор семиотических представлений, добавив к знакам еще две группы семиотических представлений. Во вторую группу вошли представления о «семиотических схемах» и их типах (я ввел понятия ***«нарративные схемы», «коллективные схемы», «приватные схемы», «согласующие схемы», «онтологические схемы», «направляющие схемы»***). В третью группу вошли представления о ***«семиотическом организме»*** и его типах (научном, проектном, художественном и пр.).

Эко имеет в виду несколько задач и предметных областей: с одной стороны, — объяснение феноменов искусства, кино, архитектуры, рекламы, с другой — построение семиотической концепции, описывающей эти феномены и разрешающей основные проблемы и дилеммы современной семиотики.

Думаю, не надо специально доказывать, что теоретические построения Е.Черневич, В.Розина, и У.Эко — это не три проекции одного (пусть еще только предполагаемого) объекта, а просто три разные семиотические теории (науки).

Особая ситуация — когда семиотические представления используются для формирования объекта, отвечающего семиотической теории. Например, представления, развитые в исследованиях Е.Черневич, используются ею для формирования в обучении соответствующих способностей дизайнеров: различения ви́дения и смотрения, разных способов чтения и понимания визуальных текстов, создания визуальных текстов с разным соотношением между планами выражения и содержания и т.п. Поскольку дизайнер, прошедший школу Черневич, приобретает все эти способности, семиотические представления Черневич по отношению к данному случаю выступают не только как теория, обладающая объяснительными и дескриптивными возможностями, но и как теория, позволяющая *предсказывать, рассчитывать, управлять соответствующими способностями.* Но конечно, подобные, напоминаю-

щие научно-инженерные, возможности сохраняют свою силу только относительно сформированной реальности.

Следовательно, целесообразно различать семиотические теории двух типов. Первые ориентированы на *античный идеал познания*, для которого важно выделить некоторые предметные области и развернуть систему непротиворечивых знаний, применяя правила логики и категории. При этом разрешается определенный круг проблем и противоречий, связанных с данным предметом. Вторые ориентированы на *идеал естественной науки*, т.е. предполагают *формирование под семиотическую теорию соответствующего объекта*. Основанием выделения предметной области в данном случае выступает именно формирующая деятельность. Можно высказать и более сильную гипотезу: гуманитарные и социальные науки становятся эффективными (не вообще, а с точки зрения практики и современных требований) только в том случае, если удается сформировать отвечающие им объекты. (Тогда они сближаются с естественными науками).Например, психоанализ стал по-настоящему действенным после того, как в рамках психоаналитической практики и пропаганды психоанализа удалось сформировать своего психоаналитического клиента.

В более поздних своих исследованиях я все дальше уходил от естественнонаучного подхода и теории деятельности, склоняясь к гуманитарному подходу, культурологии и психологии; в результате постепенно вместо одного основания (им была деятельность) я принял четыре дополнительных — **Культура, Социум, Личность и Деятельность**. В свою очередь, это повлекло за собой смену семиотического подхода. Чтобы пояснить новый подход, приведу развернутую иллюстрацию — схему реконструкции происхождения наскальной живописи (ниже эта реконструкция будет приведена полностью). В ходе этой реконструкции я использовал понятия знака-модели и знака-выделения из первой группы семиотических представлений и понятие нарративной схемы из второй группы.

Генезис древней живописи позволяет выделить следующие логические этапы. На *первом этапе* человек не умеет рисовать и не обладает соответствующими психическими способностями. Одно из его основных занятий (деятельностей) в период «досуга» — тренировка, от качества которой зависели результативность охоты, а часто и сохранение самой жизни человека.

На втором этапе анализируется ситуация, в которой мишень животного или человека (пленника), используемая для тренировки, разрушается (съедается), в связи с чем складывается «разрыв», напряженность. Эта ситуация, как показывают исторические исследования, разрешается за счет изобретения искусственной мишени. Она представляет собой *обвод* животного или человека, прислоненных к вертикальной каменной стене; линия обвода выполняется мине-

ральной растительной краской или выбивается каменным орудием. Историческая реконструкция позволяет предположить, что первоначально *обвод* получается из соединения отметин (выбоин), оставленных на стене в ходе тренировки наконечниками стрел или копий вокруг тела животного (человека). В дальнейшем *обвод* делается именно как обвод, т.е. сразу проводится линия вокруг тела. Поскольку человек не умеет рисовать и не обладает соответствующими способностями (ви́дения и понимания рисунка), он за обводом не видит предмета, для него это просто линия, мишень.

На третьем этапе возникает необходимость повысить мотивированность своей деятельности (ведь человек стреляет теперь не в предмет, а в стену), чтобы сделать действия охотников понятными для членов племени, подключающихся к тренировке. Воспоминание о стоявшем у стены реальном предмете (животном, человеке) обуславливают интересный психологический сдвиг и трансформацию. Образ предмета, который раньше актуализировался (воспроизводился) только при наличии самого предмета, теперь, видоизменяясь, актуализируется при наличии обвода этого предмета. Другими словами, архаический человек постепенно начинает видеть в обводе сам предмет. Но это означает, что возникают знак и изображение — рисунок. В свою очередь, появление рисунка создает новую проблему — идентификации изображенного предмета: нарисованные на стенах люди и животные по многим признакам отличаются от обычных (они не двигаются, не дышат, не питаются и т.д.), в то же время для архаического человека они выглядят как живые.

Культурно-семиотическая реконструкция позволяет показать, что нарисованные предметы были осмыслены архаическим человеком как души (людей или животных), которые несут их жизнь, а также могут на время или навсегда покидать «свои дома», т.е. тела. С семиотической точки зрения сложившиеся образования могут быть истолкованы двояко: рисунок предмета как знак-модель, а представление о душе как знак-выделения и простейшая нарративная схема (дело в том, что архаический человек осознает душу в форме рассказа о ней, например, он говорит, что «душа ушла, вернулась, чего-то хочет» и т.п.).

Анализ приведенной реконструкции позволяет сделать следующие выводы.

1. Появление (изобретение) рисунка и представления о душе было обусловлено определенным состоянием социальной системы (возникла необходимость восстанавливать мишень после ее разрушения и понять увиденные на стенах новые предметы).

2. Эта проблема была разрешена в результате не только изобретения *обвода* и представления о душе, но и адаптации (присоединения) к новой деятельности человека.

3. В свою очередь, такая адаптация предполагает образование знаков и нарративной схемы и как необходимое условие этого — изменение психики, т.е. появление в психике новообразования — психического опыта (образа), актуализировавшегося на материале обвода или в тексте нарратива (рассказа) о душе. Подобный психический опыт — безусловно новое психическое образование: он адаптирован к знаковому материалу, живет по логике действий с этим материалом, обеспечивает связь новых действий со старыми.

Эта реконструкция и другие примеры семиотического анализа подсказывают следующую гипотезу. Сущность знака (семиотической схемы, познавательного семиозиса) задается относительно четырех планов: *социальной системы, коммуникации* (планы социума и культуры), *деятельности* и *человеческой психики* (третий и четвертый планы). По отношению к первым двум планам знак — это способ разрешения определенной социокультурной проблемы («разрыва», конфликта и т.д.). По отношению к третьему плану знак (схема, семиозис) является средством организации и переорганизации деятельности, позволяя ввести в нее особое звено — собственно действия со знаками. По отношению к четвертому плану знак (схема, семиозис) — это необходимое условие изменения психики: формирование новых типов знаков, схем и семиозисов ведет к новой организации психических процессов. В этом отношении сигнификация и определенный такт изменения психической организации есть две стороны одного процесса. Внешним контекстом для него является построение новой деятельности и разрешение определенной социокультурной проблемы.

Можно показать, но я этим не буду заниматься, что смена варианта семиотики повлекла за собой и смену оснований; частично они рассмотрены в моей книге «Культурология» (см.: 69). Но представленные мной характеристики культуры, социума, личности и деятельности не могут выступить основанием для различных направлений семиотики. У этих направлений свои основания.

Другой вопрос, как организовать в семиотике нормальную научную коммуникацию. Думаю, все заинтересованные участники этой коммуникации по возможности (ведь не все — методологи) должны отрефлектировать свои подходы и границы исследования и опубликуют результаты этой работы. Затем по поводу этих результатов можно будет организовать дискуссию, которая поможет лучше понять друг друга, разойтись в случае несогласия или заимствовать какие-то результаты в случае частичного совпадения или пересечения позиций. При этом нужно учитывать два важных обстоятельства. Первое — что представления и понятия той или иной семиотической теории формировались в определенном контексте, для решения определенных задач, но этот контекст и задачи, как правило, не ука-

заны. Второе — что существуют разные идеалы и типы наук — *античный идеал науки, естественнонаучный, гуманитарный, социальный.* Учет первого обстоятельства заставляет реконструировать не выявленные явно контекст и задачи рассматриваемой семиотической теории, а второго — реконструировать соответствующий тип семиотического знания.

Другое направление развития моих семиотических исследований привело к созданию учения о психических реальностях, которые я рассматриваю как области событийного опыта личности (см.: 63; 64). Один из планов формирования психических реальностей — семиотический. Например, в своих исследованиях я выделяю реальности сновидений, искусства, игры, научные, обычной практической жизнедеятельности и др. Устанавливаю следующую типологию реальностей: *контрреальности* (т.е. направленные друг против друга), *непосредственные реальности* (понимаемые человеком как «последняя реальность», как то, что существует «на самом деле»), *производные реальности* (понимаемые как производные от непосредственной, обусловленные ею), *«Я-реальности»* (т.е. реальности, сложившиеся в результате осознания личности, точнее психотехнического опыта работы с ней). Именно в рамках учения о психических реальностях я осмысляю символистику. Приведу пример — истолкование символа «крест».

Возьмем распространенное, почти стандартное литературное выражение. «Благославляя молодых, отец с матерью перекрестили их». Здесь символ креста, с одной стороны, может быть истолкован как обычный знак. Так, его создают из определенного «материала»— чертят в воздухе крест; он в данном контексте имеет вполне определенное значение (передача благодати); с ним действуют как с самостоятельным объектом, в данном случае его относят (присоединяют) в пространстве к молодым. С другой стороны, символ креста оживляет, актуализирует для человека сложную реальность — историю распятия на кресте Христа и многие другие события христианской истории и жизни, где крест фигурирует как важный сюжетный и смысловой элемент. В этой своей второй функции символ креста позволяет человеку не только войти в соответствующую реальность, но и пережить волнующий процесс взаимодействия и интерференции событий христианской реальности, подчиняющихся логике конкретной ситуации благословения, и наоборот, увидеть и почувствовать события конкретной ситуации благословения как частный случай событий известной христианской реальности.

Очевидно, символистика — это родственный семиотике предмет, возникающий в ходе объединения традиционных теоретических дисциплин (логики, психологии, языкознания, искусствознания, эстетики) не только с указанными выше подходами (прагматическим,

деятельностным, коммуникационным), но и подходами феноменологическими. В феноменологических подходах, особенно если имеется в виду современное искусство, это объединение трактуется как относящееся к области сознания и символической жизни (я же в теоретическом плане характеризую символическую жизнь в рамках учения о психических реальностях). В теоретической рефлексии символ описывается часто именно с помощью семиотической терминологии. В результате определения символа звучат парадоксально. Например, по Гегелю, символ «является более или менее тем самым содержанием, которое оно как символ выражает» (25, с.294). Гадамер в работе «Актуальность прекрасного» пишет, что «символ не только указывает значение, но и актуализирует его — он репрезентирует значение... смысл символа и символичного в том, что в нем осуществляется отсылка парадоксального рода: символ сам воплощает то значение, к которому отсылает, и даже делает его возможным» (21, с.301, 304). Если не различать две указанные функции символа — быть обычным знаком и вводить в психические реальности, выражая и актуализируя в них процесс взаимодействия событий этой реальности с событиями обозначаемой символом конкретной ситуации, то действительно определение символа звучит как парадокс.

Замечание. Критика программы моего учителя Г.П.Щедровицкого ни в коей мере не снижает значения его семиотических исследований. Эмпирические и теоретические работы его в этой области (например, исследование атрибутивных знаний (см.: 93)) достойны самой высокой оценки. Я на них учился. Да и методологическая программа построения семиотики должна быть оценена достаточно высоко. Дай Бог, чтобы другие философы мыслили столь четко, последовательно и полемично.

Глава 2

Знаки. Основные типы знаков

Читатель, вероятно, понял, что я считаю семиотику относящейся к гуманитарно-социальным наукам. Знания и понятия этих наук, чтобы быть понятыми и эффективными в плане использования, должны быть дополнены указанием на контекст, в рамках которого они сложились. Поскольку при создании семиотической теории такой контекст, как правило, не указывается, его приходится реконструировать самому. Именно так я и поступлю в отношении собственных семиотических исследований.

§ 1. Реконструкция контекста ранних семиотических исследований

Свои семиотические изыскания я начинал в 60-е годы в рамках программы исследования мышления, сформулированной в Московском методологическом кружке (дальше ММК). Кратко его интеллекуальная история такова.

В 50-х годах группа молодых талантливых философов (А.А.Зиновьев, М.К. Мамардашвили, Б.А. Грушин) в попытке прорваться сквозь идеологический марксистский туман, застилавший сознание, обратились непосредственно к изучению мышления К.Маркса. «Мы были людьми, — пишет М.Мамардашвили, — лишенными информации, источников, лишенными связей и преемственности культуры, тока мирового, лишенными возможности пользоваться преимуществами кооперации, когда ты пользуешься тем, что делают другие, когда дополнительный эффект совместимости, кооперированности дан концентрированно, в доступном тебе месте и мгновенно может быть распространен на любые множества людей, открытых для мысли. Этого всего нет, понимаете? И для нас логическая сторона «Капитала» — если обратить на нее внимание, а мы обратили, — была ...просто материалом мысли, который нам ...был дан как образец интеллектуальной работы. Это не марксизм, это текст личной мысли Маркса, текст мыслителя по имени Маркс... я лично прошел не

через марксизм, а через отпечаток, наложенный на меня личной мыслью Маркса...» (40, с. 48—49).

От философского мышления Маркса современные отцы методологии перешли затем к анализу научного мышления, имея целью не только понять его, но также выработать логические представления и императивы для реформации всего современного мышления. При этом если А.Зиновьев склонялся к представлению исследования мышления в виде сложного диалектического процесса *восхождения от абстрактного к конкретному*, стремился понять мысль Маркса как его попытку воссоздать в знании сложное органическое целое, не упуская ни одной из его сторон, то группа последователей А.Зиновьева во главе с Г.Щедровицким после того, как последний идейно разошелся со своим учителем, пошла по другому пути. Вероятно, первое естественнонаучное образование Щедровицкого, да и общий дух эпохи предопределили его отношение к мышлению. Идея историзма сохраняется, но изучение мышления теперь понимается в значительной мере как исследование по образцу естественной науки. Формулируются тезисы, что логика — эмпирическая наука, что мышление — это процесс и мыслительная деятельность, которые подлежат моделированию и теоретическому описанию. Вокруг Г.Щедровицкого в этот период объединяются исследователи с близкими естественнонаучными установками (И.С.Ладенко, Н.Г.Алексеев, В.А.Костеловский и др.) с близкими естественнонаучными установками. Тем не менее речь все же шла о логике, а не о построении естественной науки. Собственно логическая и философская установки отлились в идеи исторического анализа мышления, в требование рефлексии собственного мышления и логического контроля тех исследований, которые в этот период ведутся в ММК.

В первой методологической программе были зафиксированы как эти идеи, так и первые результаты их реализации (схема двухплоскостного строения знания, представление мыслительного процесса в виде «атомов» мышления — конечного набора операций мышления, сведение операций к схемам знакового замещения и т.п.) (см. об этом: 97). При этом в ранних работах Г.Щедровицкого была принципиальная неясность. С одной стороны, он трактует знание в контексте мыслительной деятельности, и тогда оно *редуцируется (сводится) к знаку*. С другой стороны, он сохраняет эпистемологическую трактовку знания. В этом случае знание характеризуется как *структура формы и содержания (форма представляет содержание, содержание представлено в форме)*. Введя понятие «знаковая форма», Г.Щедровицкий пытается удержать эпистемологичекую трактовку знания; настаивая на деятельностной природе мышления, он вынужден сводить знания к знакам.

Сегодня я решаю эту дилемму следующим образом. *Знание не тождественно знаку*. Семиотический процесс является операцио-

нальной несущей основой знания. Другими словами, чтобы получить знание, необходимы *замещение, означение и действия со знаками.* Но знание возникает в сознании человека как бы «перпендикулярно», при условии своеобразного *удвоения действительности.* В сознании человека, получающего и понимающего знание, под влиянием требований коммуникации (например, необходимости при отсутствии предмета сообщить о нем другим членам общества) предмет начинает существовать двояко — и сам по себе, и как представленный в семиотической форме (слове, рисунке и т.п.). Знание «слон» фиксирует не только представление о слоне, сложившееся в обычной практике, но и *представление о слоне, неотделимое от слова «слон».* В обычном сознании эти два представления сливаются в одно целое — знание, но в контексте общения (коммуникации) и деятельности они расходятся и выполняют разные функции. Так, именно второе представление позволяет транслировать знание и действовать с ним как с самостоятельным объектом, в то же время первое представление — необходимое условие формирования и опознания эталона.

Указанное здесь представление о знании (схема знания) в той или иной форме осознавалось многими философами. Например, Аристотель фиксировал различие знания и объекта, причем содержание знания в его системе часто совпадает с сущностью объекта. Кант говорил о созерцании: «Каким бы образом и при помощи каких бы средств ни относилось познание к предметам, во всяком случае созерцание есть именно тот способ, каким познание непосредственно относится к ним и к которому как к средству стремится всякое мышление» (33, с.127). Почему мышление ставится в зависимость от созерцания? А потому, что в знании одно представление фиксируется (отражается) в другом. Мышление, рассматриваемое в качестве способа получения знаний, т.е. познания, и определяется как способность отражения («описания») предмета, как созерцание. Другими словами, о знании мы говорим не только в контексте коммуникации, но и в контексте познания, *для знака же познавательная деятельность не обязательна.* Вот почему я утверждаю, что знание хотя и возникает на семиотической основе, к знакам не сводится. Коммуникация, замещение, означение и другие действия со знаками создают в сознании условия для поляризации целостного представления о предмете: одно из них осознается как знание, второе — как объект знания или его содержание.

Если сравнить первую методологическую программу с исходным замыслом А.Зиновьева, то налицо разительное отличие: мышление было представлено не как сложное органическое целое, стороны и аспекты которого постепенно раскрываются в исследовании при восхождении от абстрактного к конкретному, а в виде естественнонаучной онтологии. Мышление разбивалось на процессы, процессы

на операции, каждая операция изображалась с помощью замкнутой структурной схемы, напоминающей по форме химическую, а исторический процесс развития мышления сводился к набору структурных ситуаций (разрыв в деятельности, изобретение знаковых средств, позволяющих преодолеть этот разрыв, образование на основе знаковых средств новых знаний и операций мышления). Все это действительно позволяло вести эмпирическое исследование мышления, но мышления, взятого лишь со стороны объективированных знаковых средств, его продуктов (знаний, предметов, теорий), детерминант мышления (проблем и задач), процедур разного рода (сопоставления, замещения и др.). По сути, анализировалось не мышление как форма сознания и индивидуальной человеческой деятельности, а «вырезанная» (высвеченная) естественнонаучным подходом проекция объективных условий, определяющих мышление; эта проекция, как известно, получила название «мыслительной деятельности».

Обратим внимание на подход, реализуемый в тот период. Выступая против формальной логики, Г.П.Щедровицкий, Н.Г.Алексеев, И.С.Ладенко видели преимущество и даже пафос содержательно-генетической логики, с одной стороны, в *деятельностной ее трактовке*, позволяющей по-новому анализировать форму и содержание знания (они сводились к объектам и операциям), с другой — в *семиотической трактовке* мышления. В соответствии с последней мышление понималось как деятельность со знаками, позволяющая схватывать результаты сопоставления объектов знания с эталонами (т.е. содержание) в определенной форме (знаковой) и затем действовать с этой формой уже как с целостным самостоятельным объектом. Другими словами, деятельностная и семиотическая трактовки мышления фактически были исходными, но до поры до времени рассматривались как способы описания мышления, а не основная изучаемая реальность. Еще один важный момент — установка на *объяснение развития* мышления. Именно по этой линии Щедровицкий и его последователи противопоставляли свой подход формальной логике и традиционной лингвистике, которые объясняли прежде всего функционирование мышление и языка.

Анализ ранних работ Г.П.Щедровицкого показывает, что семиотическая трактовка мышления во многом сложилась под влиянием идей Л.С.Выготского. В работе 1957 г. «Языковое мышление» и его анализ» Щедровицкий, с одной стороны, критикует Выготского, но с другой — заимствует, естественно, видоизменяя, его представление о мышлении (см.: 96). Так, с одной стороны, мышление Щедровицкий рассматривает как знаковое многоплоскостное замещение, возникающее на самой ранней стадии развития ребенка (см. работу Г.П.Щедровицкого «О строении атрибутивного знания» (93)), с другой —

мышление, с его точки зрения, представляет собой решения задач и проблем, понятийный способ работы и т.п. «Итак, приступая к исследованию мышления, — пишет Г.П.Щедровицкий, — мы должны начать с непосредственно созерцаемого, с языка, — со слова... знак языка имеет значение и поэтому он отражает или выражает. Это значение входит в состав слова, является «моментом» его структуры, таким же ингредиентом, как сам знак» (96, с.456). Ближе к концу статьи Щедровицкий отмечает, что «мышление представляет собой особую деятельность (с образами природы), отличную от деятельности чувственного отражения. А это, в свою очередь, значит, что знаки языка, выражающие понятия, относятся к своему особому объективному содержанию особым образом, т.е. имеют особое специфически мысленное, понятийное значение» (96, с.463).

Второе обстоятельство, определившее формирование первой программы, связано с внутренней логикой работы самих методологов. Как я старался показать на первых «Чтениях», посвященных памяти Щедровицкого, при создании схем и понятий содержательно-генетической логики методологи субъективно руководствовались поиском истины и желанием понять природу мышления, однако объективно (т.е. как это сегодня видится в реконструкции) решающее значение имели, с одной стороны, способы организации коллективной работы — жесткая критика, рефлексия, обсуждения, совместное решение определенных задач и т.п., с другой — возможность реализовать основные ценностные и методологические установки самих методологов (*естественнонаучный подход, деятельностный, семиотический, исторический, идею развития* и др.). Не должны ли мы, следовательно, утверждать, что характер мышления методологов был обусловлен не только естественнонаучными и логическими установками, но и ценностями и особенностями того уникального сообщества (союза преданных идее людей), который в тот период сложился?

Следующий этап исследования, закономерно с точки зрения естественнонаучного подхода вытекающий из предыдущего, — анализ факторов и механизма, определяющих развитие мышления и знаний. Поскольку естественнонаучный подход ориентирован на практику инженерного типа, где и должны использоваться естественнонаучные знания, исследователь стремится не только описать в теории основные процессы, объясняющие поведение интересующего его объекта, но и выявить и проанализировать условия (факторы, механизмы), определяющие (детерминирующие) эти процессы. Такие условия содержат как другие процессы изучаемого явления, влияющие на основные процессы, так и компонеты, на которые исследователь может воздействовать практически (например, техническим путем). Но для методологов ММК в качестве практики выступала не буквально инженерная, а частно-методологическая и социотехническая, включаю-

щая в себя нормирование мышления и организацию деятельности специалистов-предметников (ученых, проектировщиков, педагогов, инженеров, менеджеров и т. д.).

Последний момент является исключительно важным. В начале 60-х годов методологи пришли в ряд научно-исследовательских и проектных институтов, где и пытались нормировать и организовывать мышление ученых, инженеров и проектировщиков. При этом представления о мышлении, полученные в ходе исследования его генезиса (прежде всего на материале математики и естественных наук), постоянно переносились на мышление самих методологов, а также мышление ученых, инженеров и проектировщиков, и наоборот. В то же время понималось различие всех этих трех типов мышления (исторического, методологического и предметно-дисциплинарного). В качестве еще одного момента можно указать на поиск органических основ развивающегося мышления, под которыми понимались механизмы и структуры, обеспечивающие подобное развитие мышления и знаний.

Поскольку нормирование и организация мышления других специалистов рассматривались в тот период как главное звено работы, как деятельность, приводящая к развитию предметного мышления, суть мышления стали видеть именно в деятельности. Постепенно деятельность стала пониматься как особая реальность, во-первых, позволяющая развивать предметное мышление (в науке, инженерии, проектировании), во-вторых, законно переносить знания, полученные при изучении одних типов мышления, на другие типы мышления. Теоретико-деятельностные представления о «пятичленке» (структуре, содержащей блоки «задача», «объект», «процедура», «средства», «продукт»), о кооперации деятельности и позициях в ней (например, кооперации «практика», «методиста», «ученого», «методолога»), блок-схемное представление «машины науки», схемы воспроизводства деятельности и др. (см.: 98; 99) позволили не только объяснить, почему происходило развитие тех или иных процессов мышления и появление в связи с этим новых типов знаний, но также использовать все эти схемы и представления в качестве норм и организационных схем по отношению к другим специалистам. Предписывающий и нормативный статус таких схем и представлений объяснялся и оправдывался, с одной стороны, тем, что они описывают деятельность и мышление специалистов (ученых, проектировщиков, педагогов, инженеров и т.д.), с другой — наличием в методологии проектной установки (в этот период участники кружка осознавали свое занятие уже не как построение логики, а как методологическую деятельность). Считалось, что методологи не только научно описывают деятельность других специалистов (и свою в том числе), но и проектируют ее, внося в схемы деятельности свя-

зи, отношения и характеристики, необходимые для ее более эффективной организации и развития.

А мышление? Сначала считалось, что анализ деятельности как раз и есть реализация установки на исследование мышления как деятельности. Затем была поставлена специальная задача: описать мышление в рамках деятельностной онтологии; при этом Г.П.Щедровицкий предложил использовать идеи системно-структурного подхода, синтагматики и парадигматики, а также сферы деятельности (см.: 99, с. 479). Но решена эта задача так и не была.

Все указанные особенности второго этапа развития ММК были изложены в ряде работ, которые сегодня можно рассматривать как вторую программу — *программу построения теории деятельности.* При этом, как показал дальнейший ход событий, эта программа оказалась довольно быстро реализованной: в течение нескольких лет было построено столько схем и изображений деятельности, что их с лихвой хватало на описание любых эмпирических случаев. В результате Г.П.Щедровицкий пришел к выводу, что теория деятельности построена (я отмечал на «Чтениях», что в конце 60-х годов Щедровицкий сказал мне в частной беседе: «Главное уже сделано, основная задача теперь — распространение теории деятельности и методологии на все другие области мышления и дисциплины»). Но этот финал можно понять иначе: исследования и мышления и деятельности прекратились, построенные схемы и представления были объявлены онтологией, реальность была истолкована как деятельность, а методологическая работа свелась к построению на основе этих схем и представлений нормативных и организационных предписаний для себя и для других специалистов. Если же описываемый материал все же сопротивлялся, схемы теории деятельности достраивались и уточнялись. Но вся эта работа шла в рамках закрепленной онтологии и убеждения, что ничего, кроме деятельности, не существует.

Если теперь суммировать характеристики контекста моих ранних семиотических исследований, то можно указать на следующие моменты.

1. Знаки в значительной степени отождествлялись со знаниями и трактовались как средства развивающегося мышления, позднее — деятельности.

2. Главными методологическими установками являлись установки на естественнонаучное объяснение, деятельность и развитие.

3. Знакам приписывались три основные функции: замещать объекты или другие знаки, фиксировать выявляемое в деятельности (при сопоставлении объектов с эталонами) содержание, становиться самостоятельными объектами деятельности.

4. Развитие мышления объяснялось в такой схеме. На определенной ступени развития складываются «ситуации разрыва» (соци-

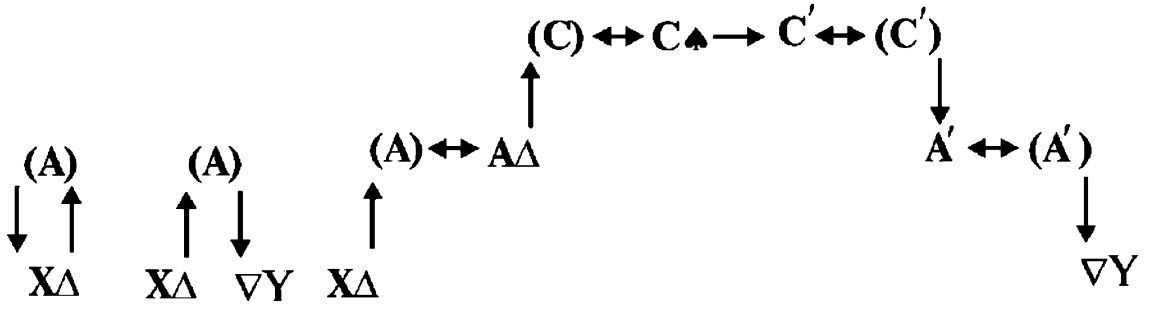
альные напряжения, проблемы), которые разрешаются за счет изобретения знаков и перестройки исходной деятельности. Деятельность со знаками (но не только она) является условием формирования последующих ситуаций разрыва.

Приведу теперь пример семиотических исследований того периода, опустив ряд непринципиальных моментов (работа в ее исходном варианте относится к середине 60-х годов).

§ 2. Семиотический анализ элементов древней «математики»

Слово «математика» я взял в кавычки, поскольку счет, вычисление площадей и объемов и т.п. — действия, которые сегодня действительно относят к математике, в культуре Древнего Египта, Вавилона, Греции, Индии, Китая (именно этот период меня интересует) понимались иначе, прежде всего как сакральные знания. Я же хочу взглянуть на них как на знаки, решая при этом три основные задачи: описать типы «математических» знаний, понять, как они могли возникнуть и как развивались, в частности, как складывались системы знаков, образующих тело древней «математики».

Понятия, необходимые для семиотического анализа, я заимствую из содержательно-генетической логики. Здесь знаки рассматриваются, во-первых, как элементы структуры знания, во-вторых, как объекты, к которым применяются различные операции, в-третьих, как средства мыслительной деятельности (в последней, помимо средств, различаются задачи, объекты, процедуры, методы и продукты). Знания и знаки в семиотическом исследовании изображаются специальными схемами:



(схема1) (схема2) (схема 3)

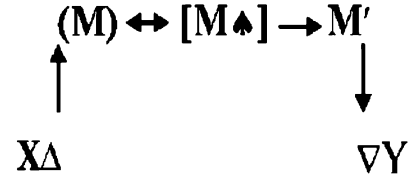
Элемент (А) в этих схемах называется *знаковой формой*, элементы X и Y - *объектами*, Δ (дельта) — *действием сопоставления,* ∇ (набла) — действием построения. Читаются эти схемы так: объект X включается в действие сопоставления (т.е. сопоставляется по какому-либо отношению с общественно фиксированным эталоном); в результате возникает объективное содержание XΔ, которое выражается (стрелка

вверх) в знаковой форме (А). Далее возможны разные варианты. Например, знак А относится обратно к объекту X (стрелка вниз). Или с его помощью в действии ∇ создается новый объект Y, сходный по каким-то параметрам с объектом X. Или знаковая форма (А) уже в качестве объекта А в свою очередь включается в действие сопоставления (здесь смена функции знака обозначена символом ↔), результат сопоставления фиксируется в знаковой форме (С); «знак С» уже как объект преобразуется (операция ♠) в объект C′, в свою очередь с помощью «знака C′ можно, например, создать объект Y.

Знаки-модели

Действия с этими знаками по определенным параметрам сходны с действиями с объектами X и Y, которые эти знаки-модели замещают. Благодаря этому свойству знаки-модели используются вместо объектов, когда с последними по какой-либо причине невозможно действовать. В качестве примера могут быть приведены «числа» примитивных народов Австралии, Африки, Америки (а также иногда маленьких детей): пальцы, камешки, ракушки; письменная нумерация древних народов — | || ||| ... (так записывали числа 1, 2, 3 и т. д. древние египтяне и финикийцы), ... (числа народов майя) (см.: 15, с. 22; 14, с.7).

Фактически характеристика некоторых знаков как знаков-моделей есть указание на способ их употребления, но вторичным образом она фиксирует и строение их знаковой формы (материала самого знака). Подобно объектам X и Y (т.е. подсчитываемым совокупностям предметов) «числа» древних народов представляют собой совокупности (пальцев, камешков, ракушек, черточек, точек). Их точно так же (точнее значительно легче, чем реальные предметы) можно делить на части, группировать, пересчитывать. Поэтому там, где по каким-либо причинам невозможно было действовать с реальными предметными совокупностями X и Y, делили, объединяли в группы, пересчитывали замещающие их «числа». На схеме употребление знака-модели М можно изобразить так:



(схема 4)

Здесь X — объект, с которым нужно осуществить операцию (например, деление на равные части или сложение равных частей), но это почему-либо невозможно. Объект X замещается знаком-моделью М, с которым действуют (операция ♠ — деление или сложение)

вместо X. В результате получается новый знак — число M′, с помощью которого создается (отсчитывается) предметная совокупность Y с нужными свойствами (она в равное число раз больше или меньше предметной совокупности X).

Рассмотрим теперь, как могли возникнуть некоторые виды знаков-моделей. Для этого реконструируем (в качестве модельного гипотетического случая) один аспект производственной деятельности по созданию многотонных гигантских статуй (идолов духов) на острове Пасха; фактическую сторону дела я заимствую из книги Тура Хейердала «Путешествие на Кон-Тики». Каждый идол состоял из двух частей — туловища и парика. Парики сразу по нескольку десятков штук делались из красного камня, а туловища — из серого камня, причем карьеры, где добывался серый и красный камень, располагались далеко друг от друга. Предположим, что счет еще не сложился, а в племени каждый мастер был на счету. Чтобы при соединении париков с туловищами не оставалось лишних частей и, следовательно, не пропадала зря рабочая сила (ведь в изготовлении каждого парика и туловища принимали участие много мастеров и на это уходили много месяцев, иногда даже один-два года), необходимо было заранее знать, какую по величине совокупность туловищ и париков необходимо вырубить из камня. Но если еще не сложился счет, сделать это невозможно (т.е. перед нами типичная ситуация разрыва).

Проблема была решена, когда для согласования двух совокупностей (X и Y — париков и туловищей) были использованы маленькие камешки (объекты M). Конечно, первоначально камешки рассматривались наряду с исходными предметными совокупностями, например как отходы производства. Использование камешков M в новой функции позволяет ликвидировать ситуацию разрыва. Камешки соединяются сначала с туловищами (например, в игре кто-то представляет их как будущие парики), а затем переносятся к парикам и соединяются с ними (теперь их представляют как будущие туловища). В этом употреблении функция камешков состоит в том, чтобы перенести некоторое «количество» туловищ к парикам и тем самым задать количество париков, равное количеству туловищ. Это стало возможным, поскольку камешки оказались обладателями счастливых свойств: их можно легко переносить, передавать от одного человека к другому, делить на части, группировать, хранить сколь угодно долго, они не разрушаются от употребления. Другими словами, я перечислил семиотические свойства — с помощью знаков разрешаются ситуации разрыва, их можно транслировать, они не разрушаются от употребления.

Рассмотренная иллюстрация позволяет также понять, что действия со знаками-моделями M тождественны действиям с объек-

тами X только по отношению к определенной группе свойств, точнее определенному использованию знаков (в данном случае эти свойства и употребление задаются понятием количества); относительно других употреблений ни о каком тождестве говорить не приходится.

Знаки-символы

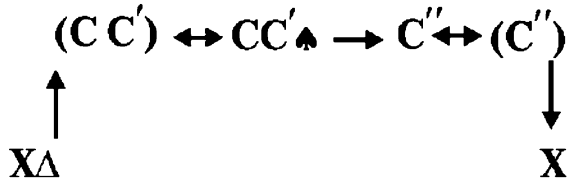
Для этих типов знаков знаковые действия не тождественны действиям с объектами X, которые знаки-символы замещают. Если, например, мы рассмотрим процесс «сложения» чисел 1 и 2 (1+2=3), то увидим, что эта операция по своему строению не имеет ничего общего с объединением в пространстве двух реальных совокупностей, что, скажем, имеет место, когда складываются два числа древних египтян | и || (к числу | присоединяют число || и получают число |||). Примером знаков-символов могут служить не только современные числа, но и число 10 древних египтян — ∩, и шумеров — ∠. Нетрудно заметить, что эти числа не представляют собой совокупности из десяти элементов, их нельзя пересчитать или разбить на части. Хотя на более раннем этапе египетское число 10 представляло собой именно десять черточек — ||||||||||.

Знаки-символы могут использоваться, во-первых, для тех же целей, что и знаки-модели (например, счета), во-вторых, для осуществления различных формальных операций (умножение, деление, сложение, вычитание и пр.), в-третьих, они подобно знакам-символам могут стать самостоятельными объектами. Рассмотрим одну иллюстрацию — использование египетских чисел для пересчета военного отряда, построенного в 7 шеренг, в каждой из которой стоит по 12 воинов. Сначала египетский писец пересчитывает количество шеренг и число воинов в каждой шеренге. Затем перемножает число 7 на 12 (в древнем Египте умножение осуществлялось путем многократного сложения и удвоения чисел). Слева я записал операцию умножения, как она делалась в Египте, а справа для понимания современными числами:



	12	1
	24	2
	48	4
	84	

Теперь ту же деятельность я изображу как действия со знаками-символами С.



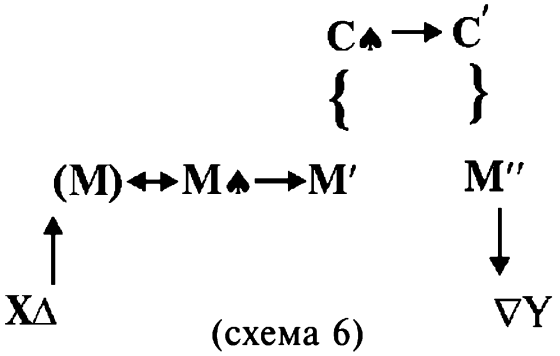
(схема 5)

Здесь X — количество воинов в отряде, С и С′ — числа 7 и12, ♠ — операция египетского умножения, С″ — результат умножения, число 84.

Рассмотрим происхождение некоторых видов знаков-символов, например, как могло сложиться египетское число 10. Сначала, как я уже отмечал, числа записывались с помощью определенного количества черточек, т.е. знаков-моделей М. Однако при подсчете больших совокупностей предметов и операциях с соответствующими числами возникали проблемы: не хватало писчего материала, а простые действия сложения, вычитания, деления на равные части или умножения были исключительно утомительными и долгими. Здесь на помощь приходят вспомогательные (разделительные) знаки. Поскольку единицей устного счета была десятка, в практике совокупности чисел М (в нашей интерпретации — это знаки-модели) стали разбивать на группы из десяти элементов (десять человек составляли единицу в войсках, налог сдавали и собирали по десяткам единиц и т.п.). Разбитые на десятки числа М подобно прочим числам «складывались», «вычитались», «делились» на равные части. Чтобы не путать одни десятки с другими, каждая группа из десяти элементов отделялась от других специальным иероглифом — ∩.



Эти иероглифы выступали в роли особых знаков С, которые можно отнести к *знакам-индексам*. Когда возникли указанные выше трудности с большими числами, вместо того, чтобы действовать со знаками-моделями стали работать со знаками-индексами, поскольку их было в десять раз меньше, чем чисел.



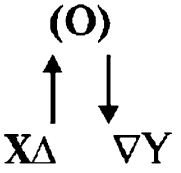
(схема 6)

Здесь М′ — числа, разбитые на десятки, С — иероглифы, разделяющие десятки между собой.

С изменением употребления знаков-индексов С постепенно изменился и взгляд на их природу: эти знаки начинают пониматься тоже как числа, но особые — каждое новое число рассматривается как эквивалентное старому числу |||||||||| (десять). Другими словами, знак С (∩) начинает обозначать определенный знак М (число десять), т.е. становится знаком-символом. Получается, что знаки-символы фиксируют содержания, сложившиеся на основе употребления знаков-моделей.

Знаки-обозначения

Генетически это, очевидно, исходный тип знаков. Примером их являются отдельные слова и термины. Знаки-обозначения О используются прежде всего для целей трасляции: и их помощью фиксируются определенные содержания в некоторый момент времени в одном «месте» (ситуации) деятельности и восстанавливаются те же самые содержания в другой момент времени и в другом «месте».



(схема 7)

§ 3. Семиотическое «производство» Древнего мира

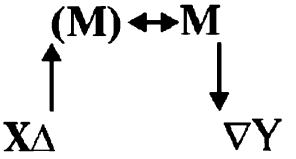
Рассмотрим теперь на двух примерах более сложные случаи использования знаков-моделей и знаков-символов. Оба примера относится к Древнему Египту и Вавилону, где сложились формулы вычисления площадей прямоугольных полей и способы решения задач, которые мы сегодня относим к уравнениям с двумя неизвестными. Но сначала о мировоззрении людей того времени.

Известно, что они верили в многочисленных богов и ни шагу не могли без них ступить. Совместное участие людей и богов в поддержании жизни и миропорядка в культуре древних царств было закреплено с помощью мифов и сакральных преданий. Их сценарий сводился к следующему: боги создали этот мир и порядок, заплатив за это своей жизнью или кровью, в благодарность люди должны приносить жертвы богам и исполнять установленные ими законы.

Но что конкретно означало для людей выполнение «договора», заключенного между богами и людьми при создании мира и самих людей? Ацтеки вели так называемые «цветущие войны», чтобы приносить своему богу-Солнцу кровавые жертвы (кровь пленных). Но это был крайний вариант развития событий. Обычно же речь шла о другом: о соблюдении законов, а также об отчислении весьма значительных налогов (главным образом, в натуральной форме — зерно, пиво, оружие, рабочая сила), идущих на содержание царского двора, армии и храмов богов. Но воспринимались эти налоги именно как жертва, как способ, совершенно необходимый, чтобы поддержать мир и порядок, чтобы боги выполняли свое назначение, без которого нет ни мира, ни порядка, ни самой жизни людей. Если же по какой-либо причине миропорядок нарушался, то это воспринималось как гнев богов и грозило гибелью всего. Поэтому нарушенный порядок стремились восстановить любой ценой, чего бы это ни стоило. Из этих усилий, как ни странно, рождались элементы сакрально понимаемых науки, права, астрономии, искусства. Проиллюстрируем последнее.

Например, геометрия, точнее практика, в которой использовались алгоритмы вычисления площадей полей правильной формы, а также их планы и расчеты элементов, была изобретена, когда нужно было восстанавливать границы полей, смываемых каждый год Нилом и Евфратом (см.: 14; 15; 44). И как еще, как ни катастрофу, мог древний египтянин или шумер понимать такой разлив: вода унесла межевые камни, какой теперь брать налог — неизвестно, а если налог не будет вовремя получен, боги разгневаются и отвернутся от человека, да и сама жизнь будет под угрозой. Но рассмотрим подробнее, как, например, сложился алгоритм вычисления прямоугольного поля.

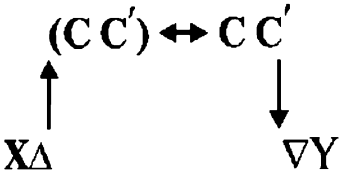
Так как разливы рек смывали границы полей, перед древними народами каждый год вставала задача — восстанавливать границы, при этом необходимо было, чтобы каждый земледелец получил ровно столько земли, сколько он имел до разлива реки. Судя по археологическим данным и сохранившимся названиям мер площади, данная проблема частично была разрешена, когда размер каждого поля стали фиксировать не только границами, но и тем количеством зерна, которое шло на засев поля. Действительно, наиболее древняя мера площади у всех древних народов — «зерно» — совпадает с мерой веса, имеющей то же название.



(схема 8)

Здесь X — поле, подлежащее восстановлению, Y — восстановленное поле примерно той же величины, M — количество мер зерна, идущее на восстановление поля.

Однако восстановление полей с помощью зерна не всегда было возможным или удобным: часто необходимо было восстановить поле, не засеивая его, засеивать можно было по-разному, получив больше или меньше площади, и т.д. Эмпирический материал подсказывает, что был изобретен новый способ восстановления полей: теперь для восстановления прямоугольного поля Y, равного по величине полю X, подсчитывали количество оставленных плугом в поле гряд C (их толщина была стандартной), а также длину одной их гряд C′. В языке древних народов «гряда» — это не только название части поля, но и мера площади.



(схема 9)

Введение эталонной гряды, подсчет количества гряд и их длины тоже не разрешали всех затруднений, поскольку в древнем земледелии постоянно приходилось решать задачи на сравнение по величине двух и более полей. Предположим, имеются два поля, которые надо сравнить. В первом поле 25 гряд и каждая гряда имеет протяженность 30 шагов, а в другом — 50 гряд протяженностью в 20 шагов. Спрашивается, какое поле больше и на сколько? Сделать это, сравнивая числа, невозможно: у первого поля бóльшая протяженность гряды, но, с другой стороны, меньше гряд. Однако поля можно сравнить по величине, если у них или одинаковое количество гряд или одинаковая протяженность (длина) гряды. Именно к этой ситуации старались прийти древние писцы и землемеры. Заметив, сравнивая урожаи полей, что величина поля не изменится, если длину гряды (количество гряд) увеличить в n раз, и соответственно количество гряд (длину гряды) уменьшить в n раз, они стали преобразовывать поля, но не реально, а в плоскости замещающих их знаков (чисел). Например, чтобы решить приведенную здесь задачу, нужно количество гряд в первом поле увеличить в два раза (25x2=50), а длину гряды, соответственно, уменьшить в два раза (30:2=15). Так как в Древнем мире обычно сравнивали большое количество полей разной величины (например, в Древнем Вавилоне сразу сравнивали несколько сотен полей), то постепенно сложилась практика приведения длины гряды к самой маленькой длине полей и, в конце концов, к единице длины (один шаг, локоть). Соответственно, чтобы не

изменилась величина поля, количество гряд умножали на длину полей. Например, для полей, величина которых выражается числами — 10,40, 5,25, 15,20, 2,30, получалась следующая таблица:

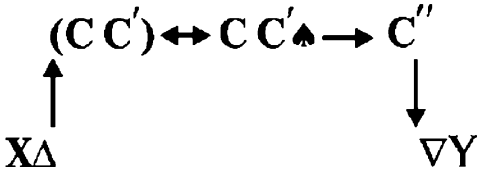
10:10	40x10
5:5	25x5
15:15	20x15
2:2	30x2

или после соответствующих арифметических операций:

1	400
1	125
1	300
1	60

Поскольку слева всегда получается число 1, то величина поля выражается только числами и операциями в правом столбце, т.е. *произведением длины гряды на количество гряд.* Естественно предположить, что этот факт рано или поздно был осознан древними писцами, они стали опускать числа 1 левого столбца и построили принципиально новый способ вычислений: сначала измеряли количество гряд и длину средней гряды (у прямоугольного поля — это любая гряда, у трапециидального и треугольного — среднее арифметическое самой большой и самой маленькой длины), а затем вычисляли величину поля, перемножив полученные числа (14; 15; 44). Но если бы, например, шумерскому писцу, впервые нашедшему формулу вычисления площади прямого поля, сказали, что он что-то там сочинил или придумал, он бы все это отверг как кощунство и неверие в богов. Выводя данную формулу, он считал, что всего лишь описывает, как нечто было устроено богом, что сам бог в обмен на его усердие и богопочитание открывает ему знание этого устройства.

Рассмотренный здесь этап как действия со знаками можно записать так:



(схема 10)

Здесь ♠ — описанные выше операции преобразования с числами, вплоть до конечной — умножения числа C на C′.

Второй пример относится к реконструкции способов решения шумеро-вавилонских задач.

Реконструируя способы решения вавилонских задач, историки математики оказываются перед лицом парадоксов. С их точки зрения, шумеро-вавилонские математики решали задачи, которые сегодня проходят по ведомству алгебры, геометрии или теоретической арифметики, именно на основе соответствующих математических дисциплин, в то время как последние сложились спустя два-три тысячелетия. Этот парадокс не случаен. Дело в том, что речь в данном случае идет не столько о математике, сколько о математическом мышлении, а мышление, как известно, изучается прежде всего в логике, психологии, теории культуры. Наделяя вавилонских математиков современным стилем и характером мышления, историки математики нарушают, к примеру, некоторые основные принципы исторического рассмотрения культур, принципы исторического анализа человеческого сознания, мышления и поведения. Согласно этим принципам, шумеро-вавилонская культура самобытна и не похожа на современную, языки, сложившиеся в этой культуре (и математические в том числе), принципиально отличны от современных, мышление и поведение представителей шумеро-вавилонской культуры своеобразны и определяются всем строем данной культуры и ее историей.

Спустимся теперь с абстрактных высот этих принципов на землю и посмотрим — «методом проникновения» в чужую культуру, — как же мог вавилонский математик, он же, как известно, старший писец и распорядитель хозяйственных работ, он же часто и учитель, решать математические задачи.

Для примера мы возьмем следующую типичную задачу.

Условие задачи: два поля **A** гар (гар — мера площади). Одно поле превышает (больше второго) на **B** гар. Узнай каждое поле.

Решение: **A** и **B** разбей (раздели) пополам. Получишь **a** и **b**. Сложи **a** и **b**, первое поле видишь (т.е. величина первого поля равна сумме **a** и **b**). Из **a** вычти **b**, второе поле (величина второго поля равна разности **a** и **b**).

Теперь отправимся в прошлое. Итак, однажды в Древнем Шумере или Вавилоне к вавилонскому писцу, учителю и математику, пришли люди и, поклонившись, говорят: «Ты искусный и мудрый писец, имя твое славится, помоги нам поскорей. Два поля земли было у нас, одно превышало другое на 20 гар, об этом свидетельствует младший писец, бравший с нас налог, остальное он забыл. Прошлой ночью разлив реки смыл межевые камни и уничтожил границу меж-

ду полями. Сосчитай же скорей, каковы наши поля, ведь общая их площадь известна — 60 гар».

Выслушав людей, писец стал размышлять. Таких задач он никогда не решал. Он умел измерять поля, вычислять площади полей, если даны их элементы (ширина, длина, линия раздела), умел делить поля на части, соединять несколько полей между собой и даже узнавать сторону квадратного поля, если была известна его площадь. Он имел дело с тысячами таких задач, обучал в школе их решению и так хорошо знал свое дело, что перед его глазами как живые стоят глиняные таблички с решениями задач, чертежами полей и числами, проставленными на этих чертежах. Такие таблички он, старший писец и учитель, составляет каждое утро и дает переписывать своим ученикам. Но среди табличек нет такой, которая бы помогла ему сейчас. Писец хотел было уже отослать людей, как вдруг вспомнил о задачах, которые он задал на табличках в прошлую неделю. Эти задачи были похожи на то, о чем ему говорили пришедшие люди. Перед глазами писца возникли чертежи с числами и решения.

Первая задача. Поле в 60 гар (как раз такое по величине, которое возникло после разлива) разделили пополам. Узнай каждое поле.

Решение. 60:2=30

Вторая задача. Поле 30 гар и другое 30 гар. От первого поля отрезали участок, равный 5 гар, и прибавили его к другому полю. Узнай получившиеся поля.

Решение. 30-5=25 30+5=35

Третья задача. Два поля 35 гар и 25 гар. На сколько одно поле выступает над другим.

Решение. 35-25=10

Четвертая задача. Два поля 35 гар и 25 гар соединили. Узнай получившееся поле.

Решение. 35+25=60

Писец вспомнил, что, решая сам эти задачи, он удивился, почему разница между полями — 10 гар — оказалась в два раза больше величины отрезанного от одного поля участка. И только посмотрев на чертеж, он понял, что эта разница суть удвоенный участок (от одного поля он отрезан, это 5 гар, а к другому прирезан, еще 5 гар, вместе же как раз 10 гар). Как похожи эти задачи на то, что произошло у людей, стоявших перед ним. Правда, разница между полями не 10 гар, а 20, но ведь это неважно, все равно эта разница в два раза больше величины добавленного участка. И тут писца осенило.

Мысленно воздал он почести великой лунной богине Иштар, подавшей ему знак, что делать: нужно разделить 60 гар пополам (как в той задаче, где поля были равные), а затем отнять от одного полученного при делении поля участок, равный половине 20 гар, и прирезать его к другому полю. И писец стал записывать решение первой в истории Вавилона задачи нового типа, не прибегая ни к алгебре, ни к геометрии, ни к методу ложного предположения.

Безусловно, эта история выдумана с начала до конца, и, конечно, это очередная реконструкция, но обратите внимание на ее достоинства. Я не ссылался на возможности современной математики и все, что предположил, можно документально подтвердить и обосновать. Все перечисленные мной задачи действительно решались на определенном этапе развития вавилонской математики, решались тысячами, тиражировались тысячами тысяч в школах писцов, причем в самых разнообразных последовательностях и сочетаниях. Среди таких последовательно решенных (как правило, в учебных целях) задач при огромном потоке решений вполне могли встречаться и такие подборки задач, которые обеспечивали построение решений новых задач. Чертежи с числами и алгоритмы решения учебных задач (случайно, а в дальнейшем специально подобранные) облегчали отождествление уже решенных задач с условиями новых. В работе (61) я показал, что подобным же способом были построены таблицы пифагорейских троек (чисел 3, 4, 5; 5, 12, 13; 8, 15, 17 и т.д., для которых была справедлива теорема Пифагора) и решен ряд других задач.

Предложенная реконструкция заставляет пересмотреть многие представления о характере шумеро-вавилонской математики. Во-первых, получается, что вавилонские математики пользовались вполне естественным (если иметь в виду уровень развития их практики) языком, который образовывали простейшие алгоритмы вычисления полей и поясняющие их чертежи с числами. Во-вторых, никаких уравнений они не знали и тем более не знали способов их преобразования. В-третьих, создавая решения задач, вавилонские математики не проводили логических умозаключений; все, что от них требовалось в плане мышления, — сравнить между собой условие новой задачи с решениями специально или случайно подобранных задач. Конечно, это сравнение не было простым, оно включало в себя, с одной стороны, сравнение чертежей полей, с другой — сравнение чисел, фиксирующих размеры полей или их элементов. Кроме того, необходимо было путем вычислений связывать те или иные элементы полей или величины их площадей (например, деля одну величину на другую, выяснять, что одно поле в два раза больше другого). Однако все эти мыслительные действия ничего общего не имеют как с геометрическими или алгебраическими преобразованиями уравнений, так и с логическими умозаключениями.

В данном параграфе фигурирует выражение «семиотическое производство». Что здесь имеется в виду? В своих работах я обращал внимание на то, что атрибутивные и эмпирические знания, получавшиеся в древнем семиотическом производстве, фиксирующие характеристики определенных объектов (полей, хозяйственных сооружений, траекторий движения звезд и планет по небу и т.п.), а также связи между ними, заданные операциями со знаками (числами или величинами), проверялись на соответствие действительности только на основе практики, носившей сугубо хозяйственный или сакральный характер. Другими словами, закреплялись только те знаки и знания, которые отвечали хозяйственной или сакральной практике, обеспечивая решение возникавших в ней задач (например, позволяя подсчитывать и суммировать большие совокупности, восстанавливать поля той же площади, определять время появления первых звезд, планет и затмений; к небесным явлениям, т.е. богам, как правило, приурочивались хозяйственные работы, вообще встречи с богами для совместной деятельности). Другой важной особенностью является безличный и сакральный характер знаний: они понимались как мудрость, считались принадлежащими богам, которые лишь поделились с жрецами этими знаниями.

Добавление. И все-таки, как я показываю, связи между вавилонской математикой и геометрией (алгеброй), безусловно, существуют. Дело в том, что греческая геометрия и элементы диофантовой алгебры возникли не на пустом месте, а в ходе реконструкции греческими математиками вавилонских (и возможно, древнеегипетских) задач и способов их решения. Да, именно реконструкция решений вавилонских задач — один из путей, ведущих к построению как геометрии, так и алгебры.

С семиотической точки зрения проблемой является не объяснение операций с числами и чертежами — они вполне укладываются в схемы действий со знаками-моделями и знаками-символами, — а сравнение и отождествление чертежей полей с числами между собой. Дело в том, что эти операции предполагают ви́дение чертежа с числами С-М-С′ (здесь М — чертеж поля, С — числа, а черточки — связи чисел с соответствующими элементами чертежа), не только как выражающего определенное содержание (в данном случае, поле Х определенной величины), и не просто, как объекта оперирования, но и как *самостоятельного предмета* — «плана» поля. Именно на плане поля древний писец различает форму поля, его элементы — стороны, площадь, а также величины этих элементов, заданные числами. Сравнение и совмещение планов полей и является необходимым условием формирования рассмотренных здесь способов реше-

ния задач. Однако в рамках деятельностного подхода, которого я придерживался в 60-х годах, семиотически истолковать природу планов полей, впрочем, так же как и других самостоятельных предметов, мне не удавалось.

Объекты, подобные планам полей, У.Эко классифицирует как иконические знаки. Анализ природы таких знаков приводит его к мысли, что иконические знаки подобны не объектам, которые такие знаки представляют, а «структурам восприятия» этих объектов; другой вывод — что иконические знаки связаны со «слабыми кодами», т.е. вариативными и субъективно обусловленными системами значений. «*Иконическая синтагма,* — пишет он, — *зависит от столь сложных контекстуальных отношений, что в ней трудно отделить смыслоразличительные признаки от факультативных вариантов*... мы сталкиваемся с *вереницей идеолектов* (идеолектом Эко называет семиотическую модель произведения искусства. — *В.Р.*), одни более общепринятые, другие очень редки; в них факультативные варианты безусловно доминируют над смыслоразличителями, в которых они обретают статус смыслоразличительных признаков, а последние превращаются в факультативные варианты в зависимости от того, какой код избирает рисовальщик, не стесняющийся разрушать прежний код и на его обломках выстраивать новый. В этом смысле иконические коды, если они вправду есть, являются слабыми кодами» (100, с. 137, 138). Характерна фраза — «если они вправду есть», поскольку код, характеризующий иконический знак, приобретает в описании Эко столь странные свойства, что это уже как бы и не код. Код все-таки — это система определенных *константных* значений, а слабый код задает меняющиеся ансамбли непрерывно изменяющихся значений. Впрочем, возникает еще одно сомнение. Эко при анализе иконического знака использует материал современного искусства, но не авангардного. Если бы он взял другой материал, например, художественное искусство древних народов (египтян, вавилонян, индусов, китайцев, народов майя и др.) или же реалистическую живопись XVII — XVIII вв., то в этом случае ему пришлось бы признать за иконическими знаками искусства как раз сильные коды, поскольку это искусство создавалось и прочитывалось на основе *константной* системы значений (смотри наше исследование (см.: 68)).

В моих собственных исследованиях объектов типа планов полей (сюда же позднее я отнес и произведения искусств) наметился прогресс, когда я стал рассматривать их с совершенно другой стороны, а именно с точки зрения анализа психических реальностей, где на данные объекты удалось посмотреть как на «событийные реальности» («универсумы событий»). Этот цикл исследований я рассмотрю в следующей главе, а в этой остановлюсь на еще одной семиотической реконструкции — происхождения наскальной живописи.

§ 4. Семиотический анализ происхождения наскальной живописи

Знаки выделения

Наскальные изображения датируются начиная с 40-20 тыс. лет до н.э. К самым первым наскальным и пещерным изображениям относятся профильные изображения животных (на которых охотились архаические народы), выполненные, что важно, примерно в натуральную величину. Позднее появляются изображения людей, тоже в натуральную величину. Советский искусствовед А.Столяр считает самой ранней изобразительную модель тех предельно лаконичных рисунков зверя, которые наука уже в начале нашего века отнесла к числу древнейших. «Это изолированный и предельно обобщенный, строго профильный контур стоящего зверя» (77, с. 40). Как правило, эти изображения и рисунки представляют высеченный каменным орудием или нанесенный охрой контур, который совершенно не заполнен внутри. Первая странность — животные изображались только в профиль, люди чаще фронтально, причем профильное изображение животных устойчиво воспроизводится много тысяч лет во всех странах Древнего мира. Другая странность — пропорции фигур часто увеличены, кажется, что люди одеты в скафандры (это послужило поводом назвать их «марсианами»).

Позднее изображения людей и животных увеличиваются и уменьшаются, а контуры фигур заполняются (прорисовываются глаза, ноздри животных, окраска шкур, у людей — одежда, татуировка и т.д.). Наряду с миниатюрными в этот период встречаются и довольно внушительные изображения. Например, в Джаббарене (Сахара) найдено шестиметровое изображение человека (названного «Великий марсианский бог»). Оно занимает всю стену «большого убежища»: стена сильно вогнута, голова нарисована на потолке.

Если художник стремился передать предмет, рассматриваемый с разных сторон или в разные моменты времени (с определенного этапа развития этот подход к предмету становится доминирующим), то изображение предмета (его общий вид) составляется, суммируется из изображений отдельных «проекций», полученных при рассмотрении предмета с разных точек зрения (разных сторон). Например, в искусстве Древнего Египта можно встретить изображение четырехугольного пруда, обнесенного деревьями, вершины деревьев изображены обращенными на все четыре стороны. Специально исследованное С.Рейнаком распластанное изображение скачущего коня «представляет собой результат суммирования во времени двух раз-

ных поз, которые не могут быть фиксированы одновременно в реальном движении» (60).

Когда предмет рассматривался снаружи и изнутри, то его изображение составлялось из двух видов — наружного и внутреннего (так называемый «рентгеновский стиль»). Например, при изображении парусника обшивка раздвигается и дается «план внутреннего устройства судна». Когда аборигены Грут-Айленда рисуют ульи диких пчел, они, с европейской точки зрения, дают их план в разрезе. Тут же изображены пчелы, влетающие и вылетающие из улья, молодняк, выводящийся в другом отсеке, мед, расположенный в самом низу улья (см.: 37). Попробую теперь в рамках культурологии объяснить, как архаический человек мог научиться рисовать.

Эсхилл рассказывает в своей трагедии «Прикованный Прометей», что могучий титан дал людям огонь, научил их ремеслам, чтению и письму и, очевидно, живописи. Но сомнительно, чтобы кто-нибудь на самом деле учил архаических людей рисовать. Скорее, они научились сами. Как? Представим, что у меня есть машина времени и я могу вернуться на два-три десятка тысячелетий назад, чтобы наблюдать за архаическим человеком. Проведя в такой «экспедиции» какое-то время, я излагаю здесь свои наблюдения и размышления (в скобках для сравнения привожу некоторые данные современных исследований).

Перемещаясь во времени, можно достичь эпох, где архаический человек еще не умеет рисовать; зато он оставляет на глине или краской на стенах пещер отпечатки ладоней и ступней ног и проводит на скалах короткие или длинные линии (современные исследователи не без юмора назвали их «макаронами»). Хотя архаический человек еще не умеет рисовать и не знает, что это такое, он уже достаточно развит, пытается по-своему понять жизнь. Особенно его занимает осмысление природных явлений и событий, происходящих с ним самим. Так, например, он очень боится затмений солнца и луны, и поэтому по-своему их объясняет — в это время на луну (солнце) нападает огромный зверь. (Солнечное затмение на языке народа тупи буквально означает: «Ягуар съел солнце». И до сих пор, пишет Э.Тейлор, некоторые племена, следуя этому значению, стреляют горящими стрелами, чтобы отогнать свирепого зверя от его добычи (см.: 79, с. 228).) Человека волнуют сновидения, болезни, потеря сознания и очень волнует смерть близких, других людей и животных. Пытаясь понять, что при этом происходит, архаический человек пришел к представлению о душе. Интересно, что архаические люди, по-видимому, не разделяли китайской стеной обычный мир, населенный людьми, животными и вещами, и мир, где живут души. Они уверены, что души живут среди людей, рядом с ними, что их можно умилостивить, о чем-то попросить, даже заставить что-то сделать себе на пользу.

Возвратившись чуть ближе к нашему времени, я неоднократно наблюдал следующие сцены, живо меня заинтересовавшие. После удачной охоты архаические люди ставили к стене скалы или пещеры, основательно привязав, какое-нибудь животное — северного оленя, бизона, антилопу, а иногда, после стычки с другими племенами, даже пленного. Животное ставилось, естественно, боком, а человек — фронтально. Затем в эту мишень взрослые и подростки начинали метать копья или стрелять из луков; одни состязались, другие учились лучше пользоваться своим оружием. И вот что важно: наконечники копий и стрел оставляли на поверхности скалы вблизи границы тела отметки, следы выбоин. Чаще всего исходную мишень через некоторое время убирали — животное съедали, пленного убивали, — но вместо нее ставили муляж: шкуру животного, надетую на палки или большой ком глины. Однако вскоре и эта модель разрушалась или использовалась в хозяйственных целях. Самое любопытное — в этой ситуации некоторые племена вместо разрушенной мишени начинают использовать следы, оставленные на стене ударами копий и стрел. Чтобы понять, попала стрела или копье в цель, архаический охотник соединяет эти следы линией, как бы отделяющей тело бывшего в этом месте животного или человека от свободного пространства вокруг него. Иногда для этой цели после очередной удачной охоты использовалось и само животное или пленный, их обводили линией, чаще всего охрой, или высекали такую обводную линию каменным орудием. Я увидел, что на поверхности стены в пещере или скалы оставался профильный контур животного или фронтальный — человека. И он действительно не был ничем заполнен внутри, а размеры фигур были немного увеличены: для целей тренировки в меткости обвод делался грубо, обычно к размерам туловища, головы, рук и ног добавляется рука «рисующего». Тут я, конечно, сообразил, откуда взялись «марсиане», и даже понял, почему у них обычно не были изображены ступни ног, поскольку они повернуты вперед и обвести их невозможно. Но вот вопрос, видели ли архаические охотники в нарисованном контуре животное, и если видели, то почему? Попробую ответить на этот вопрос, прежде чем вернуться к вымышленному путешествию во времени.

Для современного читателя, с детства воспитанного на восприятии реалистической живописи, фото, кино, телевидения, этот вопрос может показаться странным. Но, во-первых, совсем маленькие дети (до года) не видят изображенного предмета, хотя хорошо видят сам рисунок. Во-вторых, примитивные народы тоже часто не видят изображенного на фотографии или картине. Что же говорить об архаическом человеке, который впервые увидел профильный контур животного: он, вероятно, видит просто линию, ограничивающую это животное. Однако естественно предположить: человек, создавший подобный контур, невольно сравнивает его с самим животным; при

этом он обнаруживает, усматривает в последнем новое свойство — профиль. Вся ситуация требовала осмысления: профильный контур (рисунок) похож на животное, в него бросают и стреляют из лука, как будто это само животное. И архаический человек «открывает» в рисунке животное. Происходит метаморфоза сознания и восприятия — в рисунке появляется животное. Каким образом? Психический опыт, сложившийся в результате предыдущих актов восприятия зверя (и знаний о нем) и обеспечивающий его ви́дение, актуализуется, реализуется теперь с опорой на рисунок. Возможность смены опорного визуального материала — характерное свойство человеческого восприятия. В результате профильный рисунок зверя начинает выступать в качестве визуального материала, на котором реализуется теперь представление о звере. В этом процессе (поистине удивительном), с одной стороны, профильный рисунок зверя становится его ***изображением и знаком*** (как изображение рисунок визуально сходен с предметом, как знак обозначает этот предмет), с другой — для человека появляется ***новый предмет*** (существо) — *изображенное животное* (в архаическом сознании оно осознается как душа животного, поселившаяся в рисунке). Однако для архаического человека изображенный предмет отличается от реального предмета: с животным-изображением можно делать то, что можно делать со знаками, но воспринимает (видит и переживает) их человек не только как знаки (изображения), но и как самостоятельные предметы (назовем их «знаковыми» или «предметами второго поколения»). Освоение предметов второго поколения, осознание «логики» их жизни, их отличий от других предметных областей в психологическом плане сопровождается формированием новой предметной области. В ней осознаются и закрепляются для психики как события жизни предметов второго поколения, так и различные отношения между ними. По сути, когда Л.С.Выготский писал, что в игре ребенок оперирует смыслами и значениями, «оторванными от вещей, но неотрывными от реального действия с реальными предметами» (за палочкой видит лошадь, за словом — вещь), он говорил о предметах второго поколения (18, с.293). Интересно, что представление о душе позволило, с одной стороны, связать нарисованное животное с реальным животным, с другой — развести их. В дальнейшем эта связь обеспечивала перенос свойств с реального предмета (животного) на новый (идеальный) предмет, т.е. на нарисованное животное, а также помогала элиминировать другие свойства, не отвечающие возможностям самого знака-изображения (так, например, нарисованное животное нельзя съесть, с него нельзя снять шкуру и т.д.). Каков же окончательный итог? Сложился новый вид предметов — нарисованные животные и люди, осознаваемые как души. Рассмотрим подробнее, что архаический человек понимал под душой и какое значение они имели в его жизни.

Если иметь в виду культурное сознание человека, то главным для архаического человека являлось убеждение, что все люди, животные, растения имеют душу. Представление о душе у примитивных обществ (а они до сих пор находятся на стадии развития, соответствующей архаической культуре) примерно следующее. Душа — это тонкий, невещественный человеческий образ, по своей природе нечто вроде пара, воздуха или тени. Некоторые племена, отмечает классик культурологии Э.Тейлор, «наделяют душой все существующее, даже рис имеет у даяков свою душу». В соответствии с архаическими представлениями, душа — это легкое, подвижное, неуничтожимое, неумирающее существо (самое главное в человеке, животном, растении), которое обитает в собственном жилище (теле), но может и менять свой дом, переходя из одного места в другое (79, с.266—290). Как же сложилось подобное представление? Естественно, что никаких научных представлений у архаического человека не было, они возникли много тысячелетий спустя. Даже простейшие с современной точки зрения явления представляли для древних проблему, они могли разрешать ее только на основе тех средств и представлений, которые им были доступны.

Рассмотрим одну из проблем, разрешения которой потребовало представление о душе. Архаический человек постоянно сталкивался с явлениями смерти, сновидений, обморока. Что они означали для всего коллектива, как в этих случаях нужно было действовать и поступать? Вопросы эти для коллектива были несомненно жизненно актуальными. Внешне сон, обморок и смерть похожи друг на друга, но, как мы сегодня понимаем, действия людей в каждом случае должны быть различны.

Этнографические и культурологические исследования показывают, что эта ситуация была разрешена, когда сформировалось представление о «душе», которая может существовать в теле человека как в материальной оболочке, выходить из тела и снова входить в него. В свете этих представлений смерть — это ситуация, когда душа навсегда покидает собственное тело, уходит из него, обморок — временный выход души из тела (затем, когда душа возвращается, человек приходит в себя), сновидения — появление в теле человека чужой души. Важно, что подобные представления подсказывают, что нужно делать в каждом случае: мертвого будить или лечить бесполезно, зато душу умершего можно провожать в другую жизнь (хоронить человека), в то же время спящего или потерявшего сознание можно будить, чужую душу можно прогнать, а свою привлечь назад, помогая тем самым человеку очнуться от обморока и т.д. Во всех случаях, пишет Э.Тейлор, где мы говорим, что человек был болен и выздоровел, туземец и древний человек говорят, что он «умер и вернулся». Другое верование у тех же австралийцев объясняет состоя-

ние людей, лежащих в летаргии: «Их души отправились к берегам реки смерти, но не были там приняты и вернулись оживить снова их тела. Туземцы Фиджи говорят, что если кто-нибудь умрет или упадет в обморок, его душа может вернуться на зов» (79, с. 270).

Души как легкие, подвижные, неуничтожимые, неумирающие существа, обитающие в материальной оболочке (теле, предмете, рисунке, маске), могущие выходить из нее или входить в новые оболочки, со временем становятся самостоятельными предметами. Так, душу заговаривают, уговаривают, призывают, ей приносят дары и еду (жертву), предоставляют убежище (святилище, могилу, рисунок). Можно предположить, что с определенного момента развития архаического общества (племени, рода) представления о душе становятся ведущими, с их помощью осознаются и осмысляются все прочие явления и переживания, наблюдаемые архаическим человеком. Например, часто наблюдаемое внешнее сходство детей и их родителей, зависимость одних поколений от других, наличие в племени тесных родственных связей, соблюдение всеми членами коллектива одинаковых правил и табу осознается как происхождение всех душ племени от одной исходной души (человека или животного) родоначальника племени, культурного героя, тотема. Поскольку души неуничтожимы, постоянно поддерживается их родственная связь с исходной душой и все души оказываются в тесном родстве друг с другом.

Однако ряд наблюдаемых явлений ставил перед архаическим сознанием довольно сложные задачи. Что такое, например, рождение человека; откуда в теле матери появляется новая душа — ребенка? Или: почему тяжело раненное животное или человек умирают, что заставляет их душу покинуть тело раньше срока? Очевидно, не сразу архаический человек нашел ответы на эти вопросы, но ответ, нужно признать, был оригинальным. Откуда к беременной женщине, «рассуждал» архаический человек, приходит новая душа? От предка — родоначальника племени. Каким образом он посылает ее? «Выстреливает» через отца ребенка; в этом смысле брачные отношения — не что иное, как охота: отец — охотник, мать — дичь; именно в результате брачных отношений (охоты) новая душа из дома предка переходит в тело матери. Аналогичное убеждение: после смерти животного или человека душа возвращается к роду, предку племени. Кто ее туда перегоняет? Охотник. Где она появится снова? В теле младенца, детеныша животного. На барельефе саркофага, найденного в Югославии, изображены: древо жизни, на ветвях которого, очевидно, изображены кружочками души, рядом стрелок, прицеливающийся из лука в женщину с ребенком на руках (судя по нашей интерпретации, это — отец ребенка), слева от этой сцены нарисован охотник на лошади, поражающий копьем оленя.

Вернемся теперь к нашему воображаемому путешествию.

Оказавшись еще чуть ближе к нашему времени, я увидел, что архаические люди хорошо освоили технику обвода животных и людей и даже стали обводить их тени, падающие на поверхности. («Какова была первая картина, — спрашивает Леонардо да Винчи в «Книге о живописи» и отвечает, — первая картина состояла из одной-единственной линии, которая окружала тень человека, отброшенную солнцем на стену» (38, с. 118).) Иногда тень была меньше оригинала, иногда больше; в первом случае изображение получалось уменьшенным, во втором — увеличенным. В одном племени я увидел, как древний «художник» обводил в убежище тень человека от костра, которая начиналась на стене и заканчивалась на потолке (вот, оказывается, как был нарисован «великий марсианский бог»). В другой раз я увидел, как художник делал обвод людей и животных просто «на глазок», не прислоняя их специально к стене. Я наблюдал, что по мере овладения способом обвода такие случаи стали практиковаться все чаще и чаще, пока полностью не вытеснили технику непосредственного обвода.

Глаз, очевидно, привык снимать профильные и фронтальные формы животных и людей и поэтому мог руководить рукой художника; новая способность глаза заменила вещественную модель. У меня уже не было сомнений, что в этот период контуры животных и людей превратились для древнего человека в изображения, точнее, даже не в изображения, как их понимает современный человек, а скорее в «живые» воплощения этих животных и людей. Древние охотники практически перестали пользоваться изображениями животных и людей для тренировки, зато обращались к ним, как к живым существам. Я часто наблюдал, как вокруг подобных изображений плясали, обращались к ним с просьбой и даже, рассердившись, били изображения и уничтожали. В последнем случае изображения замазывали краской. Присмотревшись, я понял: древние люди считают, что в нарисованные ими изображения поселяются души изображенных людей и животных, и, если они там поселились, изображения стали живыми, поэтому на них можно влиять. Переживая, видя изображения как живые существа, древние художники старались теперь нарисовать у них все, что им принадлежало по праву: и глаза, и цвет шкуры, и одежду людей, и внутренние органы («рентгеновский стиль»).

Конечно, это воображаемое путешествие представляет собой историческую реконструкцию первых этапов формирования древней живописи. Однако я при этом не ссылался на мистических учителей рисования и не считал архаических людей умнее современных. Архаическое искусство, как мы видим, существенно отличается от современного. Оно не странное, а иное. Наскальное изображение жи-

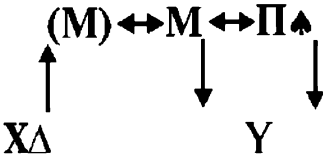
вотного или человека — не произведение изящного искусства и вообще не произведение, это живое существо (душа), с которым архаический человек общается, к которому он обращается. Архаическое искусство не выражало прекрасного (хотя его «произведения» в особом смысле прекрасны). Оно сводило человека с душами животных и людей, позволяло влиять на них. Иными словами, архаическое искусство создавало особую действительность, где обычный мир сходился и переплетался с миром сакрального. Этот момент отмечает известный искусствовед Р.Арнхейм, говоря, что искусство первобытного общества возникает не из любопытства и не ради самого «творческого» порыва, а для выполнения жизненно важных задач. Оно вселяет в человека небывалую силу, позволяет «магически влиять» на отсутствующие вещи и живые создания (8, с.132).

Попробуем теперь на этот же материал взглянуть с семиотической точки зрения. Как в этом плане можно охарактеризовать происхождение наскальной живописи? Первый этап — изобретение обвода:

$$X \spadesuit \rightarrow M \text{ (схема 11)}$$

Здесь X — реальный предмет (животное или пленник), ♠ — операция обвода, М — обвод предмета.

Второй этап — образование самого знака М и изображения:



(схема 12)

М — рисунок в функции знака, П — рисунок в функции изображения (предмета второго поколения), Y — изображенный или обозначенный предмет.

С семиотической точки зрения душа — это сложный тип знака, который можно назвать ***«знак выделения»***. Изобретение этого знака позволило архаическому человеку осмыслить явления смерти, обморока, сновидений и «появление зверей и людей, созданных с помощью рисунка». И не только осмыслить: что не менее существенно, создать соответствующие практики. Действительно, опишем действия архаического человека с душой как со знаком. Семиотическая формула действия со знаком выделения такова: знак А (душа) включается в ряд операций преобразования — ♠♠′♠″ и т.д. (они потенциально задаются строением знака), в результате получаются знаки А А′ А″ и т.д. Эти знаки относятся к реальному объекту X (в данном случае — человеку). Подобное отнесение позволяет в объекте X вы-

делить (отсюда название типа знака — знак выделения) определенные атрибутивные свойства α α′ α″ и т.д., т.е. в данном случае — свойства и состояния души. Эти свойства позволяют человеку объективировать новый объект Y — душу, находящуюся в человеке (животном, любом предмете). Такие предметы Y тоже являются предметами второго поколения, условно их можно назвать «исходными», тогда душа, вышедшая из тела, — это «вторичный предмет». Необходимое общее условие действий со знаками выделения — предварительное формирование связи-значения, т.е. замещение объектов знаками. Характерная особенность знака-выделения в том, что здесь объект X и объект Y по материалу не совпадают, как это происходит в других типах знака. Например, знаки-модели относятся к объектам X, которые по материалу (но не по функции и природе) совпадают с объектом Y. Так, пальцы (камешки, ракушки, зарубки, черточки), с помощью которых считали древние народы, являются знаками-моделями. Они относятся как к реальным предметам (объектам X), которые считают, так и к соответствующим «совокупностям предметов» (отсчитываемым объектам Y). Ясно, что по материалу — это один и тот же объект, но по функции — различные объекты. Объекты Y можно только считать, отсчитывать, соединять в группы или разделять на группы, с объектами X можно делать и все то, что с ними обычно делают в той или иной практике.

Но вернемся к анализу формирования действий с таким знаком, как душа. Первая операция, дающая свойство α — «уход» навсегда души из тела; при отнесении к объекту X (человеку, животному) эта операция осмысляется как смерть. Здесь мы видим, что известный человеку с давних пор эмпирический факт смерти (т.е. объект X) не совпадает с формирующимся представлением о смерти Y. На основе такого осмысления формируется и соответствующая архаическая практика захоронения, понимаемая древним человеком как создание (постройка) для души нового дома. В этот дом (могилу), что известно из археологических раскопок, человек клал все, что нужно было душе для продолжения на новом месте полноценной жизни — еду, оружие, утварь, одежду и т.д. (позднее богатые люди могли позволить себе унести с собой в тот мир лошадей, рабов, даже любимую жену).

Вторая операция (свойство α′) — «временный уход души из тела», что осмыслялось в представлении о болезни. На основе этой операции осмысления складывается архаическая практика врачевания (лечения), представляющая собой различные приемы воздействия на душу: уговоры души, преподнесение ей подарков — жертвы, создание условий, которые она любит, — тепло, холод, влажность, действие трав и т.д. с целью заставить ее вернуться в тело (возвращение души в тело, осмысленное как «выздоровление», — это фак-

тически обратная операция со знаком по сравнению с прямой — временным уходом души). Древнее врачевание предполагало как отслеживание и запоминание природных эффектов, так и комбинирование ряда практических действий, приводящих к таким эффектам. Другими словами, формировалась настоящая техника врачевания. Но, естественно, понималась она в рамках анимистического мироощущения.

Третья операция (свойство α'') — приход в тело человека во время сна другой души (или путешествие собственной души вне тела в период сна), — определила такое представление, как сновидение. Соответственно, обратная операция задала смысл пробуждения, выхода из сновидения. На основе этого формируется практика толкования сновидений, понимаемая — как свидетельства души.

Четвертая операция, точнее две группы операций, имеющих исключительно важное значение для архаической культуры, — это, во-первых, вызов души, предъявление ее зрению или слуху, во-вторых, обращение к душе, общение с ней, что достигалось, как отмечалось, с помощью средств древнего искусства (рисование, пение, игра на инструментах, изготовление масок и скульптурных фигур и т.д.) В рамках этой практики формируются как специальная техника (например, изготовление музыкальных инструментов и масок, орудий и материалов для живописи и скульптуры), так и сложные технологии древнего искусства (рисование, танец, изготовление скульптур и т.д.). В архаической культуре человек открыл и научился использовать в своей деятельности различные природные эффекты, создав тем самым первую технику (орудия труда, оружие, одежда, дом, печь и т.д.). В области технологии самым заметным достижением было освоение двух основных процедур: соединение в одной деятельности разных операций, относящихся до этого к другим деятельностям, и схватывание (осознание) самой «логики» деятельности, т.е. уяснение и запоминание типов и последовательностей операций, составляющих определенную деятельность. Последняя задача, как показывают этнографические исследования, также решалась на семиотической основе. Архаический человек создавал тексты (песни, рассказы), в которых описывалась деятельность, приводящая к нужному результату. В этих текстах, помимо описания операций и их последовательности, значительное место отводилось рассказу о том, как нужно влиять на души, чтобы они помогали человеку. Сегодня мы эти фрагменты текста относим к древней магии, хотя магия — не то слово, которое здесь необходимо использовать. В представлении о магии есть оттенок тайны и сверхъестественных сил. Для архаического же человека души (духи), вероятно, не заключали в себе ничего таинственного и сверхъестественного. Таким образом, основными способами трансляции технического опыта в архаической культуре являлись устная тра-

диция, запоминание, ну и, конечно, подражание. Наконец, техническая деятельность человека осознавалась не в рациональных формах сознания, а в анимистической модальности. Главной особенностью анимистического понимания техники являлась трактовка естественного плана как деятельности души.

Анализ показывает, что в архаической культуре все основные виды представлений и практик возникают в рамках той же логики, причем, представление о душе является исходным. Даже такая, вроде бы, прямо не связанная с феноменами смерти, сновидений, болезни или искусства практика, как любовное поведение, как я показал в работе (71), выросла не без влияния представления о душе. Для культурологии материал архаической культуры позволяет сделать следующий важный вывод: главным механизмом формирования культуры является «семиозис», т.е. изобретение знаков и действия с ними. Знаки создаются в ответ на потребности человека, с их помощью человеческое сообщество разрешает возникшие перед ним проблемы, снимает «разрывы» в деятельности и понимании. При этом образование новых знаков подчиняется такому закону: или на основе одних знаков выделения складываются другие, более сложные, или один тип знаков выделения является исходным для всех остальных. Второй вывод: именно семиозис в значительной степени предопределяет формирование в культуре практик человека. Третий вывод: новый культурный опыт не изобретается каждый раз заново, а складывается на основе уже имеющегося. И четвертый: необходимым условием формирования культуры является трансляция культурного опыта, позволяющая воспроизводить эффективные виды человеческой деятельности. Но сама эффективность в культуре оценивается по двум параметрам: с точки зрения основной картины мира (в данном примере целиком основанной на идее души), а также с точки зрения практической пользы (например, с точки зрения того, в какой степени лечение реально помогает человеку; правда, нередко человек выздоравливает именно потому, что верит в лечение).

Глава 3

Учение о психических реальностях

Выше я отметил, что новый этап моих семиотических исследований начался после работ, посвященных изучению психических реальностей. Рассмотрение психических реальностей дает также материал и для обсуждения символизма и роли интерпретаций. Еще в конце 60-х годов меня заинтересовала такая реальность как сновидения.

§ 1. Реальность сновидений

Часто мы слышим: я сегодня не в себе, совершенно не выспался, не отдохнул. При этом большинство людей считают, что можно лучше отдохнуть, если спишь без сновидений, как «мертвый». Но ведь известно, каждую ночь мы примерно половину времени (в период так называемого «быстрого сна») видим сны, хотя не всегда помним об этом. Забегая вперед, скажу: сновидения не только дают нам возможность отдохнуть, но и охраняют наше психическое здоровье.

Почему же психика человека не всегда отдыхает в это, кажется, самой природой предназначенное для отдыха время? Однако есть еще более удивительное обстоятельство: человек нередко видит сны, совершенно не осознавая того, и днем. Каждому знакома ситуация после бессонной ночи: в голову лезут посторонние мысли, трудно сосредоточиться, внимание блуждает и сбивается. В чем дело? Оказывается, мы досматриваем сны, но, так сказать, контрабандой, они маскируются под видом посторонних, «бодрствующих» мыслей и образов. Если это так, то, вероятно, сновидения — вовсе не случайная помеха в деятельности нашей психики, работающей в «сонном режиме»; они выполняют в жизни человека какую-то чрезвычайно важную роль.

Природой сновидений интересовались еще античные философы. Однако только в конце XIX — начале XX столетия были намечены две основные естественнонаучные концепции сновидений — физиологическая, в основном отраженная в работах нашего замечатель-

ного физиолога И.П.Павлова, и психологическая, отцом которой стал З.Фрейд и на которую, как известно, опирались многие исследователи.

По теории Павлова, связывающей внутреннее торможение клеток с их усталостью и необходимостью отдыха, хорошо отдохнувший человек должен спать меньше, чем плохо отдохнувший, но это в общем случае не так. Уже Клапаред заметил, что человек часто засыпает, не будучи усталым, и наоборот, сильное перевозбуждение не дает ему уснуть. Плохо объясняются с точки зрения павловской теории также случаи «летаргического сна» и продолжительного бодрствования. К тому же современные физиологические исследования показали, что в биологическом отношении сон — это активный процесс, ничего общего не имеющий с разлитым торможением. Так, профессор Вейн пишет: «Далеко не все положения, выдвинутые по этому поводу И.П.Павловым, выдержали проверку временем... с течением времени положение о разлитом торможении не подтвердилось... Однако сон — активный процесс, усиленная деятельность синхронизирующих аппаратов. Исходя из этого, трудно представить себе даже теоретически общее торможение в мозгу... Работы нейрофизиологов показали, что во время сна не отмечается количественного преобладания заторможенных нейронов над возбужденными. Многие нейроны даже усиливают спонтанную активность... Эти данные являются прямым доказательством того, что разлитого торможения во время сна не существует» (16. с.19 — 27). Кроме того, по физиологической концепции, сновидения или их прерывание не должны вызывать в организме человека заметных изменений, однако наблюдения свидетельствуют об обратном. «В период быстрого сна, — пишет Вейн, — человек видит сновидения... Если в периоде медленного сна наблюдаются урежение дыхания, пульса, снижение артериального давления, то в быстром сне возникает «вегетативная буря», регистрируется учащение и нерегулярность дыхания, пульс неритмичный и частый, артериальное давление повышается. Подобные сдвиги могут достигать 50% от исходного уровня... У всех обследованных лишение сна сопровождается однотипными явлениями. Нарастает эмоциональная неуравновешенность... нарастает утомление... возникают суетливость, ненужные движения, нереальные идеи... зрение становится расплывчатым... Через 90 часов появляются галлюцинации. К 200-му часу испытуемый чувствует себя жертвой садистского заговора. Сон в течение 12-14 часов снимает все патологические проявления» (16, с. 34, 80).

Если для Павлова сновидения — процесс побочный, то Фрейд наделял их важной охранительной функцией. Он считал, что мысли и желания человека постоянно стремятся из бессознательной «инстанции психики» в сознательную, но на их пути стоит предсозна-

тельная инстанция, осуществляющая функцию цензуры и критики. В бодрствующем состоянии предсознание пропускает только те мысли и желания, которые социально и культурно аргументированы, т.е. признаются нормальными. У сонного человека действие цензуры и критики ослабевает, и в сознание проникают те мысли и желания, которые в бодрствующем состоянии были подавлены, не осуществлены. Попав в сознание, неудовлетворенные бессознательные желания удовлетворяются, проживаются, и этот процесс образует сновидение. Его условием является сокрытие, маскировка истинных бессознательных мыслей (чтобы отчасти удовлетворить требованию цензуры), поэтому для самого сознания бессознательные мысли выступают уже в виде символов и метафор. «Ближайшие скрытые мысли, — пишет Фрейд, — обнаруживаемые путем анализа, поражают нас своей необычной внешностью: они являются нам не в трезвых словесных формах, которыми наше мышление обыкновенно пользуется, а скорее выражаются нам символически, посредством метафор» (86, с. 35).

По Фрейду, центральная задача психологии сна — проникнуть в скрытые, замаскированные мысли, символически и метафорично выраженные в сновидениях. Выделенные Фрейдом закономерности сновидений — «сгущение» образов, «вытеснение», «переоценка психических ценностей», «конструирование ситуаций» и т.п. — до сих пор успешно используются в анализе сновидений. Например, под «сгущением образов» Фрейд понимает составление в сновидении нового образа из нескольких уже известных человеку. Ту же процедуру наш психолог Касаткин называет «слиянием» впечатлений и подробно анализирует в своей работе (см.: 34). Однако предложенный Фрейдом механизм сновидения во многих отношениях вызывает сомнение. Бросается в глаза странность отношений, заданных между сознанием и бессознательной инстанцией, которые напоминают взаимоотношения между строгим учителем и нерадивым учеником. Эту странность Фрейд объясняет тем, что в человеке ведут непримиримую борьбу две противоположные сферы: инстинктивных, бессознательных сексуальных влечений и культурных, сознательных норм. Пансексуализм Фрейда и преувеличение им конфликтности биологических и социальных начал человека хорошо известны и критиковались в литературе.

Прежде чем перейти к изложению собственной концепции о природе сновидений, перечислю вопросы, на которые она должна ответить: *в чем природа сновидений, какую роль играют сновидения в жизни человека, почему нередко они сюжетно разорваны, почему многие утверждают, что не видят снов (хотя экспериментально доказано, что это не так), имеет ли смысл прерывать или сокращать сон (сновидения), почему лишение сновидений ведет к психическим напря-*

*жениям или даже психическим заболеваниям (*эксперименты на животных показали, что полное лишение сновидений приводит к их гибели*)*? Далее, известно, что телесные изменения (температура, различные заболевания, прием алкоголя или наркотиков) влияют на характер сновидений, в частности, резко возрастает возможность видеть сны, сновидения нередко переплетаются с явью, по содержанию могут напоминать кошмары. Наконец, требует осмысления известный каждому феномен необычности, силы многих сновидений (как часто мы просыпаемся в страхе или с сердцебиением от какого-нибудь жуткого сна, так что иной раз думаешь: «Слава Богу, что это только сон»).

Теперь вопрос: для чего вообще объяснять сновидения? Я хочу в правдоподобном объяснении связать различные проявления сновидений, понять сновидения в более широкой картине психической активности человека, но не прогнозировать их течение и развитие. При этом, поскольку меня будут интересовать достаточно универсальные факты, а не личностные особенности «снопостроений» и «снопереживаний», я пока буду игнорировать онтогенетические и культурные различия.

Объяснение природы сновидений можно начать с простого наблюдения: к сновидениям ведут определенные ситуации, возникающие днем, в бодрствующем состоянии, чаще всего те, где человек по каким-либо причинам *не может осуществить жизненно важные, необходимые для него действия или желания.* Например, человек стремится совершить несколько значимых для него действий, причем одни затрудняют или делают невозможными другие. Как правило, это происходит потому, что такие ситуации осознаются и переживаются человеком сразу в двух реальностях сознания, действующих друг против друга.

Другой пример — действия человека в условиях нескольких альтернатив. По условиям места и времени они не могут быть осуществлены одновременно; последовательно они также не могут быть осуществлены, поскольку непрерывно наплывают новые события и жизненные ситуации.

Во всех подобных случаях *при наличии «контрреальностей» сознания,* или *альтернативных ситуаций, отсутствия средств деятельности* человек в бодрствующем состоянии может осуществить и прожить только небольшую часть своей активности (желаний). Основная же активность, вызванная к жизни его желаниями, *затормаживается, блокируется.* Приостановка процессов, направленных на осуществление возникших у человека желаний, вызывает в его психике напряжения. Сюда относятся не только неосуществленные желания, но также и неосуществленные нежелания, страхи, надежды и переживания, так или иначе связанные с *программированием и настройкой организма и психи-*

ки человека. Это определяется тем, что возникшая у человека активность, первоначально существующая в виде мотива деятельности, выстраивает в нашей психике сложные *программы и планы будущей деятельности* (поведения). Если деятельность может быть осуществлена сразу, эти программы и планы, выполнив свою роль, *распадаются,* а мотив *угасает.* Если же активность блокируется, сформировавшиеся программы и планы деятельности давят на психику, поскольку стремятся реализоваться (что и создает напряжения).

Но эволюция нашла выход: когда деятельность блокируется, актуализированный мотив вытесняется из сознания, а сформированная им программа деятельности *уходит на другой «горизонт» психики, где и реализуется в новых условиях, прежде всего в периоде «быстрого» сна.* Для этого периода характерна *изоляция* психики: во время сна глаза закрыты, чувствительность слуха снижена, мышечная система отключена. Кроме того, происходит *полное или частичное отключение сознания,* поэтому отсутствует рассудочный контроль и возникает определенная свобода в конструировании событий. Указанные здесь условия позволяют строить любые *события,* необходимые для реализации программ и планов блокированной деятельности, в результате чего они распадаются. Именно этот процесс — **построение событий, обеспечивающих реализацию блокированных желаний,** — и образует материальную основу сновидений.

Но это еще не само сновидение. Дело в том, что хотя процессы реализации подобных программ и планов играют исключительно важную роль для психического здоровья человека, они обычно не осознаются. Лишь иногда человек может «подглядеть» автоматическую работу своей психики. Например, в периоде сновидений психика может работать одновременно в двух режимах: реализации программ и планов блокированной деятельности, что и образует событийный ряд сновидений, и осознания (видения) их в определенной реальности (она принадлежит к ослабленному сном бодрствующему состоянию психики). Это предположение, правда, противоречит двум вроде бы естественным представлениям. Во-первых, считается, что если днем человеку не удалось осуществить определенные акты жизнедеятельности, то тем самым эти акты автоматически гасятся сознанием и проживаются (психически «исчерпываются»). Во-вторых, в качественном отношении жизнь во сне никогда не приравнивается к жизни в бодрствующем состоянии: она рассматривается как активность, контролируемая не сознанием (разумом) и, главное, не жизнью в собственном смысле слова, а лишь ее иллюзией, бесплотным и, как правило, искаженным воспроизведением жизни в сознании.

При всей очевидности этих представлений в теоретическом отношении они тем не менее спорны. И вот почему. Прежде всего, дан-

ные обеих наук — и физиологии, и психологии — говорят за то, что интенсивность и реальность нашей жизни во сне и бодрствующем состоянии равноценны (об этом свидетельствуют «вегетативные бури» в период быстрого сна, а также сила эмоциональных переживаний, испытываемых в период многих сновидений). Впрочем, и с методологической точки зрения трудно допустить, что в течение трети времени жизни организма у него отсутствует психическая активность.

Другое соображение: мы привыкли рассматривать человека и его деятельность (поведение) как целое. Соответственно, и его активность трактуется как моноактивность, где каждое действие или отдельный акт подчиняются целому, его организации, опосредуются им. Конечно, подобная трактовка вполне оправданна с точки зрения биологической концепции сохранения жизни или же философской идеи деятельности, обусловленной целью. Однако известно, что в сложных ситуациях человек, как правило, обуреваем множеством устремлений, в его сознании кристаллизуется и проигрывается большое количество действий и поступков, пересекается и взаимодействует множество планов поведения, установок и образов. В конечном счете человек действует и ведет себя однозначно и определенно, однако ясно, что вызванные ситуацией актуализированные действия и акты поведения (установки, планы, образы) покрывают собой только часть его предыдущей активности. Человек, скорее, не моноактивен, а полиактивен, он есть не организация и единство, а интерференция, взаимодействие и взаимоотношение многих самодостаточных активностей. И все они рано или поздно реализуются, проживаются в форме сновидений.

Исследования показывают, что блокировка, связывание определенных элементов жизнедеятельности у взрослого человека не снимает с повестки дня осуществление всей целостности жизнедеятельности (ведь окончание действия, или акта поведения на самом деле есть лишь *прелюдия к осуществлению других, связанных с данными, элементов жизнедеятельности и в конечном счете есть момент осуществления и развертывания всей целостности жизнедеятельности личности*). Точно так же реализация других действий и актов поведения не заменяет для личности реализацию блокированных действий и актов; так называемое «замещение» неосуществленной деятельности другими — это скорее феномен реализации блокированной, связанной деятельности на чужой почве, в непривычных условиях, чем замена. В этом смысле возникшие затруднения и проблемы человек решает не только специфическим для их разрешения способом, но и всеми другими доступными (для жизни) способами: **во сне, в фантазии, общении, искусстве, игре, размышлении**. Поэтому как только создаются подходящие условия (их создает и активность самой личности), задержанная в

своем осуществлении жизнедеятельность с необходимостью себя реализует. Этот момент, правда на почве бодрствования, упоминал еще К.Левин. Первичным фактором, отмечал он, нужно считать напряжение потребностей. При достаточной силе оно ведет к преждевременному выявлению (прорыву) деятельности, если замедлилось наступление подходящего случая; к активному исканию подходящего случая, если он отсутствует; к возобновлению деятельности, если эта последняя была прервана до ее окончания. Конечно, здесь речь идет не о всех ситуациях, с которыми встречается человек, а лишь о жизненно важных, активно переживаемых. В этих ситуациях человек не просто опредмечивает свою активность во множестве равноценных возможностей, безразличных для него последствий, но субъективирует свою активность и лежащее в ней содержание и, следовательно, вводит в игру множества отдельных «Я».

Рассмотрим теперь, что происходит, если человек не имеет условий для реализации блокированных программ и планов, например несколько дней не спит? В его психике накапливаются нереализованные программы и планы, создающие напряжения, которые рано или поздно начинают определять все основные события, сознаваемые человеком. Именно поэтому, если человека будят, как только он начинает видеть сон, испытуемый быстро устает, становится раздражительным, затем входит в фазу устойчивых галлюцинаций («пробой» сновидений, выход их в сознание) и, наконец, оказывается на грани тяжелого психического расстройства. В этом случае психика строит такую реальность, события которой отвечают сразу двум требованиям: со стороны текущих ситуаций и впечатлений и со стороны блокированных желаний, которые настолько усилились, что захватывают управление психикой.

Итак, что же такое наши сновидения? Это, с одной стороны, *реализация в период быстрого сна программ и планов блокированной деятельности*, с другой — *осознание (видение) этой реализации, переживаемое в виде событий определенной реальности* (собственно сновидения). По этому поводу существуют высказывания, что «сновидения — это небывалая композиция бывалых впечатлений» (Сеченов) или «сновидения черпают свой материал из того, что человек пережил внешне или внутренне» (Гильдебрант). Для психики в период сна нет различия между тем, что есть, и тем, что было, между явью и воспоминаниями, между реальным и миражом, для нее «прожитый опыт» человека (образы предметов, осмысленные ощущения и т.п.) снова оживает как впечатления от внешнего мира, как актуальные действия и переживания. Психика соединяет прожитый опыт таким образом, чтобы приостановленные желания были *реализованы, прожиты*, хотя бы и во сне. Если же реализация программ и планов блокированной деятельности не осознается, говорить о сно-

видениях нельзя, просто идет автоматическое размонтирование скопившихся программ и планов. Какие же следствия вытекают из предложенной гипотезы сновидений?

Прежде всего, в силу различных условий реализации программ и планов деятельности в период бодрствования и сна, рисунок и сюжет сновидений чаще всего не совпадают с сюжетом деятельности, которая могла бы развернуться в бодрствующем состоянии, имей она такую возможность (хотя иногда такие совпадения и случаются). Как показывает анализ сновидений, воспроизведение во сне прожитого личностью опыта свободно от ограничений разума. Сон (сонная психика) в определенном отношении самый гениальный творец личности, он настолько свободен в своих творениях, что даже не интересуется результатом; в редких случаях бодрствующему сознанию удается подглядеть эти творения. Интересно, что соотношения между блокированной и реализованной в бодрствующем состоянии активностью, бодрствующей и сонной «личностями» человека различны у разных индивидов. Если одни индивиды склонны усложнять всякую ситуацию, кристально ясную с точки зрения других личностей, склонны видеть в ней неразрешимые проблемы, то другие, напротив, всякую ситуацию стремятся упростить и прояснить для себя, а часто не способны видеть и воспринимать сложности и противоречия. Поэтому одни личности реализуют в состоянии бодрствования незначительную часть своей активности, бурно проживая оставшуюся часть во сне, а другие более полно реализуют свою активность днем и потому спокойнее спят по ночам (вероятно, видят меньше снов, да и сюжет их менее драматичен). Поэтому первая категория людей, очевидно, нуждается в большем количестве сна, точнее, в большем времени для сновидений, а вторая может спать меньше, причем разница может быть существенной, в несколько часов.

Эта гипотеза сновидения хорошо объясняет и известный факт одновременных алогичности и логичности сновидения: с одной стороны, они составлены из разнородных, сюжетно не связанных частей, а с другой — одна часть сновидения непрерывно переходит в другую, сюжетно связана с другими частями в «логике» сновидения. Действительно, из бодрствующего состояния в сонную психику попадает не одно блокированное желание, а много, и, как правило, между ними нет сюжетной связи, так как они возникали в разных ситуациях и в разное время дня, а частью остались и от прошлых дней. В сонном же состоянии в фазе быстрого сна эти желания начинают одно за другим психически исчерпываться, проживаться, причем конец одного психического исчерпывания сливается в сонной психике с началом другого. Именно в месте таких соединений возникают «сгущения», «слияния» образов (эта особенность подробно изучена в литературе). Сгущения и слияния образов происходят,

очевидно, и тогда, когда сонной психике удается и такой сюжет сновидения, в котором исчерпываются два или три желания.

Если рассмотреть сгущения только с точки зрения одного желания, одного из образов, участвующих в слиянии, то их можно понять как *символы.* Действительно, сгущения отличаются от каждого отдельного образа и в то же время представляют (включают) их. В этом смысле сонную психику можно уподобить лаборатории, где психика осуществляет смелые эксперименты по символизации содержаний сознания. Впрочем, с определенной точки зрения любой шаг сновидения, конструирование любой ситуации сновидения можно рассмотреть как символизацию. И вот почему. В сонной психике нереализованные желания задают, с одной стороны, то, что можно назвать программой будущих сновидений, а с другой — неконкретизированные структуры и материал сновидений (развивая активность, человек, даже еще не осуществляя актуально действий и поведения, не просто актуализирует определенные цели и установки своего сознания, но также «прикидывает» способы их реализации, «предвкушает» предметы и переживания, которые могут встретиться в ходе такой реализации). Но конкретно нереализованные цели, установки, способы, предметы и переживания могут актуализироваться (реализоваться) только в самой активности.

Сновидения как одна из форм активности человека обеспечивают актуализацию всех этих нереализованных элементов *в поле уже прожитого, пережитого опыта человека.* Необходимое условие такой актуализации — конструктивное слияние нереализованных элементов активности с определенными «родственными» элементами опыта человека (т.е. целей с целями, способов со способами, предметов с предметами, переживаний с переживаниями). Такое слияние (представление одного в другом — нереализованных элементов в элементах прожитого опыта) и представляет собой процесс символизации. Изучая сновидения, можно тем самым отчасти понять характерные для данной личности процессы символизации.

Как можно представить себе общую картину ночных сновидений? В периодах быстрого сна, каждый из которых длится минут 40-50, реализуются несколько программ и планов блокированной деятельности. Одни из них порождены альтернативными ситуациями или отсутствием необходимых условий, другие — проблемами, с которыми мы не справились, третьи — сильными раздражениями в ходе самого сна. В последнем случае источником сновидений спящего человека являются различные раздражения — сильные звуки, яркий свет, тепло, давление на органы, боль и т.п. Как правило, эти раздражения вызывают специфические сновидения, в которых данные раздражители или включаются, вписываются в сновидения в качестве их органических частей, «сюжетных элементов», или же замещаются близкими и «подобными» частями и элементами. Напри-

мер, при тепловом локальном раздражении человеку обычно снятся такие ситуации, в которых он имеет дело с теплыми и горячими предметами; реальный звонок будильника часто становится последним сюжетным элементом сновидения.

Предложенная здесь гипотеза объясняет роль лишь первого источника сновидений человека — периода бодрствования — и не объясняет сновидений, вызванных раздражениями в период сна (именно этот второй случай всегда был камнем преткновения в теоретическом осмыслении сновидений). Кроме того, неясно, чем занята сонная психика в период медленного сна. Чтобы объяснить роль и работу этого источника сновидений, учтем, что всякое раздражение есть биологическая реакция и определенный психический процесс (акт), так как всякое биологическое движение сопровождается и охватывается психическим, и наоборот. С этой точки зрения, любое раздражение должно осваиваться активностью человека как биологически, так и психологически: с одной стороны, срабатывают нервные процессы, с другой — включаются сознание, мышление, установки, планы поведения, образы и пр. Предположим, мы раздражаем спящего человека, направляя на него яркий источник света или включая звонок. В бодрствующем состоянии эти раздражения автоматически осваиваются психикой — человек узнает сигналы, осмысляя их роль и значение в ситуации, определенным образом переживая их и пр. Во сне же действует сонная психика, которая плетет сновидения. В силу *принципа психобиологического единства* раздражение, возникшее в сонном состоянии, должно осваиваться как биологически, так и психологически. Поскольку естественная психическая активность во сне — развертывание сновидений, именно этим способом и должно осваиваться возникшее раздражение, т.е. естественно предположить, что сонная психика, как бы она ни была занята текущим сновидением, должна одновременно в форме же сновидения освоить возникшее раздражение. А это возможно в том случае, если новое сновидение будет совмещено с текущим, вплетено в него. Иногда возникшее сновидение просто вытесняет и гасит текущее, но в общем случае мы имеем органическое включение в текущее сновидение новых сюжетных элементов, вызванных раздражениями у спящего человека. Этот случай я называю «психическим замыканием»: раздражения, минуя бодрствующее состояние, сразу вызывают определенное сновидение.

Вероятно, именно этим феноменом, конечно, не осознавая того, пользуются гипнотизеры. Сначала они устанавливают с пациентом определенное взаимоотношение, подавляя его личность. Фокус тут в том, что в силу давления личности гипнотизера и доверия к нему пациента голос специалиста вызывает определенную добровольную активность (определенные желания). Затем гипнотизер принуждает па-

циента ко сну, но не обычному, а вынужденному, так как всеми силами стремится сохранить установленную с пациентом связь, т.е. поддерживает его в состоянии возбуждения. Это возбуждение представляет собой осмысленный голос гипнотизера, и следовательно, возникшее у пациента сновидение должно его удовлетворить. Получается, что гипноз — это сновидение, как бы управляемое извне гипнотизером. Но что интересно, структуры, навязанные пациенту во время гипнотического сеанса, строятся им самим, его сонной психикой и поэтому, естественно, сохраняются в состоянии бодрствования. Тем самым пациент приобретает опыт не в период бодрствования, а во сне, и если затем новый опыт не подавляется тем, который уже имелся, он начинает оказывать влияние на личность пациента. Впрочем, и обычный сон также оказывает сильное влияние.

Наряду с понятием «психического замыкания» можно ввести представление о «психическом программировании». Если в первом случае возбуждение вызывает сновидения определенного вида, то предположим существование и обратного феномена, когда сновидения немедленно влекут за собой определенную моторную и психическую активность человека, например двигательную или речевую. Хорошо известно, что многие люди под влиянием сновидений разговаривают во сне и двигаются. Можно предположить, что в этих случаях (как нормальных, так и слегка патологических) люди делают то, что им снится. Возможно, что и сомнамбулическое поведение человека можно объяснить посредством этой модели. Лунатик, вставая с постели и отправляясь на «прогулку», действует под влиянием текущего сновидения: то, что он делает, и то, что ему снится, совпадает в двигательной части с точностью до отображения («прогулка» как тема сновидения «программирует» реальную прогулку в сонном состоянии). Прекрасную ориентировку лунатиков в пространстве (они, продолжая спать, уверенно ходят, а натолкнувшись на предметы, обходят их) можно объяснить сочетанием психического замыкания с психическим программированием. Наталкиваясь на предметы, лунатик корректирует свое сновидение (в силу психического замыкания) и свое движение (в силу психического программирования). Если исходная, основная программа движения лунатика задается текущим сновидением, его общим сюжетом, то различные раздражения, испытываемые им при движении (от ног, вестибулярного аппарата, предметов, которых он касается), мгновенно вызывают сюжетные корректирующие изменения сновидения и одновременно реального движения.

А чем занята сонная психика в период медленного сна, когда сновидения не фиксируются? Можно предположить, что тоже сновидениями, однако несколько иными — хаотическими и отрывочными. Эти сновидения можно назвать *пассивными* и скрытыми. В

бодрствующем состоянии им соответствует *пассивная активность.* Нередко встречаются ситуации, когда человек ровным счетом ничего не делает, не переживает, не желает, не думает. Однако его сознание активно: в нем автоматически возникают и гаснут обрывки мыслей, образы, отдельные переживания и т.д. Короче, человек в это время бодрствует пассивно, он видит «сны наяву», но «сны» отрывочные, бессвязные, переплетающиеся с текущим восприятием и сознаванием. Можно предположить, что и часть ночного времени человек пассивен, т.е. переживает хаотичные и отрывочные «пассивные сны». Это тем более вероятно, что перейти ко сну мы можем только свернув, прекратив целевую активность (т.е. перестав думать, переживать, воображать и т.п.); если человек не может этого сделать, то он не может и заснуть.

Итак, вероятно, можно различать четыре перемежающихся друг с другом состояния человека: *активное бодрствование, пассивное бодрствование, активный, быстрый сон (сновидение) и пассивный, медленный сон (сновидение).* Наступление пассивного бодрствования, как и пассивного сна, очевидно, связано с накоплением усталости. При усталости человек, если у него есть возможность, естественно переходит в пассивное состояние. В аналогичное состояние он входит перед засыпанием, вероятно поэтому первый сон пассивный. Затем пассивный и активный сны (сновидения) сменяют друг друга. Возможно, что и последняя фаза сна является пассивной, если, конечно, человек не разбужен внезапно или чем-нибудь не обеспокоен, а также переутомлен, болен, перевозбужден во сне и пр. Такое предположение напрашивается потому, что переход к бодрствованию предполагает свертывание активности быстрого сна.

Между прочим, смена фаз сна с пассивной на активную и обратно объясняет, по какой причине люди иногда видят сны, а иногда нет, почему одни люди видят много снов, а другие мало. Все зависит от фазы, в которой человек просыпается. Если он пробуждается на фазе пассивного сна, то, естественно, не имеет активных сновидений (хотя застает «пассивные» сновидения). В том случае, если пробуждение происходит на фазе быстрого сна, последний момент сновидения, часто довольно растянутый, сливается в сознании с первым моментом бодрствования, и быстрый сон как бы входит в бодрствующее сознание, запечатлевается в нем. Собственно, мы не видим сны, а претерпеваем их, не осознавая этого. Во сне бодрствующее сознание и связанная с ним память отсутствуют. В бодрствующее сознание быстрый сон попадает, во-первых, в тот момент, когда переходит в бодрствование, во-вторых, тогда, когда психика почему-либо работает в двух режимах (построения сновидений и работы сознания, как правило, ослабленного и частичного). Чаще всего второй случай имеет место при перевозбуждении, заболевани-

ях, приеме наркотиков. В том же случае, когда мы здоровы, ничто нас не беспокоит и можно спать всласть, как правило, последний сон — медленный, пассивный, и мы не запоминаем активных сновидений, заполняющих предыдущую фазу сна (поэтому уверены, что их не было вообще). Пассивные же сны запомнить невозможно, вероятно потому, что в фазе медленного сна (в его последний текущий момент) бодрствующее сознание и память не находят материала для своей деятельности (по своему определению пассивный сон не оставляет сознанию определенных структур; это и может быть названо бессознательной активностью).

Нередко человеку снится один и тот же сон. Почему? Можно предположить, что это вызвано особой организацией нашего сознания, когда одни его реальности действуют против других, т.е. находятся в контротношениях (*контрреальности*). Контротношения между реальностями провоцируют у человека сновидения со сходными сюжетами, такой сон с некоторыми вариациями может сниться много месяцев и даже лет. Две реальности находятся в контротношениях, если при одновременной их актуализации реализация желаний в одной реальности делает невозможным реализацию желаний в другой реальности, и наоборот (например, в сознании столкнулись взаимоисключающие ценности). Действуя друг против друга, такие реальности образуют своеобразный психический генератор блокированных желаний. Наблюдения показывают, что многие контрреальности формируются в детстве (страх перед новыми ситуациями и людьми, неуверенность в собственных силах, стремление к защите и т.п.), другие пришли из более зрелого возраста. Борьба контрреальностей часто разрушает психику человека, порождая не только однотипные сновидения, но разнообразные проблемы и резкие колебания в поведении.

Попытаемся также ответить на вопрос о целесообразности обучения во сне или управления им, как предлагают некоторые ученые. В принципе и учиться во сне, и управлять сном можно, это показали эксперименты. Но какой ценой? Ведь при этом занимается столь необходимый канал реализации блокированных, приостановленных желаний, т.е. наносится урон психическому здоровью. Кроме того, оказалось, что эффективность обучения во сне низкая, а управлять сновидениями чрезвычайно сложно.

Наконец вопрос, который многих интересует даже в наш рациональный век: бывают ли «вещие сны» и как объяснить, что некто увидел наяву то, что до этого видел во сне? Обычно человек не просто воспринимает окружающий мир, он его осмысляет, интерпретирует, программирует, естественно, на основе сознания. Но иногда именно сновидения используются психикой в качестве схемы осмысления, интерпретации и программирования окружающего мира

событий. В этих крайне редких случаях человек как бы узнает наяву то, что видел во сне. Эти сны «вещие» только в том смысле, что человек принимает свой внутренний мир сновидений за мир внешний, стоящий перед его глазами. Поясним свою мысль примером.

Молодой человек не может встретиться с любимой девушкой, это типичный случай блокировки желания. При реализации этого желания сонная психика выстраивает следующй сюжет: молодому человеку снится, что он встречает свою любимую в доме друзей, причем они ссорятся; во время ссоры девушка роняет на пол хрустальную вазу с цветами, которую она хотела переставить с пианино на стол. Запомнился сон молодому человеку лишь в общих чертах, смутно. Через несколько дней он встречает девушку в консерватории. Когда она преподносит цветы пианисту, молодой человек ясно вспоминает, что то же самое он видел во сне.

Но ведь на самом деле он видел нечто другое — была не консерватория, а квартира друзей, не концерт, а ссора и разбирая ваза. Однако здесь нет ничего удивительного. Фрейд прав, утверждая, что психика и желания человека нередко фальсифицируют впечатления собственной памяти. Совпадения были — и важные: встреча с любимой девушкой, цветы, пианино, неприятные переживания (в одном случае из-за ссоры и разбитой вазы, в другом — из-за ревности к пианисту). Психика услужливо трансформировала воспоминания (тем более что они были смутными), заменив дом друзей на зал консерватории, ссору и разбитую вазу — на отношение девушки к пианисту. В результате он и «узнал» сцену, которую видел во сне несколько дней тому назад. Ну разве не вещий сон?!

Теперь о телепатических снах. Возможны ли они? Да, если сознание человека получило телепатическое сообщение, если оно вызвало соответствующее желание и если, наконец, возникшее желание было блокировано. Но и в этом случае сюжет сновидений будет мало похож на содержание телепатического сообщения, поскольку условия реализации желаний во сне существенно отличны от тех, которые наличествуют в бодрствовании (во сне, как я говорил, внешние впечатления отсутствуют и поэтому не они определяют переживаемые события; сознание ничего не может запретить — все события строятся из «материала» собственного внутреннего опыта человека, поэтому и результат получается иной).

В настоящее время, как известно, существуют две основные гипотезы в объяснении телепатии. Так, первая предполагает, что телепатия обеспечивается особым биополем, чем-то вроде биологических радиоволн, несущих телепатическое сообщение. Другая, так сказать, эзотерическая, гипотеза утверждает, что любой человек подобен космосу (известный принцип тождества макро— и микрокосмоса), поэтому через Космос он может передать любому другому че-

ловеку свои мысли или желания. Первая гипотеза пока не подтвердилась, вторая не может быть проверена в силу своего эзотерического характера. Что же остается? Условное суждение: телепатическое сообщение существует, если имеет место то-то и то-то.

Приведем толкование еще одного сновидения. На одной из лекций к автору подошел пожилой человек и спросил, почему иногда, задремав у своего черно-белого телевизора, он вдруг видит на экране изображение в цвете? Я подумал и в свою очередь спросил: «Не припомните ли Вы какую-нибудь необычную историю, связанную с вашим телевизором?» Он тотчас же ответил: «Да, была такая история. Объявили, кажется, это было в конце 60-х или в 70-х годах, что будет первый раз пробная передача цветного телевидения. А я не знал, что для этого нужен специальный цветной телевизор. В назначенное время сел с семьей у своего обычного телевизора, включил его и стал ждать. Так и не дождался. Потом надо мною смеялись». «Ну что же, — ответил я. — Все понятно. У Вас оказалось блокированным, причем, судя по всему, очень глубоко, желание посмотреть именно по вашему черно-белому телевизору цветную передачу. И теперь, когда Вы впадаете в дремоту, т.е. входите в сноподобное состояние (для него характерна реализация блокированного желания и одновременно действие обычного сознания), возникает галлюцинация, совмещающаяся с обычным восприятием. Другими словами, ваш феномен — это сновидения (в котором вы смотрите цветную передачу) и обычное восприятие телевизионной передачи; совмещаясь, они дают натуральные впечатления цветной передачи».

В данном примере толкование сновидения не требует анализа проблем личности. Но многие сновидения без этого невозможно объяснить. Вот пример такого сновидения из личной жизни автора. Мой отец умер довольно рано от рака. Это был добрый, спокойный, умный человек, с которым мне пришлось общаться очень мало. До войны я был маленький, еще ходил в сад; потом началась война и отец ушел на фронт; после войны его, как прекрасного политработника, оставили служить на Украине, а мы долго жили в Москве — жалко было бросать квартиру. И лишь в 1952 г. переехали всей семьей в г. Анапу, где я жил с отцом два с половиной года, заканчивая школу. Затем я уехал поступать в институт, провалился, работал, ушел в армию, демобилизовался, наконец, поступил в институт. И вот затем всего лишь шесть лет я жил с отцом в семье. В 1964 г. он заболел раком желудка, промучился полгода и умер. Моя мать очень любила отца, поэтому сильно убивалась, днем она держалась, а ночью плакала навзрыд.

Приблизительно через год после смерти отца мне стал сниться такой сон. Неожиданно возвращается отец, как будто он где-то лечился или просто уезжал. Вроде бы я знаю, что он умер, но отец или

объясняет, что просто тяжело болел, или, в других вариантах этого же сна, я сам как-то объясняю это чудо, или остается какая-то тайна, темное место в объяснении. Иногда отец просто живет, общается с нами; иной раз он даже работает; временами кажется, что он совсем выздоровел; подчас же еще болеет, но болезнь удается притормозить. Несколько раз мы с отцом разговаривали о чем-то очень важном, как никогда не говорили на самом деле. Этот сон с вариациями снился мне несколько лет. Помню удивительное чувство облегчения во сне и радость за мать, что отец жив. Как можно объяснить этот сон?

В данном случае оказались блокированными сразу три желания: желание поговорить с отцом о серьезных проблемах жизни (я до сих пор сожалею, что не смог этого сделать, когда он был жив); сожаление, что отец так рано ушел из жизни, не успев, как говорила моя мать, хоть немного пожить по-человечески, когда уже стало можно; и, наконец, желание облегчить страдания матери. Ничего этого я уже не смог сделать. Во сне эти желания были удовлетворены, причем знание о реальной смерти воспринималось, с одной стороны, как переживание какой-то неувязки, тайны, темного места, с другой — в виде определенных объяснений, недостаточно осмысленных бодрствующим сознанием, но вполне убедительных для сонного.

Параллельно все эти годы во мне происходил неслышный переворот: я все больше обнаруживал в себе отцовские черты и ценности, все чаще мысленно обращался к нему (чего я никогда не делал при его жизни). Закончился этот переворот тем, что отец вошел в мою жизнь, занял прочное место в моей душе, причем не просто как воспоминание: было вполне реальное ощущение его присутствия. С этим совпало и исчезновение самого сна, очевидно, контрреальность распалась и умерла.

Эти примеры показывают, что смысл сновидений существенно зависит от их понимания (интерпретации). И раньше, и сейчас люди по-разному понимали свои сновидения. В архаической культуре сновидение — это реальное событие и свидетельство, поскольку сновидение понималось как приход к человеку во время сна другой души или, напротив, путешествие своей души вне тела. При этом душа одинаково легко могла перемещаться как в пространстве, так и во времени. В культуре древних царств (Египет, Вавилон, Индия, Китай) сновидение выступало как свидетельство, текст, направляемый человеку Богом (чаще всего «личным богом» или «личной богиней»). Поэтому в большинстве случаев эти сновидения вещие или императивные. Но сохранялось и архаическое понимание: страшные сновидения вызываются демонами, которые входят в тело человека.

В античной культуре впервые человек отрицает связь сновидений с обычной жизнью. В «Метаморфозах» Апулея один из героев гово-

рит: «Не тревожься, моя хозяюшка, и не пугайся пустых призраков сна. Не говоря уж о том, что образы дневного сна считаются ложными, но и ночные сновидения иногда предвещают обратное» (4, с. 167). Тем не менее сохраняются в полной мере и два других понимания сновидений — как реальных событий и как свидетельств (вещие сны). И в Средние века люди понимали сновидения сходным образом, различая сновидения вещие и «несерьезные» (от переполненного желудка, суетности, «плотских желаний или игры духа»). В последнем случае есть намек, но только намек, на психологическое толкование — «плотские желания».

Серьезно же о психологических интерпретациях сновидений начали говорить только со второй половины XIX столетия, когда возникли физиология и психология. Наиболее интересная психологическая концепция сновидений, как известно, дана З.Фрейдом, причем в ней соединены две разных трактовки: почти физикалистская (сновидение как замаскированное, трансформированное бессознательное сексуальное влечение — либидо) и гуманитарная (сновидения как своего рода текст, подлежащий расшифровке). Здесь сновидение впервые серьезно отнесено не к реальности вне человека, а к его психике и сознанию. К этим же трактовкам относится и интерпретация М.Фуко, писавшего, что «сновидение... проявляет свободу человека в его оригинальнейшей форме... Субъект сновидения, его первое лицо, есть самое целостное сновидение» (46, с.122). Для Фуко сновидение соотнесено только само с собой и свободой человека — оно есть первичный феномен, не требующий связи с реальностью вне человека. Если интерпретацию З.Фрейда условно можно назвать *языковой*, восходящей к идее вещего сна, то интерпретацию М.Фуко — *неязыковой* (символической). У Фрейда психика «говорит» «языком сновидений» (недаром свое исследование о сне Фрейд сопровождает сонником, где расшифровываются значения образов и сюжетов сновидений), у Фуко в сновидении реализуются символические события нашего творческого Я, порождающего мир свободы и существования.

Важно подчеркнуть, что понимание и интерпретация сновидений — не просто «знание о сновидении», а практическое определение природы сновидений. Когда, например в павловской концепции, сновидения объявляются бессистемной остаточной деятельностью заторможенных клеток головного мозга, и человек принимает эту версию, то он не обращает на свои сновидения ровно никакого внимания, и поэтому они не влияют на его жизнь. Если же сновидение понимается как вещее свидетельство или особая сторона жизни личности, человек не только внимателен к своим сновидениям и пытается их прочесть, но и реально меняет свое поведение. Только после того как в XIX и XX столетиях стали широко обсуж-

даться проблема разных реальностей и их природа (обычной реальности, эстетической, сновидения, фантазии, больного сознания и т.д.), в сновидении человека появляется особый персонаж (наблюдатель), задающий вопросы или говорящий себе, к примеру, следующее: «Как такое может быть?», «Кажется, я сплю!», «Как странно... нужно проснуться». Вероятно, этот же момент изучения природы разных реальностей повлиял на восприятие сновидений как странных, ярких, необычных событий и сюжетов. Это, очевидно, произошло потому, что логика сновидений не стеснена во сне «осторожностью», реализмом сознания, потому, что прошлый опыт человека оживает здесь в качестве прямого ответа на блокированное желание, и главное потому, что, «подсмотрев сновидение», сознание вынуждено совершать непривычную для себя работу. Оно вводит порождаемые бессознательной деятельностью формы в обычную действительность, обнаруживая их невозможность (они в сравнении с обычными формами гипертрофированны и вообще странны). Эта невозможность, гипертрофированность, странность и переживаются в психике как события необычайной силы или яркости.

Но рефлексия сновидений не сводится только к познанию их. Существует и художественная рефлексия сновидений. Первоначально это живопись и литература, в наше время — киноискусство. Именно последнее позволило выразить временны́е аспекты сновидений, а также создать для зрителя удивительную иллюзию присутствия в реальности сновидения. И опять же, мимесис искусства существенно определяет природу сновидений. Язык и события искусства изменяют ви́дение и переживания человека, позволяют ему увидеть и пережить то, что он до этого не мог ни увидеть, ни пережить. Когда в кино мы видим, как реальность снов вторгается в жизнь, а жизнь переходит в сон, как в мире сновидений стоит или идет вспять время, какой странный, потусторонний, призрачный мир разворачивается перед нашими глазами, мы учимся и в наших собственных снах видеть все эти моменты, но только после *воспитания искусством*. Федор Михайлович Достоевский в «Преступлении и наказании» писал, что «сны отличаются часто необыкновенною выпуклостью, яркостью и чрезвычайным сходством с действительностью. Слагается иногда картина чудовищная, но обстановка и весь процесс всего представления бывают при этом до того вероятны и с такими тонкими, неожиданными, но художественно соответствующими всей полноте картины подробностями, что их и не выдумать наяву этому же самому сновидцу, будь он такой же художник, как Пушкин или Тургенев». Марина Цветаева в письме к Саломее Андронниковой поэтически и парадоксально заостряет свое отношение к сну: «Мой любимый вид общения — сон. Сон — это я на полной свободе (неизбежности), тот воздух, который мне необходим, чтобы дышать... Только в нем я — я».

Приведу пример из собственного опыта. Пожалуй, самый интересный сон приснился автору в детстве, в эвакуации под Куйбышевом. Моя мать день и ночь работала на авиационном заводе и лишь изредка урывала несколько часов, чтобы навестить меня и брата в детском саду. Почти всегда она приносила что-то вкусное — какао в термосе, шоколад или что-нибудь еще. И вот мне упорно стал сниться сон с мамой и вкусными продуктами впридачу. Понятно, как я огорчался, когда просыпался: нет ни мамы, ни какао. Наконец, чтобы не обманываться и не огорчаться понапрасну, я решил проверять себя — щипать за ухо: если больно — не сплю, если не больно — сплю. И в ту же ночь мне приснился сон: приезжает мама, я дергаю себя за ухо, убеждаюсь, что не сплю, пью какао и затем... просыпаюсь. Дальше все ясно. Сила огорчения прочно отпечатала этот сон в моей памяти.

Очевидно, первое сновидение мне приснилось потому, что я страстно хотел увидеть маму. Мое детское «я», не различавшее возможное и действительное, не желавшее понимать обстоятельства и ждать, выстроило во сне нужный для осуществления желаний мир и жило в нем. Второй сон сложнее — мир сновидения стал изощренее, в него вошел элемент самоконтроля (щипок за ухо), который, несмотря на бдительность разума, все-таки позволял осуществить детское желание (природу, как известно, обмануть трудно).

Я еще буду возвращаться к материалу этого параграфа, но уже сейчас можно воспользоваться одной идеей. Вспомним, как формировалась наскальная живопись. Человек изобрел обвод М и, когда отсутствует предмет Х, стреляет в обвод.

$$X \spadesuit \rightarrow M \spadesuit'$$

(схема 13)

Здесь ♠ — создание обвода М, ♠′ — тренировка с использованием этого обвода.

Когда к тренировке подключаются новые члены коллектива, которые не видели, как создавался обвод (т.е. не понимают, что обвод используется вместо предмета Х), им не понятно, почему охотники стреляют в стену, но говорят о предмете Х. Единственный способ понять происходящее — отождествить Х и М, но они не похожи друг на друга. Тем не менее это необходимо сделать и рано или поздно происходит. Можно предположить, что в этом случае сработал следующий психологический механизм.

Сначала люди не умели рисовать, затем научились, т.е. налицо развитие психики, способностей человека. На исходном этапе (до того, как люди научились рисовать) были освоены «предметы Х»

(животные, люди) и сложился соответствующий «внутренний» (прожитый) опыт (обозначим его символом **О**), позволяющий узнавать эти «предметы» и действовать с ними. Опыт **О** фиксируется, с одной стороны, в языке (названия животных, их характеристики и т.д.), с другой — в самой психике (воспоминания, образы животных). Что происходит, когда человек видит реальное животное (другого человека)? Он получает от этого животного чувственные впечатления, которые позволяют актуализировать (реализовать уже не как воспоминание, а в виде восприятия самого предмета) соответствующий прожитый опыт **О**. Другими словами, *ви́дение — это процесс актуализации прожитого опыта человека, опирающийся на чувственные впечатления*. Известно, что получение чувственных впечатлений от предмета — это активный процесс, предполагающий его обследование и осмысление. Эти обследование и осмысление детерминируются, с одной стороны, особенностями самого чувственно воспринимаемого предмета (формой, освещенностью, цветовым составом, фактурой, положением в пространстве и на фоне других предметов), с другой — прожитым опытом, сформировавшимся в связи с употреблением и освоением этого предмета. На этом исходном этапе человек имеет внутренний опыт, связанный исключительно с реальными предметами (животными, людьми).

Дальше складывается особая ситуация (коллективная тренировка как условие успешной совместной охоты), когда в качестве мишени используется обвод животного (человека) М, причем сначала вместе с самим этим реальным животным, а затем человек может воссоздать лишь его образ. В результате в сознании архаического человека возникает определенное отношение (напряженная связь) между опытом **О** и опытом, сложившимся при восприятии обвода-мишени (опознание мишени-обвода также предполагает актуализацию определенного опыта, обозначим его символом **О′**). Кроме того, можно предположить, что на этом этапе развития древнего общества возникает потребность практически воздействовать на души животных (людей). Для этого, с точки зрения древних анимистических воззрений, душу нужно перегнать из тела животного к месту, где человек жил, и поставить перед человеком.

Известно, что внутренний опыт может актуализироваться не только на основе чувственных впечатлений от самого предмета, но и вообще без предмета (в период сновидения и галлюцинаций), а кроме того, даже в том случае, если чувственные впечатления от предмета искажаются или видоизменяются, например, в условиях плохого освещения, частичного экранирования (кусты, деревья) и т.д. Анализируя этот феномен, Гельмгольц писал: «Когда я нахожусь в знакомой комнате, освещенной ярким солнечным светом, мое восприятие сопровождается обилием очень интенсивных ощущений. В той же ком-

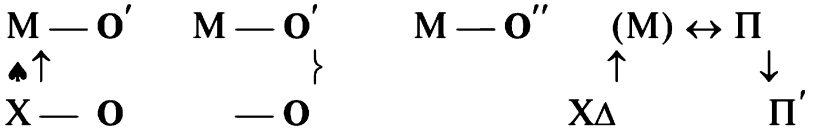
нате в вечерних сумерках я могу различить лишь самые освещенные объекты, в частности окно, но то, что я вижу в действительности, сливается с образами моей памяти, относящимися к этой комнате, и это позволяет мне уверенно передвигаться в ней и находить нужные вещи, едва различимые в темноте... Мы видим, следовательно, что в подобных случаях прежний опыт и текущие, чувственные ощущения взаимодействуют друг с другом, образуя перцептивный образ. Он имеет такую непосредственную впечатляющую силу, что мы не можем осознать, в какой степени он зависит от памяти, а в какой — от непосредственного восприятия» (26, с. 70 — 71).

Все это позволяет предположить, что в ходе коллективной тренировки внутренний опыт **О** случайно мог актуализироваться на основе чувственных впечатлений, полученных не от животного, а от мишени-обвода. Подобная «ошибка» в зрении провоцировалась как отношением, установленным между внутренним опытом **О** и **О′**, так и спонтанными галлюцинациями, вызванными сильным желанием увидеть на месте мишени-обвода само животное. Облегчалась эта визуальная иллюзия сходством обвода с профилем животного (они были подобны).

Однако случай есть случай. Он никогда бы не закрепился, если бы возникший новый опыт, обозначим его **О″**, актуализировавшийся в материале мишени-обвода, и соответствующий новый предмет — *животное, увиденное в обводе* (т.е. нарисованное на скале), не позволяли успешно действовать и решать принципиально новые задачи. Действительно, разведя в своем сознании на основе представления о душе само животное и животное, нарисованное на скале, и затем «узнав» в последнем душу животного, древний человек стал более успешно вести тренировку (видя теперь в мишени само это животное), а также получил возможность влиять на души животных (призывать их, нарисовав на стене, разговаривать с ними, поворачивать их к себе нужной стороной, прогонять, замазав краской, и т.д.). Какую роль в этом процессе играло знаковое замещение? Это было условие закрепления внутреннего опыта **О** за «чужим» предметом (обводом). Обвод — это не простой предмет, а семиотический, его можно создавать руками, хранить длительное время, обозревать в коммуникации. Представление о душе позволило и связать животное-изображение с реальным животным, и развести. В этом смысле представление о душе обеспечило означение (позволило установить связь значения). В дальнейшем эта связь обеспечила *перенос свойств с реального предмета (животного) на новый предмет* (выше мы его назвали «исходным»), т.е. на нарисованное животное, а также помогла э*лиминировать другие свойства, не отвечающие возможностям самого знака-изображения* (так, например, нарисованное животное нельзя съесть, с него нельзя снять шкуру и т.д.).

Итак, сложился новый вид предметов (нарисованные животные и люди), осознаваемых как души. Их узнавание предполагало актуализацию внутреннего опыта **О″**, возникшего на основе опыта **О** и **О′** под влиянием знаково-предметных действий с изображениями и нового контекста (использование изображений как души). Одновременно видоизменяется, точнее, формируется заново чувственное восприятие изображения предметов, теперь рисунок обследуется и осмысляется не просто как обвод, а как душа. В материале рисунка глаз выделяет другие информативные точки и целостности, осмысленные в плане новой предметности. Другими словами, чувственное визуальное восприятие само эволюционировало под влиянием означения и психического изменения. Однако, судя по всему, не только представления о душе помогли увидеть в рисунке животных и людей, но и развитие рисунка (живописи) способствовало развитию представлений о душе (хотя, конечно, более бедные, еще не визуализированные в рисунках представления о душе были исходными). Дело в том, что душа аналогично изображению есть тоже сложный знаково-предметный комплекс, прошедший длительный период своего развития.

Схематично действие рассмотренного здесь механизма можно изобразить так:



(схема 14)

Здесь ♠↑ — создание обвода, **О**, **О′**, **О″** — соответствующий опыт восприятия, (М) — рисунок в функции знака по отношению к предмету Х, П — рисунок в функции вторичного предмета (например, понимаемый как душа), П′ — объект Х в качестве нового (исходного) предмета (например, как обладающий душой). Обратим внимание, что и вызванная душа (т.е. предмет П) и предмет, обладающий душой (П′), являются вторичными предметами. Таким образом, означение приводит к созданию не только новых предметов П, формирующихся, так сказать, на знаковой основе, но и новых предметов П′, складывающихся на основе предметов Х.

§ 2. Реальность искусства

Я закончил анализ природы сновидений их истолкованием (интерпретацией). Конечно, моя интерпретация была одной из возможных. Понятно, что З.Фрейд или К.Юнг, безусловно, дали бы другое толкование этих же самых сновидений. Еще большее значение истолкование и интерпретация имеют в искусстве. Можно даже выдвинуть следующее сильное утверждение (гипотезу): *вне истолкований не существует художественного произведения*; интерпретации его, начиная от обыденных, зрительских (слушательских), которые почти неотделимы от понимания произведения, кончая профессиональными, составляют неотъемлемую суть художественного произведения. Нужно учесть, что истолкование произведений искусства определяется художественной коммуникацией, которая в искусстве двойственна: с одной стороны, — это **приобщение к произведениям искусства, их пере-живание и про-живание**, а с другой — **общение по поводу этих произведений и их осмысление**; с одной стороны, — развертывание и согласование переживаний в ситуациях, обусловленных произведениями искусства, а с другой — получение в этих ситуациях определенной информации (понимание смысла).

Попробуем понять, что значат эти положения для характеристики произведений искусства. Известно, что в каждом произведении можно выделить определенную *организацию выразительных средств*, конкретные типы выразительных связей и отношений. Например, в поэтическом произведении можно вычленить «интонационные связи» (интонационную организацию фраз, стихов, строф), «фонетические» (звучание сходных слов, слогов, звуков), «синтаксические», «тематические», «композиционные» (драматургические) и др. В музыке можно различить «сенсорно-акустические» связи (сходство и различие отдельных звуков, аккордов), «фактурно-интонационные» (мотивная и мелодическая организации) и «тематические» (синтаксическая организация, драматургия, сюжет музыкального произведения и т.п.) (см.: 42, с. 96 — 99).

Наличие в произведениях искусства подобных связей и их организация есть лишь одно из условий восприятия и переживания художественного произведения, другое — *создание на основе этих связей и организации самостоятельной реальности*, художественного мира, данного в произведении. «Писатель, — считает М.Я.Поляков, — в конкретной социально-литературной ситуации выполняет определенные общественные функции, переходя от социальной реальности к реальности художественной, формируя в системе (ансамбле) образов определенную концепцию ценностей, или, точнее, концепцию жизни» (58, с. 18). Одновременно читатель, утверждает

Ц.Тодоров, «отправляясь от литературного текста, производит определенную работу, в результате которой в его сознании выстраивается мир, населенный персонажами, подобными людям, с которыми мы сталкиваемся «в жизни» (80, с. 63).

Когда художественное произведение рассматривается в теории коммуникации, т.е. как элемент, связывающий художника и зрителя (писателя и читателя), и их обоих — с реальной жизнью, оно справедливо может быть определено как «инструмент отражения и выражения» реальной действительности. «В литературном произведении, — отмечает Поляков, — налицо двойная система отношений с реальной действительностью: это одновременно вымышление фиктивного мира и отражение действительности. Между сознанием и действительностью возникает «третья реальность» как специфический инструмент проникновения во внутренние законы окружающего. Инструмент этот, как и всякое орудие познания, отличается от самой действительности по материалу (фантазия, вымысел), но сохраняет некую адекватность действительности» (58, с. 45). Однако в психологии восприятия при анализе сознания читателя художественное произведение необходимо определить именно как тот мир, в котором живет человек и который одновременно выражается в произведении. При анализе сознания читателя или писателя нужно снять модус иллюзии («как бы», «вроде бы») и утверждать, что «пластическое» изображение действительности в художественном произведении, несмотря на «заданность», преднамеренность, искусственность, в полной мере является созданием самостоятельной реальности, в которой выстраивается и разворачивается полноценный для восприятия, сознания и переживания художественный мир.

Рассмотрим особенности и природу *художественной реальности.* Каждый человек знает много реальностей, точнее живет в них; он различает *реальности трудовой деятельности, игры, искусства, познания (науки), общения, сна* и другие, внутри же самого искусства — реальности разных *эпох, жанров, стилей, авторов.* Каждая реальность задает сознанию человека определенный мир, бытие и отделена от других реальностей рамками условности (логика и события, действующие в одной реальности, теряют свою силу и жизненность в других). Несколько упрощая, можно сказать, что одна реальность отличается от другой *событиями и их характером, логикой и закономерностями, порядком вещей и отношений.* Если рефлексия отсутствует, человек не осознает, что он находится в определенной реальности, она для него является естественной и непосредственной формой сознания и жизни (подобно тому, как здоровый человек «не сознает», что он дышит, что сердце у него бьется, функционирует кровеносная система и т.п.). Содержание сознания человека и реальность как бы совпадают (при отсутствии рефлексии по отношению к реальности, так же как и к

среде, нет ни одной внешней позиции). Эта особенность всякой реальности обусловливает то обстоятельство, что события и процессы, переживаемые в ней, воспринимаются как непреднамеренные, естественные.

Если реальность овладевает сознанием человека (а это случается не всегда), возникает устойчивый мир, в котором происходят вполне определенные события, отвечающие данной реальности. Раз возникнув, реальность навязывает сознанию определенный круг значений и смыслов, заставляет переживать строго конкретные события и состояния. Все события, наблюдаемые в реальности, все, что в ней происходит, как бы подтверждает и укрепляет эту реальность. Следовательно, можно выделить три фундаментальных свойства всякой реальности. Первое — *совпадение содержаний сознания и самой реальности.* При отсутствии рефлексии мир, возникающий в реальности, уподобляется миру «Я», другими словами, сознание человека может войти в мир реальности и жить в нем. Второе — *непреднамеренность и естественность событий,* происходящих в мире реальности. Это означает, что состояния человека, вошедшего в реальность, зависят от событий, которые в ней происходят. Третье — *устойчивость событий, вещей и отношений*, имеющих место в определенной реальности. События, наблюдаемые в реальности, *укрепляют* ее; в реальности происходят и имеют место именно те события и отношения, которые ей соответствуют. Все это может показаться тавтологией и для естественной среды (например, природы) не необходимым, однако в искусственных средах (искусство, игра, сновидения и т.п.) выделение подобных характеристик имеет большой смысл. Действительно, реальность в искусстве творится автором, причем в сотворенный им мир человек должен войти, претерпевать в нем события, переживать их. Выделенные свойства как раз и обеспечивают жизненность реальности, несмотря на ее искусственность, отчужденность от человека в акте творения.

Характерная особенность художественной реальности — *текстовая обусловленность ее мира*; он удовлетворяет не только логике предметных отношений (логике построения событий), но и логике построения текста художественного произведения. Мир художественной реальности организован, упорядочен, развертывается по законам условности жанра и т.п., и одновременно — это мир предметный, событийный, стоящий в одном ряду с обычным миром. Художник умеет в обычном мире увидеть ритм, тему, интонацию, построение, развитие. «Задача заключается в том, — писал М.Бахтин, — чтобы вещную среду, воздействующую механически на личность, заставить заговорить, т.е. раскрыть в ней потенциальное слово и тон, превратить ее в смысловой контекст мыслящей, говорящей и поступающей (в том числе и творящей) личности. В сущности, всякий серьезный

и глубокий самоотчет-исповедь, автобиография, чистая лирика и т.п. это делает... Вещь, оставаясь вещью, может воздействовать только на вещи же; чтобы воздействовать на личности, она должна раскрыть свой смысловой потенциал, стать словом» (11, с. 208). Примерно о том же пишет У.Эко, говоря, что в искусстве «*материя*, из которой состоят означающие, представляется небезразличной к означаемым», а также, что все уровни художественного произведения (уровень означаемых, различных коннотаций, психологических и прочих ожиданий) соотнесены между собой, «словно все они структурированы на основе одного и того же кода» (100, с. 81 — 82).

Таким образом, хотя события в каждой реальности воспринимаются как естественные, происходящие как бы сами собой, помимо воли и желания человека, большинство из них построено человеком. Реальность — это не только особый мир, бытие, но и конструкция (смысловая, знаковая, текстовая), создаваемая активностью психики человека. Эта особенность всякой реальности — *одновременность построения и бытования, конструирования и претерпевания* — необычайно интересна. Обычно сознание отмечает лишь естественную сторону всякой реальности: какие-то события, предметы, их изменение или смену, связывающие их отношения и т.п. Искусственная же сторона, даже в таких реальностях, как искусство, познание, игра, сознается лишь специалистами, и то не всегда (например, лишь искусствоведы обращают внимание на тот факт, что мир событий, заданный в произведениях поэтического искусства, ритмически организован, тематизирован, интонационно и синтаксически упорядочен, развертывается по законам композиции и т.п.). Может показаться, что речь идет только о восприятии произведений искусства. Нет, указанная особенность имеет место и в других реальностях. Миры, данные человеку в обычном восприятии или, напротив, в сновидениях, также не просто существуют, бытуют в сознании, демонстрируя естественное протекание события, они одновременно создаются, порождаются работой психики человека. Человек не просто видит или слышит, не просто думает, но постоянно означает, структурирует данный ему предметный материал, вносит в него определенный порядок, логику, отношения, удерживает разворачивающийся мир, ограждает его от разрушения, от посторонних воздействий, планирует и ожидает дальнейшего развития событий. И все это в ситуации, когда он находится в самой реальности, сознает и переживает события, которые в ней естественно происходят. Следовательно, можно сделать вывод, что *естественные события реальности есть результат искусственной деятельности сознания.*

В акте речевого выражения и сообщения мир художественной реальности действительно конституируется в языке и через язык, как это утверждают Р.Якобсон и его последователи, но в актах пе-

реживания языковая реальность оказывается только элементом художественной реальности (она выступает как скелет, структурный фрагмент художественной реальности). Художественная реальность образуется не только с помощью художественного языка, хотя именно он вводит зрителя (читателя) в мир художественной реальности, но также на основе сознавания и творения самого мира (его предметов, событий, ситуаций). Язык позволяет проникнуть в этот мир, задает его членения и связи, но останавливается на границе самой предметности, порождаемой в других процессах — *опредмечивания, обнаружения событий, их осмысления и переживания.* Именно в этих процессах художественное произведение вступает в разнообразные отношения с обычной действительностью, с внешним миром, с другими реальностями (оно начинает выражать их, изображать, описывать, рефлексирует по их поводу, идеализирует и т.п.). Следовательно, в художественной коммуникации текст художественного произведения и представляет художественную реальность и является ее планом, частичным содержанием.

Феноменологический анализ реальности можно дополнить генетическим, т.е. рассмотрением того, как реальность формируется в онто— и филогенезе. При этом нужно разрешить старую проблему философии искусства, объяснить, каким образом слова, звуки, краски могут вызывать в сознании человека полноценную реальность, переживаться как предметы и события художественного мира (ведь сами по себе слова, звуки или краски не совпадают с этими предметами и событиями).

Прежде всего заметим, что различение в сознании человека разных реальностей и миров — результат его развития. Наблюдения показывают, что у совсем маленьких детей нет четкой дифференциации сознания и жизнедеятельности на отдельные реальности, у них, так сказать, всего *одна прареальность, где переплетаются и ценностно не различаются факты практической жизни, игры, сновидений, фантазии, рассказы взрослых, картины* и т.п. В раннем детстве звуки, краски, моторные и пластические движения, рисунки, любой материал искусства воспринимаются точно так же, как люди, животные, вещи. Ситуация принципиально меняется в дальнейшем, когда в ходе воспитания и обучения взрослый соотносит для ребенка, связывает семиотические материалы искусства (слова, звуки, краски, движения) с определенными предметами и неотделимыми от них состояниями внутренней жизни (образами, чувствами, переживаниями, которые направлены на эти предметы, вызваны ими). В конечном счете и ребенок начинает соотносить, связывать организованный материал произведений искусства с другими предметами. При этом в его сознании вырабатывается специфическая для искусства двойственная установка (хотя звучание только звучание, но оно

вызывает печаль или радость, хотя рисунок только след грифеля, слова только звуки, но это и человек, и животное, и небо, и солнце).

Человек, вошедший в искусство, почувствовавший его, оценивает произведение как реальность (предмет, событие, действие) или как нереальность, фантом (произведения искусства — это только слова, звуки, краски, а не сами предметы, действия). В его сознании сосуществуют две взаимоисключающие установки; он отождествляет предметность, заданную в произведении искусства, с предметами и событиями обычной жизни и в то же время осознает принципиальное их различие, несовпадение, а также искусственный, созданный писателем (художником, композитором) характер предметности в искусстве.

Знакомясь с произведением искусства, читатель не только узнает и понимает текст этого произведения, вникая в интонационные и фонетические связи, ритм, метр, синтаксис, смыслы, темы, драматургию, но воссоздает, творит полноценный мир (предметы, события). Художественное отношение к произведению позволяет войти в этот мир, почувствовать его реальность, полноценно жить в нем и одновременно понимать его условность, искусственность, сделанность, причем это понимание не только не разрушает художественную реальность, но, наоборот, укрепляет ее, превращая условность художественных средств и языка в закономерность и порядок вещей и отношений художественного мира.

Появление в сознании подобного отношения (установки) означает, что жизненные процессы личности, события и состояния ее внутренней жизни, разворачивающиеся с опорой на определенный материал (на одни предметы), опредмечиваются теперь в другом материале — материале произведений искусства. Образы, чувства, переживания как бы отделяются от «родственных» им предметов и вызываются теперь не только ими, но и произведениями искусства.

Исследования, посвященные происхождению наук и искусств, показывают, что первоначально опредмечивание происходит, как правило, на материале, сходном с тем, который естествен для предмета или события (см.: 67; 68). Например, первые числа древних народов представляли собой предметные совокупности (камешки, палочки и т.п.); рисунки примитивных народов, как я уже отмечал, — это обводы предмета, спроецированного на плоскость стены или скалы; первые «мелодии» сходны с мелосом речи или с последовательностью звуковых сигналов, используемых в жизни, и т.д. Учитывая эту особенность, процесс опредмечивания можно представить себе следующим образом.

Начало процесса — момент, когда по каким-либо причинам сложившиеся знаковые материалы (например, слова, камешки, рисунки полей, обводы животных, применяемые для обучения охоте) начинают использоваться вместо соответствующих предметов или

вместе с ними (слова вместе с вещами, камешки — вместо баранов, рисунки полей — вместо их границ, обводы животных — вместо съеденных животных). В результате с какого-то момента вещи начинают восприниматься «неотделимо» от слова, форма реального поля «видится» через его план, в животном «усматривается» контур тела. Одновременно складываются «знаковые» предметы, которые сознаются и переживаются теперь как старые предметы (за словом встают вещи, за обводом видится не стена, а животное, в рисунке поля — само поле, в совокупности камешков — стадо баранов и т.п.). Подобная трансформация (открытие) как бы оживляет «знаковые» предметы, привносит в них часть смысла, который до этого принадлежал старым предметам. Именно в этом процессе слияния в сознании человека двух групп предметов знаковые материалы приобретают значения, начинают изображать, выражать или обозначать старые предметы. И не только обозначать — жить самостоятельной знаково-предметной жизнью (они превращаются в «знаки-модели», «знаки-обозначения» и первые «произведения»).

Судя по исследованиям специалистов, опредмечивание активности и переживаний человека (а также фиксирующих их структур сознания — смыслов, образов, представлений) в новых знаковых материалах — один из основных механизмов формирования психики и сознания человека. Любая группа предметов и событий, фигурирующих в его сознании, может быть обособлена от остальных и при определенных условиях выражена в знаковом материале. В результате эти предметы и события как бы отделяются от своей исходной материальной основы и в качестве смысловых (образных) целостностей входят в новый знаковый материал, образуя новую **«предметность»**. Именно на основе этой предметности, ее жизни (при сопоставлении ее со старыми предметами) и формируется новая реальность.

Таким образом, реальность — это склейка нескольких (минимум двух) групп предметов, возникшая в ходе означения одних предметов другими. Всякая реальность, следовательно, представляет собой *сложную знаковую систему, получившую в осознании статус самостоятельного бытия*. С психологической же точки зрения реальность формируется благодаря способности удерживать в целостности разнородные предметно-знаковые феномены, собранные в склейках, в означениях предметов знаками.

Рассмотренные здесь пути формирования реальностей и их особенности могут быть использованы при объяснении того, каким образом из единой детской прареальности постепенно дифференцируются сферы сновидений, игры, общения, размышления и обдумывания, сферы искусства и ряд других, в каждой из которых образуются самостоятельные реальности. Формирование каждой такой сферы и ее реальностей предполагает не только разграничение

событий и явлений жизни, разные к ним отношения и оценки (в игре — одни, в трудовой деятельности — другие, в общении — третьи и т.д.), но также усвоение (овладение) специфичной для каждой сферы «семиотики» и «логики жизни». Так, трудовую деятельность обеспечивают разнообразные знаки и знания, общение — языки жестов и мимики, искусство — естественный и профессиональные языки (педагогики, критики, анализа, искусствоведения), сновидение — символические языки снов. Соответственно трудовая деятельность удовлетворяет логике прагматизма, рационализма, функционализма и т.п.; игра — логике выигрыша, интереса; общение — логике понимания, сочувствия, поддержки, давления; искусство — логике художественных переживаний и разрешений; сновидения — логике снов.

Человек, воспитанный на европейской культуре, как правило, реализует свои установки, планы и цели в той или иной, но вполне определенной сфере. Если же по каким-либо причинам (наплыв новых событий, альтернативные события, отсутствие условий и т.п.) он не может реализовать их в соответствующей сфере и реальности, «нереализованные» структуры сознания проживаются этим человеком в других сферах (как правило, изолированных от новых событий, имеющих соответствующий «строительный материал»). Этим объясняется значимость разных сфер в жизни европейской личности: одни сферы (например, трудовая), кроме своего основного назначения — обеспечивать деятельность, *порождают большое число нереализованных структур* (часть актуализованной, но тем не менее не прожитой жизни), а другие (сон, искусство, игра, общение, размышление), помимо самостоятельного значения, *предоставляют условия для их реализации* (т.е. проживания, но в других формах).

Однако вернемся к художественной реальности, которая возникает в сфере искусства. Исходные смыслы, представления, виды, образы этой сферы при происхождении были заимствованы из других сфер: практической жизни, игры, общения и т.п., поэтому в ценностном отношении художественная реальность может быть рассмотрена как «означающая» и «символизирующая» все прочие реальности. Материал произведений искусства (слова, фразы, предложения, звуки, аккорды, краски, виды, изображения и т.п.) и есть та предметность, на которой замкнулись структуры сознания, заимствованные из других сфер.

Чтобы понять, как художественная реальность функционирует, обратимся еще раз к семиотическому плану формирования произведений искусства. Только на первом этапе формирования знаковые материалы искусства (линии, краски, звуки и т.п.) выступают в роли знаков-моделей, т.е. имитируют форму и вид предметов, движение

тела, звуки голоса и т.п. Уже на этом этапе человек обнаруживает возможность широко оперировать материалом знаков-моделей искусства. Он начинает сопоставлять сходные и непохожие знаки или их элементы, устанавливать между ними различные отношения (по форме и другим качествам, в пространстве). Важно, что с самими предметами, обозначенными в этих знаках-моделях, подобные операции не производятся. Поскольку знаки-модели искусства (первые изображения животных и людей, мелодии, скульптуры и т.п.) выступают в сознании человека как самостоятельные предметы, всякая операция с ними осознается и переживается как действие с этими предметами, как их **предметное бытие**. На этом втором этапе формирования знаковые операции превращаются в предметные события, и в результате первые «произведения» искусства начинают жить самостоятельной жизнью и полностью отделяются от обозначаемых ими предметов.

Сказанное нельзя понимать в том смысле, что знаковые операции просто актуализируют уже существующие впечатления и переживания (наличный опыт), дают им второе «более бледное» существование. Ничего подобного! Произведения искусства — это *особый мир, самостоятельная организация поэтического материала*; другое дело, что в построении этого мира участвует и прожитый опыт человека (но совершенно иначе взятый сознанием, фрагментированный и организованный). Воспринимая произведения искусства (т.е. осуществляя различные знаковые операции) и реализуя двойственную эстетическую установку (осознавая художественные смыслы как предметы), человек своей активностью создает естественные процессы, вызывает к жизни определенные события художественной реальности.

Сфера искусства и ее реальности играли и играют в жизни человека огромную роль. Возможность искусственно и преднамеренно формировать материал произведения искусства, собирать и связывать в тексте строго определенные смыслы, представления, виды и образы позволяет автору (поэту, художнику, композитору) создавать такие художественные миры, в которых человек рефлексирует, сознает себя (через уподобление своего мира миру художественной реальности); переживает и проживает структуры, нереализованные в других сферах (например, темы и события, актуализированные, но не прожитые в реальной жизни или в общении); приобщается к идеальным, возвышенным формам жизни (к высокой трагедии, страданиям, экстазу чувств, «тонкой» мысли, святости и пр.). Эти «роли» обеспечиваются, с одной стороны, возможностью воплотить в произведении искусства авторский замысел, внести в художественную реальность преднамеренность — интонацию, ритм, пропорции, композицию, а с другой — напротив, отдаться непред-

намеренности, естественности событий, происходящих в мире художественной реальности.

Полученные представления естественно позволяют создавать соответствующие толкования поэтических произведений. Приведем пример. Проинтерпретируем смысл стихотворения А.С. Пушкина, находясь в позиции читателя (не владеющего профессиональными литературоведческими знаниями), и одновременно проиллюстрируем некоторые из рассмотренных выше характеристик художественной реальности (вхождение в нее сознания, укрепление возникшей художественной реальности, развертывание в ней переживаний, разрешение возникающих напряжений и др.).

На тихих берегах Москвы
Церквей, венчанные крестами,
Сияют ветхие главы
Над монастырскими стенами.
Кругом простерлись по холмам
Вовек не рубленные рощи.
Издавна почивают там
Угодника святые мощи.

В структуре текста этого прекрасного стихотворения можно усмотреть следующие особенности: равномерный, плавный ритм, рифмы по схеме **aBaB**, разнообразные смысловые связи и объединения (святые, мощи, церковь, монастырь, угодник, крест, берег, холмы, рощи и т.п.), последовательную смену трех тем (вид Москвы, церквей, монастыря; созерцание природы; присутствие в ней святых мощей). Эти и подобные им характеристики лежат на поверхности, легко прочитываются практически любым читателем. Если дело этим и ограничивается (а такие случаи нередки), то перед читателем возникает реальность, сходная с той, которую мы описали, излагая последовательность трех тем, но упорядоченная равномерным и плавным ритмом и созвучиями зарифмованных окончаний строк (в Москве виднеются главы церквей, стены монастырей подчеркнуты крестами, среди холмов и рощ покоятся святые мощи).

Но возможно и другое восприятие и переживание. Вчитаемся.

На тихих берегах Москвы.

Уже первая строчка стихотворения открывает перед нами целый мир. Мы стоим на берегу, напротив Москвы. Слово «тихих» относит этот момент или к раннему утру, или к вечеру, или к старой, патриархальной Москве, которая нам знакома только по картинам и повестям художников и писателей XIX столетия.

Церквей, венчанные крестами,
Сияют ветхие главы
Над монастырскими стенами.

Открывшийся перед нами мир уточняется (подтверждается) и разворачивается дальше. Действительно, восприятие Москвы, особенно в XVIII — начале XIX столетия, неотделимо от вида церквей, их глав (Москва Златоглавая), и в самом деле речь идет о старой Москве (сейчас мы видим Москву иначе). Оказывается правдоподобным, что мы видим Москву ранним утром или вечером (заходящее солнце заставляет сиять кресты). Но звучит еще одна тема — главы церквей, венчанные крестами (ее многие, как показывают наблюдения, просто не замечают), она вводит нас в иной, божественный мир, — занебесный, мы проникаемся сознанием, что Москва — «Христова невеста», увенчанная церквами, крестами и монастырями, «святое место», на ней покоится, сияет благодать Божья, этот момент отчасти подчеркнут и словом «ветхие». Следовательно, начинаешь переживать противостояние и слияние двух миров — «горнего» и «дольнего», «поднебесного» и «занебесного». Москва переживается теперь несколько иначе: это золотой мост, связующий два мира, путь от земли к небу и от неба к земле.

Интересно, что вторая тема не просто открывает новый мир, но и подтверждает его (венец накладывают на голову — отсюда возникают «главы» церквей; исключительно сильный визуальный образ — крест — это пересечение горизонтали с вертикалью, и оба направления подтверждаются: главы церквей устремлены вверх, а стены монастырей подчеркивают горизонталь, крест — символ божественной энергии, и он сияет). Первое четверостишие заставляет в прямом смысле слова видеть, мы попадаем в мир, предельно визуализированный и потому подчеркнуто чувственный, реальный (здесь, вероятно, Пушкин опирается на богатый визуальный опыт русского человека, практику посещения и переживания внутреннего убранства храмов, разглядывания многочисленных изображений церквей на картинах и гравюрах).

Кругом простерлись на холмах
Вовек не рубленные рощи.

Эта тема заставляет оглянуться кругом, шагнуть в более широкий мир, увидеть холмы, рощи, почувствовать пространство, простертое по холмам. Одновременно мы начинаем пере-живать противостояние города природе, замкнутого городского пространства, плотно заполненного зданиями, церквами и монастырями, открытому природному пространству уходящих вдаль полей и холмов, нетронутых

(не рубленных) человеком рощ. Не рублены они, возможно, и потому, что святые.

Издавна почивают там
Угодника святые мощи.

Последняя тема звучит как завершение и разрешение, она подтверждает, подкрепляет мир горний и дольний и одновременно уподобляет мир природы миру Москвы, они оба связуют горнее с дольним. Так, природа вокруг Москвы оказывается святым местом, где издавна почивают святые мощи. Москва не только сама — святой, Богом благословенный город, но и расположена в святом месте. Подтверждается и гипотеза, что рощи не рублены, потому что святы (вовек, издавна, святые мощи). Созвучие «почивают — сияют», смысловые связи (церкви, монастыри — Божий угодник, святые мощи) и отчасти ритм — помогают свести первые две темы с двумя последующими, мир Москвы с миром природы. Слив, соединив последнюю тему с первой (святость Москвы со святостью природы), автор пускает переживание читателя «по кругу», т.е. многократно укрепляет и разрешает исходно заданные реальность и напряжение.

Таким образом, в конце стихотворения сходятся все темы, и в рамках художественной реальности это становится разрешением всех переживаний и напряжений (святого града и природы, горнего и дольнего).

Выскажем еще соображение о роли ритма и метра. Равномерный метр и плавный ритм поддерживает реальность происходящих событий: кресты сияют, рощи простираются, мощи почивают — все эти события длятся во времени, и плавность их течения покоится на ритме. Ритм и метр стихотворения создают также гармонию звучания, пропорциональность, равновесность, что помогает реалистически ощутить и пережить гармонию Божественной святости и природы.

Анализ стихотворения показывает, что переживание произведений искусства предполагает оживление (актуализацию) опыта читателя (слушателя) (в данном случае это многочисленные ассоциации и образы) и структурирование. В результате возникает событийный ряд, особый мир, в который оказывается вовлеченным читатель. При этом события разворачиваются так, что заставляют читателя проникаться желаниями (эстетического характера), которые (как, например, в ряде музыкальных произведений) удается тут же удовлетворить, но на смену реализованным желаниям приходят новые. Иногда же реализация эстетических желаний задерживается, лишь в конце произведения осуществляется соединение и разрешение всех тем.

В заключение сравним переживания произведений искусства со сновидениями. Для реализации эстетических желаний нужна не предметная среда, а семиотическая, точнее, произведение искусства (рисунок, картина, мелодия, скульптура и т.д.). Получение при его созерцании и осмыслении чувственных впечатлений является необходимым условием для актуализации внутреннего опыта, на основе которого и создаются события художественной реальности. Реализация, изживание этих событий приводят к удовлетворению (угасанию) эстетических желаний.

Представим теперь, что некоторое эстетическое желание сходно (с точки зрения актуализируемого внутреннего опыта) с определенным блокированным желанием, возникшим в обычной жизни. Другими словами, программы и события, задаваемые этими двумя событиями, могут быть реализованы на основе одного и того же прожитого опыта. Эту возможность готовит процедура означения: например, сначала мы узнаем человека только тогда, когда видим его самого, затем узнаем его на фото или в реалистическом портрете, затем даже в простом рисунке, наконец, мы можем узнать этого человека и на карикатуре, хотя понятно, что в этом случае уже мало что остается общего с самим исходным прототипом. Именно означение (и в познании, и художественное) сближает разные по строению предметы, позволяет реализовать в сходном внутреннем опыте желания (программы, события), имеющие минимальное сходство.

Проделаем теперь мысленный эксперимент. Пусть возникла возможность реализовать данное эстетическое желание (рассматривая картину, читая стихотворение, слушая музыку). Спрашивается, что произойдет с блокированным желанием (ведь оно может реализоваться на основе того же самого или сходного внутреннего опыта)? Можно предположить, что психика совместит на одном и том же материале художественного произведения реализацию обоих желаний (эстетического и блокированного). Но это означает, что эстетическое переживание на самом деле *двухслойно*: **на волне эстетических переживаний разворачивается изживание блокированных жизненных желаний.**

$S_1\ S_2\ S_3 \ldots\ldots\ S_n$ (эстетические события)

|————————————| (текст произведения)

$S'_1\ S'_2\ S'_3 \ldots\ldots\ S'_n$ (события, позволяющие изжить блокированные желания)

Очевидно, в этом секрет и сила воздействия произведений искусства; переживая их, мы одновременно изживаем свои определенные

блокированные жизненные желания. Какие? Те, сюжет и тематизмы которых сходны с эстетическим сюжетом и тематизмами. В этом смысле справедлива и концепция Пифагора, который лечил музыкой, и концепция катарсиса Аристотеля. На этом же основан эффект лечения искусством психических заболеваний и отклонений. Например, некоторые детские страхи и неврозы снимаются после того, как дети разыгрывают соответствующие сцены, рисуют определенные сюжеты. Возбуждения и разрешения, о которых говорят искусствоведы, анализируя структуру художественной реальности, служат сходным целям. Возбуждая и вызывая определенные эстетические желания и разрешая их, художник обеспечивает изживание сходных по структуре блокированных желаний. Повторы мотива или темы, разрешение одних и тех же структур на разных масштабных уровнях, которые так характерны для классического искусства, — это интуитивно найденный художниками психотерапевтический прием.

От искусства легко сделать следующий шаг — к фантазии и мечтам. Здесь человек сам создает для себя «художественные произведения» (собственно мечты, фантазии). Их особенность в том, что они, подобно снам, построены так, чтобы на их основе можно было реализовать блокированные желания личности. У человека, привыкшего к подобным мечтам и фантазированию, складываются соответствующие желания. Их реализация предполагает, с одной стороны, создание соответствующих индивидуальных, личностных «художественных произведений», с другой — реализацию блокированных желаний личности. Но если сходные блокированные желания возникают все вновь и вновь, мы имеем дело с навязчивыми мыслями и переживаниями. В этом случае фантазия и мечты совершенно необходимы как условие сохранения психического здоровья и постепенного исчерпывания возникающих желаний.

С точки зрения описанного здесь механизма игра, общение и размышления над своими проблемами мало чем отличаются от искусства. Различие в одном — в этих сферах другие семиотические структуры, другие желания («игровые», «ментальные», «коммуникационые»), другие события и реальности. Так, в ходе игры переживаются и изживаются события «игровой реальности» (желание победить, переиграть, общаться, пережить необычные ситуации и т.д.), в ходе общения — «события общения» (возможность высказаться, получить поддержку, понять другого, быть понятым самому и т.д.), в ходе размышлений — «ментальные, личностные события» (переживание проблем, событий, происходящих с человеком, обдумывание их, продумывание способов разрешения этих проблем и т.д.). Хотя все эти события в реальности не похожи друг на друга, у них

есть то общее, что все они обеспечивают реализацию соответствующих блокированных желаний человека.

Простой пример. Подчиненного вызвал к себе начальник и незаслуженно его обвинил в нарушении трудовой дисциплины. В принципе подчиненный хотел бы возразить, но решил этого не делать, подумав, что «себе будет хуже». Это типичный случай блокированного желания. Оно может быть изжито разными способами. Во-первых, во сне, например, в виде следующего сюжета: снится начальник или кто-то другой, кому подчиненный говорит все, что он думает о своем начальнике, а именно что он не виноват, что его начальник несправедлив и т.п. Во-вторых, в ходе общения на данную тему: подчиненный рассказывает, предположим своему другу, что ему сказал начальник, что он хотел тому ответить, почему не ответил, какие чувства при этом испытывал. В-третьих, это же блокированное желание может быть изжито в ходе размышления о случившемся, при этом мысленно проигрываются вся ситуация, переживания подчиненного и способы его поведения (как реальные, так и возможные или невозможные). Во втором и третьем случаях реализация блокированного желания осуществляется на волне протекания соответствующих событий (общения и размышления). В этих случаях одновременно на одном материале реализуются две программы — заданная блокированным желанием и заданная общением или размышлением. Нужно специально обратить внимание, что обычно мы не замечаем, как вместе с эстетическими (ментальными, коммуникационными, игровыми) переживаниями изживаются наши блокированные желания. Однако при некоторой натренированности и рефлексии можно заметить, как меняется наше состояние (наступает облегчение, удовлетворение, происходит смена настроения) после общения с друзьями, прослушивания хорошей музыки, просмотра спектакля или кинофильма и т.д. В принципе изживание блокированных желаний в сферах искусства, игры, общения и размышления, так же, как и в периоды сновидений, — это бессознательная активность психики; отрефлексировать можно лишь конечные или промежуточные состояния нашей психики (изменения настроения).

§ 3. Формирование художественной реальности в онтогенезе (на материале рисунка и живописи)

Как только ребенок обучается держать карандаш, кисть или мел, он с энтузиазмом начинает рисовать дома и на улице, на бумаге и на тротуаре и, если не досмотришь, на обоях и клеенках. Он эмоционально и серьезно относится к своим каракулям, палочкам и кружочкам, подбегает к нам со своими рисунками, ожидая, что мы уви-

дим в них то же, что и он: предметы, деревья, зверей и людей. И мы, в зависимости от воображения или педагогических установок, видим в одном случае просто пеструю мазню, в другом страшно примитивные, наивные попытки подражания взрослым, в третьем, напротив, очаровательные рисунки и самобытное детское творчество, уже практически недоступное нам по глубине. Что же на самом деле создал наш ребенок?

Во всяком случае вначале ребенок рисует очень странно: только кружочками или кружочками с прямыми линиями; он может нарисовать глаза рядом с лицом (и не два глаза, а один); не обращает внимания на истинные размеры изображаемого предмета и соразмерность его частей; рисует пищу, лежащую на дне живота; сначала рисует фигуру человека и лишь затем «надевает» на нее одежду и т.п. Все эти странности породили убеждение, что «ребенок рисует то, что он знает, а не то, что видит». Он знает, например, что у человека есть глаза, и рисует их, неважно где; он знает, что еда попадает человеку в живот, и поэтому рисует ее на дне живота и т.д. Однако нетрудно понять, что подобный результат получился потому, что не различаются художественное видение и обыденное. Приведем в качестве примера эксперимент Н.П.Сакулиной, в котором дети первый раз в своей жизни рисовали конус, предварительно обследовав его (один ребенок изобразил его в виде спирали, другой в форме треугольника, третий в виде окружности с точкой посередине и т.д.).

Игорь (4 года) рисует конус. Несколько раз обведя конус пальцем от верха к низу, он изображает форму конуса спиралью, отражая путь движения пальца. Оля (3 года 6 месяцев), глядя на конус сбоку, передает его форму треугольником. Другие дети изображают конус в виде эллипса, прямоугольника или треугольника. Одна девочка, посмотрев на цветочный горшок, изображает прямоугольник, затем она заглядывает внутрь горшка, обводит пальцем верхний край, засовывает палец в отверстие дна. Зачеркивает прямоугольник и рисует три круга. Те дети, которые знают прямолинейную форму, нарисовали кирпичик прямоугольником. Спичечную коробку обычно дети изображают как прямоугольник — по одной стороне. Однако трое нарисовали две или три стороны. Девочка рисует три стороны и говорит: «Все их вижу» (74).

Между прочим, в этих опытах дети воспроизводят технику изображения, характерную для древней и средневековой живописи. Как показал советский искусствовед Л.Ф.Жегин (см.: 30), в Средние века предмет рассматривался с разных сторон и затем изображение составлялось («суммировалось») из проекций, фиксирующих каждую такую сторону.

Сходная картина наблюдается и в области музыкального воспитания: дети слышат и понимают лишь те музыкальные единицы, ко-

торые укладываются в освоенную музыкальную технику исполнения и сопровождаются теми переживаниями, которые не выходят за рамки их жизненного опыта.

Итак, дети действительно видят и слышат совсем не так, как взрослые. Почему? Дело в том, что у детей обыденное, складывающееся в практике ви́дение предметов не совпадает с ви́дением предмета в рисунке: ребенок видит предмет сквозь призму своего способа деятельности и освоенного им способа изображения. Заметим, кстати, что художник не всегда художник. Однажды Матисса спросили, выглядят ли для него помидоры одинаковыми, когда он их ест и когда рисует. «Нет, — ответил он, — когда я их ем, я их воспринимаю такими же, какими они кажутся всем людям на свете. Умение схватить «ощущение» помидора в живописной форме отличает реакцию живописца от бесформенного созерцания, которое характерно для нехудожника, когда он реагирует на те же самые объекты» (8, с. 163).

Здесь, пожалуй, самый интересный вопрос: как рождается новое ви́дение предмета и что это такое? Современные исследования показывают, что наше ви́дение строится так, чтобы обеспечить возможность человеческого поведения; глаз — опора для руки, для всех визуально значимых действий человека. В предмете глаз фиксирует лишь то, что будет пригодно в обращении с ним, что значимо для человеческого поведения. Рисунок (изображение) — не простой предмет, это «предмет-программа», предмет, навязывающий глазу серию строго определенных визуальных действий и различений: линия требует, чтобы по ней двигались или мысленно пересекали ее; точка связывает, останавливает движение глаза, вынуждая его стоять на одном месте; фигура или цветовое пятно заставляет глаз оберегать их границы; два пятна разного цвета или яркости — сравнивать и т.п. Изображая впервые некий предмет, ребенок соединяет в своем сознании две группы визуальных действий — идущих от изображаемого предмета и от изображения, причем вторая группа программирует и организует первую, а первая передает второй часть своего предметного смысла. Именно в этом процессе слияния двух групп визуальных действий рисунок и приобретает значение, начиная изображать или обозначать определенный предмет. (Этот процесс с семиотической и психологической точек зрения вполне аналогичен тому, который мы рассмотрели в филогенезе.)

При этом в сознании ребенка формируется специфическое для искусства ценностное отношение: хотя рисунок — это только след карандаша, но это и человек, и животное, и солнце, и движение. Эмоции, настроения, мысли вызываются теперь не только ситуациями и событиями обыденной практической жизни, где они ранее встречались, но также и искусно организованным в живописном произведении материалом.

Почему же ребенок так живо и непосредственно переживает изобразительную реальность? Выше я отмечал, что любая реальность (и вещная, предметная, и символическая, например, мир живописных произведений) воспринимается ребенком как естественный, настоящий мир. Находясь в определенной реальности, человек невольно, однако искренне обманывается (причем осознание возникшей иллюзии только усиливает полноту жизни).

В своих воспоминаниях известный художник К.С.Петров-Водкин рассказывает, как был открыт его талант. В школе он рисовал плохо, но однажды на уроке рисования от нечего делать заштриховал часть листа бумаги. Случайно увидев его работу, учитель взял лист и, отойдя подальше к доске, спросил: «Дети, что это такое?» «Дыра», — последовал уверенный ответ. Учитель сделал несколько шагов вперед, и дети поразились — они увидели: это лишь штриховка, создающая, однако, полную иллюзию, что бумага порвана в одном месте. Что пережили и поняли в этот миг дети? Восхищение от «искусства» (мастерства) их товарища, создавшего настоящий предмет — дыру в бумаге с помощью условного материала, следов грифеля; удивление, что «предмет», созданный карандашом, может быть столь реальным, настоящим; недоумение — как возможно такое чудо; опять восхищение.

Этот случай помогает понять, что происходит в любой реальности. Человек невольно поддается иллюзии (встречается с предметом), в той или иной мере обнаруживает свое заблуждение (понимает иллюзорность, мнимость предмета), восхищается тем, что столь убедительная иллюзия создана человеком как бы из ничего, и снова отдается иллюзии (переживает предмет).

Вначале маленький ребенок просто играет с «материалом искусства» (красками, линиями, кружочками) как с простыми предметами. Он довольно быстро обнаруживает прелесть этой игры и богатые возможности действий с таким «материалом». Например, линии, кружки, цветовые мазки можно повторять, изменять, соединять друг с другом, строить из них интересные необычные сооружения. Поскольку отдельная линия (кружок, пятно) воспринимается ребенком неотделимо от предмета, обозначенного этой линией, всякое действие с изображениями осознается и переживается им как жизнь (бытие) соответствующих предметов. Как бы высоко ни стояло живописное искусство, следы этого этапа сохраняются. Вот детский рисунок солнца — кружок с расходящимися в разные стороны прямыми лучами. С точки зрения обыденного опыта связь между диском солнца и его лучами, конечно, существует, но не прямая. Она дана человеку в целом ряде жизненных ситуаций (при наблюдении за закатом солнца или прохождении солнечных лучей через окна облаков) и во множестве речевых и литературных высказываний. В

детском рисунке диск солнца, однако, прямо сведен, соединен с лучами; соприкосновение самих линий служит в рисунке основанием для бытийного сходства явлений. Но ведь как явления диск солнца и его лучи вовсе не похожи друг на друга. Что же их объединяет в живописной, поэтической реальности? Вероятно, большое количество жизненных ситуаций, где они встречались вместе, и обилие высказываний, где они совместно фигурировали. Следовательно, сводя воедино диск солнца и его лучи, гений ребенка заставляет извлекать из глубин сознания все это множество переживаний и впечатлений, и не просто извлекать, но и по-новому структурировать. В результате перед ребенком рождается новый мир, где диск солнца прямо соединен с солнечными лучами. Подобно тому как во сне на основе прожитого опыта психика воссоздает волнующие человека события (особый мир сновидений), в искусстве из этого опыта, направляемого и структурируемого произведением живописного искусства, создается не менее волнующий мир. Если в обычной жизни в сновидениях события происходят сами собой, наплывая на нас, захватывая сознание, то в искусстве «мотор движения» находится в самом человеке и в произведении.

Но разве детское рисование — это игра, слышит автор вопрос читателя. Для маленького ребенка — игра на 90%. Что ребенка вообще привлекает в поэтической, художественной реальности? Вопрос не простой. Замечательный немецкий педагог начала прошлого века Фридрих Фребель (крупнейший теоретик дошкольного обучения, организатор первых детских садов) писал, что основная стихия детской жизни — игра. Но детская игра — это не условная игра взрослых по правилам, противопоставленная серьезной жизни. Детская игра имеет другой смысл. Ребенок играет, чтобы сделать жизнь интересной, необычной, непохожей на то, что было; его игра как по волшебству рождает мир, которого не было минуту назад; ребенок играет, чтобы удержать этот мир, повторить его снова и снова, пока не надоест. Позднее он открывает также, что игра создает мир, в котором можно удовлетворить какие-то свои желания (быть взрослым, слетать в другую страну или на луну, избежать наказания, отомстить за обиду и т.п.). Вероятно, и в своих рисунках ребенок продолжает играть и удовлетворять свои желания. Вот он рисует человека, красное солнышко и зеленую травку. И сразу же начинает играть. Человека называет именем своей подружки или куклы, придумывает ему дело, разговаривает за него и с ним. Солнце у ребенка плывет по небу и печет головку, зеленая трава греется на солнце и в ней прячется от волка нарисованный человек.

Другой важный фактор, способствующий развитию детского рисунка, — вмешательство и помощь взрослого. Взрослый учит ребенка держать кисть или карандаш, проводить линию, делать мазок,

подталкивает его, часто не замечая этого сам, к освоению (предпочтению) элементарных изобразительных форм — окружности (овала) и прямой; позднее знакомит ребенка с другими изобразительными средствами — прямоугольником, наклонной, треугольником, штриховкой и т.д.

Более того, взрослый, опять же часто не замечая, побуждает ребенка к тому, чтобы он соотнес элементарные изобразительные формы с соответствующими круглыми и прямолинейными предметами. Особенно активно он это делает на той стадии развития детского художественного творчества, когда ребенок уже освоил круг, овал, прямые линии и умеет их соединять друг с другом, однако связывает все эти рисунки с любыми по форме предметами. Так, окружность ребенок может назвать домиком, а прямоугольник — солнышком. Он заметил, что взрослые, показывая на рисунок, говорят о предметах, и поэтому тоже называет какой-то предмет. Взрослые убеждают ребенка, что он ошибся: «Смотри, Петя, солнышко круглое и красное, а у тебя квадратное и синее, нарисуй круг и раскрась его красным». В конце концов ребенок начинает понимать, что форма (вид) рисунка должна чем-то напоминать форму предмета и только в этом случае можно сказать, показывая на рисунок, что это данный предмет. Р.Арнхейм подчеркивает, что дети, рисуя, не копируют предмет, что художественное изображение не есть добросовестная механическая копия объекта восприятия, а является воспроизведением с помощью конкретных средств его структурных характеристик (8). Так ли это? И да и нет.

Конечно, ребенок не копирует изображаемый предмет, он и не знает этого слова. Но требование определенного сходства рисунка и предмета все же привито ребенку взрослым. Оно заставляет ребенка постоянно сравнивать форму рисунка и предмета, смотреть на предмет сквозь рисунок, и наоборот. В конечном счете рисунок определенного предмета действительно становится воспроизведением на основе художественных средств структурных характеристик данного предмета, но именно потому, что ребенок усвоил требование взрослого — добиться соответствия вида рисунка и изображенного в нем предмета. И в дальнейшем взрослый человек часто незаметно для себя помогает ребенку идти по намеченному пути: он заставляет его сравнивать художественное изображение с предметом, постоянно выявляя для ребенка все новые и новые характеристики их структурного подобия. Так, он помогает добиться соответствия не только относительно формы, размеров («голова меньше туловища», «глаза и нос меньше головы», «человек, стоящий рядом с домом, меньше дома» и т.д.), но и цвета, состава, изменения формы в результате наклона или поворота предмета и т.п. Взрослый, сам того не замечая, ведет ребенка по пути формирования реалистического художественного ви́дения.

Но почему тогда ребенок повторяет некоторые моменты эволюции художественного ви́дения (например, прием создания изображений из отдельных видов: лицо — из глаз, рта, носа; человека — из головы, рук, ног, туловища и т.д.)? Потому, что ему помогают освоить элементарные художественные формы, а предмет он, скорее, создает (конструирует) в игре из этих форм, чем изображает. Почему ребенок рисует невидимые предметы или же составляет предмет из проекций, получая невольно изображение в обратной перспективе? Потому же: для игры ему нужен предмет, со всеми присущими ему частями и атрибутами, и ничто не мешает ребенку конструировать такой предмет. Но вследствие чего с определенного этапа ребенок начинает рисовать в прямой перспективе и избегает изображать невидимые глазом части предмета? Да потому, что взрослый помогает ему усвоить особое требование — добиваться оптического сходства изображения и изображаемого предмета.

Тем не менее читатель может возразить, что не все взрослые сознательно относятся к тому, что фактически они учат детей рисовать. Наконец, есть дети, на которых никто не оказывает никакого влияния. Безусловно. Однако ребенок ведь живет не на необитаемом острове; он в культуре, его окружают образцы живописи, он видит, как рисуют другие, и прислушивается, что при этом говорят дети и взрослые. Кроме того, ему легче освоить самому (если он это может) сначала простые формы (кривую, круг, овал, прямую) и лишь затем на их основе сложные; ему легче самому заметить сначала сходство простых качеств предмета и рисунка («формы», «цвета»), лишь затем сложных. Автор уверен, что внимательное наблюдение и анализ якобы имманентно развивающегося художественного творчества показывает, что на самом деле оно формируется под влиянием культуры и среды.

§ 4. Реальность и психический мир человека

Л.С.Выготский видел особенность человеческой психики в механизме опосредования ее процессов культурными и социальными знаками. С помощью знаков, считал он, человек овладевает собственными психическими процессами, конституирует и направляет их. Необходимое условие этого, как неоднократно подчеркивал Выготский, — процесс социализации, в ходе которого происходит превращение с помощью знаков внешней социальной функции и деятельности во внутреннюю, психическую. И действительно, социализация, вхождение в совместную деятельность, построение взаимоотношений с другими людьми, усвоение всего этого неотделимы от самоорганизации психики человека; при этом, вероятно, и формируются определенные психические реальности и отношения между ними. Хотя каждая пси-

хическая реальность осознается человеком как замкнутый мир предметных событий, подчиняющихся определенной логике, во внешнем плане психические реальности человека регулируют каждую такую часть, устанавливают между частями различные отношения. Естественно, что психические реальности формируются не сразу, как не сразу осваивается и складывается у человека деятельность. Так, совсем маленький ребенок, как я уже говорил, практически не имеет разных психических реальностей, у него одна «прареальность». Не появляются психические реальности и у дошкольника, хотя он уже четко различает родителей и себя, сновидения и визуальные впечатления бодрствующей жизни, обычную деятельность и игру и т.д. Дошкольник много может сказать о самом себе и даже в определенной мере осознавать и оценивать свои желания и возможности.

Психические реальности начинают формироваться только с принятием младшим школьником требований *к самостоятельному поведению* и реальной необходимости в таком поведении в школьной и внешкольной жизни. Если раньше родитель и взрослый подсказывали ребенку, что делать в новой для него или необычной ситуации, как себя вести, что можно хотеть, а чего нельзя, поддерживали ребенка в трудные моменты жизни, управляли им, то с появлением требований к самостоятельности ребенок (обычно подросток) *должен сам себе подсказывать, разрешать или запрещать, поддерживать себя, направлять* и т.п. Необходимое условие выработки самостоятельного поведения — обнаружение, открытие подростком своего Я, (оно неотделимо от формирования им *«образа себя»), приписывание Я определенных качеств*: я такой-то, я жил, буду жить, я видел себя во сне и т.д. По сути Я человека парадоксально: это тот, кто советует, направляет, управляет, поддерживает, и тот, кому адресованы эти советы, управляющие воздействия, поддержка. Хотя содержание «образа себя», как правило, берется со стороны, при заимствовании внешних образцов, подростком оно рассматривается как присущее ему, как его способности, характер, потребности. Я и формирующаяся на его основе личность — это собственно такой тип организации и поведения человека, в котором ведущую роль приобретают «образы себя» и действия с ними: уподобление и регулирование естественного поведения со стороны «образов себя» — сознательное, волевое и целевое поведение; отождествление ранее построенных «образов себя» с теми, которые действуют в настоящее время, — воспоминание о прошлой жизни, поддержание «образов себя» — реализация и самоактуализация и т.п. Сам подросток обычно не осознает искусственно-семиотический план своего поведения, для него все эти действия с «образом себя» переживаются как естественные, природные состояния, как события, которые он претерпевает.

Еще одно необходимое условие самостоятельного поведения — формирование *психических реальностей личности*. Действительно, выработка самостоятельного поведения предполагает планирование и предвосхищение будущих действий и переживаний, смену одних способов деятельности и форм поведения на другие, причем подросток сам должен это сделать. Подобные планы и предвосхищения, смены и переключения сознания и поведения первоначально подсказываются и идут со стороны, от взрослого (здесь еще нет самостоятельного поведения). Но постепенно подросток сам обучается строить эти планы, предвосхищать будущие события и их логику, изменять в определенных ситуациях свои действия и поведение. Именно с этого периода, когда подобные планы, предвосхищения и переключения становятся необходимыми условиями самостоятельного поведения, рассматриваются и осознаются человеком именно как разные условия, в которых он действует, живет, эти планы будущей деятельности, знание ее логики, предвосхищения событий, способы переключения и другие образования превращаются в психические реальности.

Таким образом, психические реальности личности — это не только цепи событий, определяющих деятельность и ее логику, но также внешние и внутренние условия самостоятельного поведения. Подчеркнем, открытие, формирование Я человека и формирование психических реальностей — две стороны одной медали. По мере усложнения дифференциации реальностей человека обогащается и дифференцируется его Я, и наоборот. Но функции их различны: психические реальности характеризуют тот освоенный поведением мир, где человек строит самостоятельное поведение, а его Я задает основные ориентиры и линии развертывания этого поведения. Несколько упрощая, можно сказать, что психические реальности — это проекции самостоятельного поведения на внешний и внутренний мир, а Я — осмысление самостоятельного поведения в качестве субъекта.

Логически видно, и наблюдения это подтверждают, что объектом самостоятельного поведения (у кого раньше, у кого позже) может стать и сам человек. Этому способствуют наблюдения за собственным поведением (рефлексия), обнаружение в нем противоречий или странностей, неудовлетворенность своей жизнью, желание изменить ее, стремление к совершенствованию и т.д. Распространение самостоятельного поведения на само это поведение ведет к расщеплению Я на несколько относительно самостоятельных Я: Я «идеальное» (каким я должен быть и хочу быть) и Я «реальное» (эмпирически наблюдаемое); Я «рефлексируемое» и Я «рефлексирующее», Я «велящее», «действующее» и Я «сопротивляющееся» («инертное»), «противоположные» Я и т.п. На основе «взаимоотношений» этих Я

и самоопределения человека относительно них (с каким Я сам я солидаризируюсь, а какое отвергаю или не замечаю) складывается и особая реальность, которую я называю «Я-реальность».

Другой механизм формирования психических реальностей личности — выработка различных ценностных отношений (тоже фиксируемых сознанием, например, в языке) к определенным процессам жизни и предметам. При этом сама разбивка таких процессов и предметов на сходные и отличающиеся происходит при формировании самостоятельного поведения в ходе общения. Именно взрослый (его поведение и отношение) помогает подростку по-разному относиться к определенным процессам жизнедеятельности (к труду, игре, общению, сновидениям и т.д.), предметам и событиям. Третий механизм — усложнение жизнедеятельности за счет знакового опосредования. Оно складывается еще в дошкольном возрасте. Простой пример: сначала ребенок пугается (плачет), если мать уходит от него далеко или в другую комнату, но с определенного момента остается спокойным, так как знает, что мать скоро вернется к нему. Появление подобного знания-опосредования позволяет свести более сложную и угрожающую ситуацию (исчезновение матери) к более простой, знакомой (возвращение ее). Подобное регулярное сведение способствует кристаллизации системы связанных между собой ситуаций и сложной жизнедеятельности, на основе которой позже при выработке самостоятельного поведения формируются реальности. По сути это —один из важнейших механизмов формирования психики человека. По мере того как усложняются язык и способы оперирования со знаками языка, человек получает возможность открывать вовне и внутри себя все более сложные реальности.

* * *

Цикл исследований психических реальностей подвел меня к необходимости развести и акцентировать два разных плана семиозиса. Первый — собственно *знаки и действия с ними*, второй — ***движение в предметности*** (т.е. в реальности исходных и вторичных предметов). Предметы и предметность складываются именно в результате означения, но являются иной действительностью, чем знаки. Это прежде всего особая предметная реальность — ***«универсум событий»***, который *про-живается и пере-живается* человеком, а также, что существенно, выступает для него как целостность, как ***объект***. Однако, важно, что *формируются события предметности на основе знаковой деятельности*. Действительно, вспомним, в результате чего сформировались свойства архаического рисунка или души. Во-первых, замещение предметов Х знаками М и О позволило в рисунке увидеть реальные

предметы X; соответственно, рассмотреть душу как живое существо (т.е. складываются вторичные предметы П). Параллельно формируются и два исходных предмета П′ — предмет, изображенный в рисунке, и живые существа, обладающие душой.

Во-вторых, и события предметности обогащаются за счет переноса свойств с объектов X на знаки M и O, замещающие эти объекты. Именно означение позволяет приписать знакам M и O свойства *abcd* и т. д., принадлежащие ранее объектам X (но, естественно, не все, а те, которые могут быть перенесены). При этом свойства, переносимые с объектов, видоизменяются, адаптируясь к новому знаковому материалу.

В-третьих, имеет место и обратный процесс — перенос свойств **abcde** и т.д. со знаков **M** и **O** на объекты, которые эти знаки замещают. Например, свойства души, выявляемые при действии со знаком O, начинают обнаруживать и у живых существ, характерные особенности рисунка позволяют в реальных предметах различить новые свойства.

На эти три процесса с определенного момента накладывается четвертый — ***объективации и опредмечивания***, в результате которого и формируются предметы второго поколения (исходные и вторичные). Этот процесс предполагает смену деятельностной точки зрения на *созерцательную*, т.е. человек перестает действовать, обнаруживая перед собой очертания нового предмета. Его окончательная кристаллизация, вероятно, предполагает сопоставление с целью идентификации нового предмета с уже известными. Подобно тому, как предметы, которые архаический человек увидел на стенах, он начал сравнивать с теми, которые знал; в результате он понял, что предметы на стенах отличаются от обычных, и вынужден был искать ответ на вопрос, что же он видит.

Тайна семиозиса в том, что в нем *знаки превращаются в предметы* (выступают в роли предметов), а *предметы превращаются в знаки*. Не понимая этого метаморфоза, нельзя объяснить развитие интересующих исследователя явлений, а также преодолеть противоречия семиотического анализа, в котором знаки как бы исчезают в преметах, а предметы — в знаках.

От предметов (предметной реальности) нужно отличать психические реальности. События первых задаются *употреблением предметов*, события вторых — *необходимостью строить самостоятельное поведение*. Формирование новоевропейской личности, как я отмечал выше, предполагало переход к самостоятельному поведению, которое в свою очередь строилось на основе особых семиотических образований — представлений о себе, образов личности. Необходимым условием самостоятельного поведения является становление как отдельных психических реальностей (сновидений,

общения, искусства, размышления, игры), так и собственно личности. Представление о личности позволяло новоевропейскому человеку разворачивать самостоятельное поведение, опираясь, так сказать, на самого себя (хотя, конечно, при этом использовались личностно осмысленные образцы социального поведения). Психические реальности давали человеку возможность ***менять самостоятельное поведение в зависимости от условий, которые находил человек, а также его установок и задач***. В обоих случаях для формирования предметности необходима рефлексия, но особенно велика ее роль в становлении психических реальностей. В случае формирования предметов роль рефлексии состоит в том, чтобы, сопоставляя новый предмет с другими, известными человеку, найти новому предмету место в общем поле предметности. Роль рефлексии во втором случае, как правило, предполагает построение часто довольно сложных «картин действительности», где устанавливаются определенные отношения между различными психическими реальностями. Например, утверждается, что сновидения — это не то, что происходит, когда человек бодрствует, а скажем, приход души, свидетельство Бога или же реализация бессознательных вытесненных влечений. Искусство — это мимезис, или особая реальность психики, или иллюзия. Понятно, что в обоих случаях рефлексия опирается на определенные схемы.

Схемы и семиотические организмы

§ 1. Стратегия семиотического исследования

В любой науке, не только семиотике, исследователь обычно сталкивается со следующей методологической проблемой. С определенного момента он выходит на изучение таких явлений, которые уже плохо описываются и, главное, не объясняются на основе наработанных представлений и понятий. Тогда ученый оказывается перед дилеммой — или продолжать двигаться в заданном направлении, стараясь все же свести новые явления к уже изученным, *принципиально не меняя основных понятий*, или же создать новые понятия и идеальные объекты, проведя границу между одним классом явлений, описанных на основе исходных понятий, и другими, новыми классами, для изучения которых необходимы новые понятия. Третий вариант, близкий к первому — создать такие понятия, которые бы описывали и объясняли широкую область, включающую разные классы явлений. Например, судя по работам У.Эко, он столкнулся с подобной методологической проблемой, когда пытался понять семиотическую природу иконического знака, искусства, дизайна, архитектуры, рекламы. Разрешая эту ситуацию, Эко выбирает третий вариант. Он создает систему понятий, главными из которых являются понятия «*код*», «*риторика*» и «*идеология*» (последние два задают для кода контексты), позволяющую описывать и объяснять все перечисленные явления. Однако при этом ему пришлось значительно расширить понятие кода. Действительно, код по Эко — это то, что задает и систему *константных общезначимых* значений, и систему *локальных, частных* значений (так называемый «лексикод»), и значения «произведения искусства» (Эко называет такой специфический код «идеолектом»), и «слабые коды», когда в зависимости от контекста и установок субъекта постоянно меняются значения; в то же время код понимается как семиотический метод анализа структур и как сама семиотическая структура, но часто и как структура восприятия (см.: 100, с. 45 — 48, 56 — 60, 84 — 88, 121 — 123, 253). При таком расширительном понимании кода Эко вынужден постоянно фиксировать парадоксы. Например, обсуждая идеолект произведения искусства, он пишет:

«Так, произведение безостановочно преобразует денотации в коннотации, заставляя значения играть роль означающих новых означаемых... Тут-то и возникают две проблемы, которые можно рассматривать порознь, и в тоже время они тесно связаны между собой:

а) эстетическая информация — это опыт такой коммуникации, который не поддается ни количественному исчислению, ни структурной систематизации;

б) и все же за этим опытом стоит что-то такое, что несомненно должно обладать структурой, причем на всех уровнях, иначе это была бы не коммуникация, но чисто рефлекторная реакция на стимул» (100, с. 85-86).

И подобными парадоксами полна вся книга Эко. Не означает ли это, что столь расширительное понятие кода неоперативно и внутренне противоречиво?

В своих семиотических исследованиях я тоже столкнулся с подобной же проблемой и примерно в тех же областях — семиотического объяснения искусства, науки, дизайна, сновидений, игры, общения и т.п. Довольно долго я пытался реализовать первую стратегию, т.е. сохранить в неизменности представления о знаках и их типах. И буквально в последние год-два понял, что это — тупиковая стратегия семиотического исследования. Я решил выбрать второй вариант, т.е. ввести новые семиотические понятия для семиотического объяснения перечисленных здесь явлений, а именно понятия ***«схема»*** и ***«семиотический организм»*** (кратко — «семиорг»). Примером первого являются схема метро, нарративные описания архаической души («Их души отправились к берегам реки смерти, но не были приняты там и вернулись оживить снова их тела») или схема андрогина (двуполого существа, которого Зевс рассек пополам) в платоновском «Пире». Примером второго понятия являются произведение искусства или науки, отдельная наука, проект здания или системы и т.п.

С одной стороны, схема или семиотический организм — это семиотические образования (они в своем материале (семиотике) представляют определенные предметы (предметности), отличные от них самих), с другой — это не отдельные знаки и даже не системы знаков, а самостоятельные семиотические целостности. Что же объединяет все эти три семиотических образования (знаки, схемы, семиорги)? Прежде всего ***метод семиотической реконструкции***, намеченый в предыдущих главах. Он включает в себя:

— реконструкцию *ситуации разрыва* (т.е. социально значимых проблем и затруднений);

— предположение о том, что эта ситуация разрешается за счет *изобретения, формирования и употребления определенного семиотического образования* (знака, схемы, семиорга);

— реконструкцию формирования этого семиотического образования, анализ его строения;

— реконструкцию процессов переноса свойств с объектов на знаки (схемы, семиорги) и обратно, а также образования вторичных предметов;

— анализ возможных линий развития новых семиотических образований;

— реконструкцию проблем, возникших в результате формирования новых семиотических образований (эти проблемы наряду с какими-то другими факторами могут привести к новой ситуации разрыва).

Я считаю, что нецелесообразно семиотически истолковывать абсолютно все аспекты эмпирического материала, важно понять основные его моменты. В принципе всегда можно задаться вопросом: а как семиотически объяснить тот или иной зафиксированный процесс или структуру? Но попытки объяснить буквально все, как правило, ведут к семиотической редукции, к нагромождению схем, за которыми исчезает содержание и создается лишь видимость решения проблемы.

Рассмотрим теперь специфические особенности схем и их типы.

§ 2. Общая характеристика схем

Великий Кант ввел понятия *схематизма рассудка* и *схемы*, чтобы объяснить, как априорные категории и понятия соотносятся с предметами, данными в опыте. Он пишет: «Это формальное и чистое условие чувственности, которым рассудочное понятие ограничивается в своем применении, мы будем называть *схемой* этого рассудочного понятия, а способ, которым рассудок обращается с этими схемами, — *схематизмом* чистого рассудка... Следовательно, схемы чистых понятий суть истинные и единственные условия, способные дать этим понятиям отношение к объектам, стало быть, *значение*, и потому в конце концов категории не могут иметь никакого другого применения, кроме эмпирического, так как они служат лишь для того, чтобы посредством оснований a priori необходимого единства (ради необходимого объединения всего сознания в первоначальной апперцепции) подчинить явления общим правилам синтеза и таким образом сделать их пригодными для полного соединения в опыте» (33, с. 222, 226).

Обратим внимание: с точки зрения Канта, именно схемы придают категориям и понятиям значение. Но в то же время в кантовской системе роль схем и схематизмов не столь уж и велика: как подчеркивает Кант, «схема есть, собственно, лишь феномен или чувственное понятие предмета, находящееся в соответствии с категорией», имеющей независимое от всякой схемы и гораздо более широкое значение (см.: 33, с. 226 — 227). Другой интересный момент состоит в том, что хотя без схем мышление, по Канту, не может состояться, поскольку постро-

ить синтетическое суждение и получить в нем новое знание можно только при соотнесении априорных представлений с предметами опыта, тем не менее собственно логической характеристикой схемы не обладают, т.е. к мышлению они прямо не относятся (см.: 33, с. 227).

В кантовской системе подобное неоднозначное, если не сказать отчасти противоречивое понимание схем, в общем-то, понятно, но за пределами этой системы представления о схемах и схематизме мышления нуждаются в осмыслении, тем более что действительно без использования разного рода схем мышление невозможно. В современной методологии нередко можно встретить и утверждения (я их слышал, например, из уст Г.П.Щедровицкого и С.В.Попова) о том, что именно схемы, а не знания и понятия являются основными познавательными инструментами не только методологии, но и всех современных общественных и гуманитарных дисциплин. Однако даже и без таких сильных заявлений любой внимательный философ и ученый может заметить, сколь широкое применение имеют сегодня схемы. Интересный анализ происхождения и употребления схем в естественных науках мы встречаем в работах В.С.Степина, но он не рассматривал специально гносеологическую природу схем. Если же это делать, возникают вопросы. Чем являются схемы в познавательном отношении, по сути, ведь не ясно. Схемы — это не знания, хотя могут быть использованы для получения знаний (но каких?). Схемы сами по себе не являются объектами, однако часто задают объекты; именно в этом случае мы говорим об «онтологических схемах». Схемы — это и не понятия, хотя нередко именно со схем начинается жизнь понятий. Без схем современное мышление не могло бы состоятся, но после того, как оно «встает на ноги», часто исследователи вполне успешно могут обходиться без схем. Спрашивается, почему? И так далее и тому подобное — здесь что ни вопрос, удовлетворительного ответа на него нет.

Все это говорит за то, что возникла настоятельная необходимость в анализе и осмыслении схем и схематизмов мышления. Но как это делать? Вряд ли в рамках кантовской системы — она сама сегодня нуждается в осмыслении. Мне кажется естественным ходом обращение с этой целью к науковедению и современной методологии. Другое, не менее очевидное положение — необходимость изучения, сочетающего эмпрический и философско-методологический подходы. В качестве эмпирического материала я возьму два случая использования схем: один, очень ранний, донаучный в знаменитом диалоге Платона «Пир», другой более поздний, как раз ближе к научному, в не менее известной работе Галилея «Беседы» (точное название: «Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки, относящихся к механике и местному движению»). Кроме того, анализируя в этих произведениях схемы и их функции,

я буду стараться, там, где это нужно, предоставить слово их создателям. Последнее поможет мне избежать излишней модернизации и приобрести добавочную степень правдоподобности в предложенной реконструкции.

В «Пире» мы находим несколько схем, которые я сначала перечислю. Во-первых, это *схема двух Афродит*. Один из участников диалога Павсий, (а диалог формально посвящен прославлению бога любви), говорит, что нужно различать двух разных Эротов, богов любви, соответствующих двум Афродитам — Афродите простонародной (пошлой) и Афродите возвышенной (небесной), и что только последняя полна всяческих достоинств*.

Во-вторых, схема андрогина и его метаморфоз. Другой участник диалога Аристофан рассказывает историю, в соответствии с которой каждый мужчина и каждая женщина ищут свою половину, поскольку они произошли от единого андрогинного существа, рассеченного Зевсом в доисторические времена на две половины**.

В-третьих, схема, описывающая путь людей, которые, как выражается Диотима, разрешаются в любви духовным бременем***. Этих людей, противопоставляемых обычным возлюбленным, вполне можно назвать эзотериками, конечно, в платоновском понимании эзотеризма.

---

* «Так вот, — говорит Павсий, — Эрот Афродиты пошлой поистине пошл и способен на что угодно; это как раз та любовь, которой любят люди ничтожные. А такие люди любят, во-первых, женщин не меньше, чем юношей; во-вторых, любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души... Эрот же Афродиты небесной восходит к богине, которая, во-первых, причастна только к мужскому началу, но никак не к женскому, — недаром это любовь к юношам, — а во-вторых, старше и чужда преступной дерзости... Такова любовь богини небесной: сама небесна, она очень ценна и для государства и для отдельного человека, поскольку требует от любимого великой заботы о нравственном совершенстве» (53, с. 90, 94).

** «Итак, — говорит Аристофан, — каждый из нас — это половинка человека, рассеченного на две камболоподобные части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину. Мужчины, представляющие собой одну из частей того двуполого прежде существа, которое называлось андрогином, охочи до женщин, и блудодеи в большинстве своем принадлежат именно к этой породе, а женщины такого происхождения падки до мужчин и распутны. Женщины же, представляющие собой половинку прежней женщины (андрогина женского пола. — *В.Р.*), к мужчинам не очень расположены, их больше привлекают женщины, и лесбиянки принадлежат именно этой породе. Зато мужчин, представляющих собой половинку прежнего мужчины, влечет ко всему мужскому» (53, с. 100).

*** «Те, — говорит Диотима Сократу, — у кого разрешиться от бремени стремится тело, обращаются больше к женщинам и служат Эроту именно так, надеясь деторождением приобрести бессмертие и оставить о себе память на вечные времена. Беременные же духовно — ведь есть и такие, беременны тем, что как раз душе и подобает вынашивать. А что ей подобает вынашивать? Разум и прочие добродетели... каждый, пожалуй, предпочтет иметь таких детей, чем обычных» (53, с. 119 — 120).

Наконец, в-четвертых, в «Пире» можно найти схему, в которой любви приписываются такие качества, как гармония, рассудительность, мудрость, даже стремление к бессмертию*.

Почему перечисленные здесь образования я отношу к схемам? С одной стороны, потому, что они в тексте Платона ниоткуда не выводятся, а, напротив, сами являются источниками рассуждений о любви и получения о ней знаний. С другой — потому, что каждое такое образование представляет собой некую целостность в отношении последующих рассуждений о любви. Действительно, рассказывая историю с андрогином, Аристофан получает знание о том, *что возлюбленным присуще стремление к поиску своей половины.* Деление Афродит на вульгарную и возвышенную позволяет *приписать любви мужчины к прекрасному юноше различные достоинства*, а мужчины к женщине — только низменную страсть. Соответственно той же цели — приписывания любви необычных (если сравнивать с распространенным, народным пониманием любви) качеств: *совершенствования личности, работы над собой, стремления к бессмертию,* — служат рассуждения по поводу людей, разрешающихся в любви духовным бременем. Таким образом, с помощью схем герои диалога (а фактически сам Платон) получают различные знания о любви. (Ниже я буду обсуждать, почему эти знания герои диалога излагают не в форме научных знаний — это или вроде бы ни к чему не обязывающие размышления или даже вообще фантазии).

Еще один признак схем: как правило, они могут стать *объектами оперирования*, в том смысле что схемы имеют определенное строение, их можно анализировать, на основе одних схем можно создавать другие и т.п.

Следующая важнейшая особенность схем — они являются самостоятельными предметами, что осознается даже в этимологии этого термина (от греческого scema — наружный вид, форма). Предложим следующее рабочее определение схемы: схема — это **самостоятельный предмет, выступающий одновременно как представление (или изображение) другого предмета**. Понятно, что схема может быть использована и в функции модели (как известно, модель — это объект, употребляемый вместо другого объекта), но схема все же не совпадает с моде-

* Например, Агафон говорит, что Эроту «в высшей степени свойственна рассудительность», и аргументирует он эту мысль так: «Ведь рассудительность — это, по общему признанию, умение обуздывать свои вожделения и страсти, а нет страсти, которая бы была сильнее Эрота. Но если страсти слабее, чем он, — значит они должны подчиняться ему, а он — обуздывать их. А если Эрот обуздывает желания и страсти, его нужно признать необыкновенно рассудительным» (53, с. 105). А вот что утверждает Диотима: «Ведь мудрость — это любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, т.е. любителем мудрости... Но если любовь, как мы согласились, есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А значит, любовь — это стремление и к бессмертию» (53, с. 114, 116).

лью. Для схемы существенна именно предметность: схема и сама является предметом, и представляет другой предмет; это, так сказать, *предмет в квадрате*. В качестве первого предмета (корня) схема выступает как источник знаний, в качестве второго (самого квадрата) позволяет переносить знания с одного предмета на другой.

Может возникнуть вопрос о том, как формируются схемы. Некоторый свет в этом отношении может пролить реконструкция формирования одной из самых первых нарративных схем — представления о душе. Нетрудно вообразить одну из возможных психологических предпосылок изобретения представления об архаической душе. Ею, например, могло быть наблюдение за птицами, вылетающими из своих гнезд и возвращающимися назад. Кстати, образ души-птицы (наряду с душой-бабочкой, душой-тенью) является достаточно распространенным в архаическом мире. Формирование представления о теле как доме (гнезде) для души — естественное следствие принятия идеи души-птицы. Труднее объяснить, как данный птичий образ души был открыт человеком. Думаю, тут сыграли свою роль несколько моментов: *языковые игры-отождествления*, в которых (естественно, без всяких на то оснований) человек назывался птицей, *воображение*, идущее вслед за речью, *сновидения*, где языковые отождествления могли воплотиться в реальные визуальные образы «человека-птицы», *попытки слушателей понять реальность*, о которой шла речь. Но вернемся к схемам Платона и Галилея. Имеет смысл рассмотреть тот способ, на основе которого Платон получает на схемах новые знания. Рассмотрим для этого историю (рассуждение) об андрогинах.

Сначала рассказывается сама история, а именно то, как Зевс рассек андрогины пополам. Затем половинки андрогинов отождествляются с мужчинами и женщинами. Наконец, влюбленным мужчинам и женщинам приписывается стремление к поиску своей половины, поскольку их происхождение от андрогинов требует воссоединения целого. Кант тотчас же уцепился бы, например, за категории «часть — целое», «любовь» и «пол», чтобы сказать, что это априорные начала, применение которых к реальным объектам (людям) и потребовало схемы андрогина. Платон рассуждал бы иначе: с помощью «правдоподобной» истории об андрогине душа вспоминает совершенную идею любви, которая создана творцом. А я, естественно, вижу в рассуждении героя диалога свое. Откуда, спрашивается, Платон извлекает новое знание о любви? Он не может изучать (созерцать) объект, ведь платонической любви в культуре еще не было, а обычное понимание любви было прямо противоположно платоновскому. Платон утверждал, что любовь — это забота о себе каждого отдельного человека, а народное понимание языком мифа гласило, что любовь от человека не зависит (она возникает, когда Эрот поражает человека своей золотой стрелой); Платон приписывает любви разумное начало, а мифология — только страсть; Платон рассматривает любовь

как духовное занятие, а народ — преимущественно как телесное и т.п. Новое знание Платон получает именно из схемы, очевидно, *он ее так и создает*, чтобы получить такое знание. Но относит Платон это знание, предварительно модифицировав его (здесь и потребовалось отождествление), не к схеме, а к объекту рассуждения, в данном случае — к любви. Возникает вопрос: на каких основаниях, ведь объекта еще нет? Платон бы возразил: как это — нет объекта, а идея любви, ее творец создал одновременно с Космосом и душа созерцала совершенную любовь, когда пребывала в божественном мире.

Но я не Платон и должен повторить: к моменту создания «Пира» платонической любви еще не было. Следовательно, я могу предположить лишь одно: Платон полагает (современный инженер сказал бы — проектирует) новое представление о любви, и именно для этого ему нужна схема. Она *задает*, а не описывает новый объект; *полученные на схеме знания приписываются этому объекту, конституируя его.* То же самое можно утверждать и относительно других платоновских схем. Рассмотрим теперь второй пример — схемы в «Беседах» Галилея.

Исследования В.Зубова показывают, что в основании всех поисков Галилея, позволивших ему получить новые знания о движении (свободном падении тела), лежит заимствованная им у средневекового логика Николая Орема «схема треугольника скоростей». В этой схеме один катет прямоугольного треугольника изображает пройденное время, а другой — максимальную скорость, достигнутую при свободном падении тела (прямые внутри треугольника, параллельные этой максимальной скорости, — это мгновенные скорости в определенный момент времени падения). На оремовской схеме Галилей получает исходное знание, — о том, что *скорость падающего тела увеличивается равномерно*, — которое он кладет в основание всех дальнейших доказательств*. Далее, отталкиваясь от той же схемы, Галилей получает еще два знания: что *все тела должны падать с одинаковой скоростью независимо от их веса* и что *вес тела расходуется не на поддержание движения, а только на его приращение* (Аристотель утверждал обратное: что скорость падения прямо пропорциональна весу падающего тела и что для поддержания равномерного движения тела необходимо постоянно прикладывать определенную силу). Наконец, еще одно знание («Если тело, выйдя из состояния покоя, падает равномерно ускоренно, то расстояния, проходимые

* «Поэтому, — пишет Галилей, — когда я замечаю, что камень, выведенный из состояния покоя и падающий со значительной высоты, приобретает все новое и новое приращение скорости, не должен ли я думать, что подобное приращение происходит в самой простой и ясной для всякого форме? Если внимательно всмотримся в дело, то найдем, что нет приращения более простого, чем происходящее всегда равномерно. К такому заключению мы придем, подумав о сродстве понятий времени и движения» (23, с. 292).

им за определенные промежутки времени, относятся между собой как квадраты времени») Галилей получает, доказывая геометрическим путем *равенство треугольника скоростей «прямоугольнику скоростей»*, т.е. равенство равноускоренного движения равномерному движению со средней скоростью падения (см.: 23, с. 311 — 315). Рассмотрим теперь способ получения данных знаний.

Первое исходное знание Галилей получает примерно так же, как Платон. Он доказывает, что предположение о равномерном приращении скорости падающего тела является наиболее естественным и соответствующим природе изучаемого явления. Другими словами, схема треугольника скоростей построена так, чтобы приписать падающему телу данное соотношение.

По-другому получаются второе и третье знания. Почему, рассуждает Галилей (смотри нашу реконструкцию (см.: 62)), нельзя считать, что вес тела тратится на поддержание его постоянной скорости? А потому, что в этом случае нельзя объяснить ускорение тела при падении, ведь тогда пришлось бы считать, что по мере падения и вес тела постоянно возрастает. Почему все тела падают с одинаковой скоростью независимо от их веса? А потому, что в треугольник скоростей входят только два параметра — скорость тела и пройденное время, а параметр веса не входит, следовательно, от веса тела скорость не зависит. Как мы видим, новые знания здесь получаются не прямо из оремовской схемы, но в связи с ней. В данном случае схема помогает организовать соответствующие рассуждения.

Наконец, четвертое знание получается при отождествлении оремовской схемы с определенной геометрической фигурой. На основе полученного в геометрии знания о равенстве фигур далее создается новое знание о свободном падении, т.е. новое знание здесь создается в два этапа: сначала в геометрии, затем в механике, но и там и там объекты задаются с помощью схемы треугольника скоростей.

Если Платон в обосновании своих знаний апеллирует к идеям, то Галилей — к устройству природы как «написанной на языке математики». В частности, в «Диалоге о двух главнейших системах мира» Галилей пишет: «Но если человеческое понимание рассматривается интенсивно и коль скоро под интенсивностью разумеют совершенное понимание некоторых суждений, то я говорю, что человеческий интеллект действительно понимает некоторые из этих суждений совершенно и что в них он приобретает ту же степень достоверности, какую имеет сама Природа. К этим суждениям принадлежат только математические науки, а именно геометрия и арифметика, в которых божественный интеллект действительно знает бесконечное число суждений, поскольку он знает все. И что касается того немногого, что действительно понимает человеческий интеллект, то я считаю, что это знание равно божественному в его объективной достоверности,

поскольку здесь человеку удается понять необходимость, выше которой не может быть никакой более высокой достоверности» (24, с. 89).

Вернемся теперь к проблеме определения специфических характеристик схем. Обратим внимание на контекст, в котором Платон вводит схему андрогина. Этот контекст явно игровой, участники диалога берутся прославлять на пирушке бога любви Эрота, а Аристофан рассказывает историю, безусловно им лично сочиненную; во всяком случае, такого нарратива в стандартном наборе греческих мифов не было. Другими словами, взаимосвязи, устанавливаемые между выдуманной историей и отношениями возлюбленных, не являются общезначимыми, они устанавливаются тут же, в реальности беседы о любви. т.е. в отличие от знака, имеющего константное общезначимое значение, схема как семиотическое образование **условна**, что часто и фиксируется в ее определении. Значение схемы устанавливается относительно данного контекста и реальности, в других реальностях значение схемы может быть иным. Установленное в определенном контексте значение схемы, конечно, может сохраниться и в дальнейшем употреблении, как например, это произошло со схемой метро или схемами архаической души. В этом не столь уж редком случае схема, *сохраняя свою функцию схемы*, превращается в знак. Однако в общем случае специфическая особенность схем состоит именно в том, что их *значения устанавливаются и имеют силу в рамках определенной реальности* (игровой, познавательной, коммуникативной и т.д.).

Еще одна важная характеристика схем — *осознание ее предметности.* Как я отмечал, и знак может превращаться (и постоянно превращается) в предмет, но этот момент обычно не осознается, поскольку знак используется прежде всего как средство деятельности. Напротив, строение схемы, ее предметные возможности интересуют создателя или пользователя схемы в первую очередь, поскольку именно они позволяют решить с помощью схемы определенную задачу, например, получить на схеме новое знание и отнести его к схематизируемому предмету.

Хотя схема, как и знак, тоже включается в деятельность (синтеза и анализа или преобразования; прекрасный пример — схема метро), все же чаще с ней работают как с ***реальностью***. Рассмотрим один пример — использование нарративной схемы души. Она состоит из двух предметов: представления души как птички, бабочки, тени и т.п. и души как состояний человека. Возможные варианты поведения души (ушла, пришла, ушла насовсем, вышла временно, ушла на прогулку и запомнила что-то и т.п.) извлекаются из нарративной схемы не потому, что ее преобразуют, а в силу того, что это определенная реальность и человек знает, какие события в данной реальности могут происходить.

Выделенные здесь специфические особенности и характеристики схем позволяют, в частности, понять, что такое *интерпретация*. Интерпретация — это процесс построения схемы, позволяющий ***увидеть и воссоздать за определенным текстом (в тексте) интересующий интерпрета-***

тора предмет (реальность), причем тот же самый текст (и это принципиально) допускает и другие интерпретации. В этом смысле одни интерпретации всегда противостоят другим. Поскольку произведения искусств или науки даны нам в форме текстов, необходимое условие их понимания и дальнейшего использования — создание интерпретаций.

§ 3. Онтологические и направляющие схемы. Понятие семиотического организма

Вернемся еще раз к вопросу о том, как на схемах получаются новые знания. Если иметь в виду рассмотренные выше примеры, то приходится предположить, что новые знания получаются за счет **отождествления с помощью схем двух совершенно разных предметных областей и затем приписывания видоизмененных знаний из одной области объектам другой.** Действительно, рассмотрим, например, за счет чего Платон получает знание о том, что *влюбленные склонны искать свою половину*. Он придумывает историю об андрогинах и затем, отождествляя мужчин и женщин с половинками андрогинов, приписывает влюбленным людям стремление к поиску своей половины. До Платона никому в голову не приходило отождествлять сферу любви со сферой естественных процессов, характеризующихся стремлением ее единиц к воссоединению в одно целое. А что делает Галилей? Он с помощью оремовского треугольника получает возможность отождествить параметры процесса свободного падения тел (скорость и время) с геометрическими параметрами и за счет этого приписать свободному падению математические соотношения. Заметим, что в обоих случаях для отождествления должны были сложиться определенные условия: в первом — уверенность, что человек должен подчиняться воле богов (Зевса), во втором — что природные процессы подчиняются математическим закономерностям (соответствующее убеждение Галилей четко высказывает в своих работах). Но в общем случае отождествление может быть и произвольным, его оправдывают задним числом. Впрочем, Платону и Галилею (или их последователям) также приходится обосновывать сделанные отождествления. Различие лишь в одном: Платон и Галилей делают это в определенной «системе» (первый в практике любви, второй в научной практике), а при произвольном отождествлении обоснование не предполагает каких-то специальных требований.

С семиотической точки зрения указанные на схемах отождествления и приписывание знаний объектам другой области обеспечиваются механизмами *замещения и означения*, которые в отличие, например, от замещений и означений в сфере атрибутивных знаний, которые в свое время проанализировал Г.П.Щедровицкий, могут быть достаточ-

но сложными. Как правило, в данном случае необходимым условием замещения и означения является предварительное построение *системных представлений*, о которых еще в 60-х годах писал Владимир Лефевр. Конкретные условия отождествления — уверенность, что люди должны подчиняться воле богов, а процессы природы математическим закономерностям, и есть пример таких системных представлений.

Итак, ***онтологические схемы — это своеобразный конфигуратор, связывающий разные предметные области в новую область знаний, это средство, позволяющее транслировать, модифицируя, знания из одной области в другую.*** В принципе схемы нужны до тех пор, пока в этих новых областях не осуществляется рефлексия и не создаются новые специфические понятия. Однако можно показать, что в этих новых понятиях происходит снятие соответствующих схем. Другими словами, схемы в скрытом виде продолжают жить в понятиях.

В общем случае в мышлении можно выделить два основных полярных процесса: *образование замкнутых предметных областей* (деятельности, знаний и т.п.) и *процесс схематизации*, постоянно конфигурирующие разные предметные области. Первый процесс получил свое осознание и технологию еще в античной философии (именно этой цели служит органон Аристотеля), и далее он каждый раз уточнялся и видоизменялся применительно ко времени и ситуации. Поэтому, когда Кант пишет, что его «задача в своей основе вполне совпадает с задачей Аристотеля» (33, с. 174 — 175), он вполне адекватно отражает суть дела. Второй же процесс практически не осознан до сих пор (работа Канта в данном случае является исключением) и совершенно не оснащен технологически. Только в рамках одного из направлений современной методологии (в Московском методологическом кружке) появляется интерес к осмыслению схем и схематизации.

Подведем итог. Онтологические схемы используются для получения новых знаний, они задают объекты, к которым данные знания относятся (соответственно можно говорить об онтологическом схематизме мышления), но сами схемы, вероятно, не являются исходными началами мышления. Чтобы понять, как они возникают в мышлении, предпримем еще одну реконструкцию, теперь уже основных шагов реализации исходного замысла Платона и Галилея.

Почему Платона не устраивало обычное понимание любви, столь красочно описанное в античной мифологии? Прежде всего потому, что такая любовь понималась как состояние, вызываемое богами любви и поэтому не зависящее от воли и желаний человека. Платон, однако, считал, что одно из главных достоинств философа (как и вообще человека) — как раз сознательное участие в собственной судьбе (мироощущение, сформулированное Платоном в концепции «epimelia» — буквально, «заботы о себе»). Кроме того, обычно любовь понималась как страсть, охватывающая человека в тот момент, когда боги любви вхо-

дили в него; как сильный аффект, полностью исключающий разумное поведение. Платон, напротив, призывал человека следовать не страстям, а действовать разумно. Разумное построение жизни, по Платону, — это работа над собой, направляющая человека в совершенный мир идей, где душа пребывала до рождения человека.

Зная Платона, нетрудно предположить, что когда он утвердился в новом понимании любви (любовь — это не страсть, а разумное чувство, оно предполагает совершенствование человека и ведет его к бессмертию), то стал излагать свое новое ви́дение окружающим его слушателям. Но они ведь еще не пришли к новому ви́дению любви и поэтому не понимали Платона. Более того, слушатели возражали Платону, ловя его на противоречиях и указывая различные затруднения (проблемы), возникающие, если принять новое понимание. Так, они могли показать Платону, что он рассуждает противоречиво: любовь — это страсть, а Платон приписывает любви разум, следовательно, любовь — это не страсть. Кроме того, могли возразить слушатели, цели любви — телесное наслаждение и деторождение, почему же Платон ничего об этом не говорит? И уж совсем непонятно, зачем пристегивать любовь к таким серьезным делам, как работа над собой или «стремление блаженно закончить свои дни» (т.е. достигнуть бессмертия). Наконец, разве любовь — дело рук человека, а не богов?

В ответ на все эти, в общем-то справедливые возражения Платон начинает сложную работу (кстати, вместе со своими оппонентами). С одной стороны, он выстраивает «логическую аргументацию», с другой — чтобы облегчить понимание (точнее, сделать его впервые возможным), изобретает схемы, *вводящие слушателей в новую для них реальность.* Так, Платон, чтобы избежать противоречия в рассуждении, вспоминает о существовании в народной мифологии разных богинь любви и настаивает на принципиальном делении Эрота на два разных типа. В этом случае, рассуждая о любви, нельзя качества одной Афродиты (Эрота) переносить на другую. (Здесь невольно вспоминается правило Аристотеля, запрещающее перенос знаний из одного рода в другой.) Весьма тонко Платон выводит любовь из-под действия богов. Сочиняя историю про андрогинов, он, с одной стороны, санкционирует новое понимание любви актом самого Зевса, с другой, — задает естественный процесс (стремление рассеченных половинок к соединению), относимый только к компетенции человека. Поистине гениальной находкой Платона является аналогия плода, вынашиваемого женщиной, с духовным плодом, т.е. работой человека над собой в направлении разумной жизни, совершенствования, стремления блаженно закончить свои дни.

Но, могли продолжать возражения слушатели Платона, разве женщина, не покидающая женской половины и способная только на страсть, в состоянии так любить? Не смешно ли, право, требовать от нее подобного поведения!

И они были правы, имея в виду греческую женщину того времени. Надо отдать должное Платону, он был последователен: согласившись с данным возражением, Платон меняет объект новой любви. Да, сказал он, но вы не учли, что высшей формой любви является не любовь мужчины к женщине, а любовь мужчины к прекрасному юноше, кстати, юноша и более восприимчим к духовной работе, а также к дружбе и совершенствованию.

Но ведь однополая любовь осуждается в народе, продолжали настаивать некоторые спорщики. Народ заблуждается, — парировал Платон, — именно однополая любовь освещается Афродитой небесной. И так далее, и тому подобное. Вновь и вновь слушатели возражали Платону, с каждым шагом его схемы становились все понятнее, а аргументация убедительней, пока все собрание не согласилось, что, да, правильное понимание любви именно такое. Но заметим, если сравнить это понимание с исходным, оно стало другим, обросло схемами и логической аргументацией. Иначе говоря, новые знания в буквальном смысле вырастают из исходных идей, укрепляются и конкретизируются в лоне коммуникации (непонимания, споров, поисков аргументов и схем, делающих понятными утверждения мыслящего). Перейдем к Галилею.

Используя оремовский треугольник скоростей, Галилей доказывает важную теорему о том, что *пройденные при свободном падении тела расстояния относятся как квадраты времен, затраченные на прохождение этих расстояний.* Это знание было получено со всей строгостью и, казалось, не нуждалось ни в каком обосновании (во всяком случае, в античной науке этого было достаточно). Но в формирующейся науке Нового времени сложилось новое требование — дополнительного обоснования полученных знаний в опыте, поскольку требовалось показать, что полученные знания описывают реальные процессы природы. В свою очередь, подобное требование проистекало из установки использования научных знаний для овладения природными процессами (это было необходимым условием создания новой техники, включающей в качестве рабочих именно природные процессы).

Но при том уровне технологии, которая была во времена Галилея, ни доказанное знание, ни исходное (о равномерном приращении скоростей) проверить было невозможно. Поэтому Галилей решает проверить косвенное знание о том, что все тела падают с одинаковой скоростью. Но здесь его постигла неудача: реальному опыту Галилея не поверили (его оппоненты утверждали, что трудно понять, касаются земли тела разного веса одновременно или нет), кроме того, Галилею были предложены контпримеры. Ему доказывали, что наблюдения подтверждают мнение Аристотеля и Леонардо да Винчи о том, что тела разного веса падают с разной скоростью, и есть вообще случаи (очень легкие тела или очень маленькие), когда падающее тело движется равномерно, а не ускоренно.

Чтобы преодолеть данные возражения, Галилей, с одной стороны, обращается к аристотелевскому положению о *зависимости скорости тела от сопротивления среды*, с другой — реализуя это положение, создает еще одну дополнительную схему, описывающую взаимодействие падающего тела с воздухом. Галилей утверждает, что на падающее в воздухе тело действуют выталкивающая Архимедова сила и сила трения, возникающая потому, что при падении тело расталкивает частицы воздуха. Далее Галилей убедительно доказывает, что действие этих двух сил в ряде случаев (именно тех, на которые указывали оппоненты) приводит к замедлению падения вплоть до равномерного движения (23, с. 182-183).

Но как же, возразили оппоненты, радостно потирая руки, быть в этом случае с исходной оремовской схемой, ведь на ней держатся все доказательства Галилея? Тогда Галилей делает шаг, не менее решительный, чем в свое время Платон, заявивший, что высшая форма любви — это любовь мужчин к прекрасным юношам. Галилей вводит *представление о падении тела в пустоте*, считая, что это тот самый идеальный случай, когда полностью отсутствует сопротивление среды. Отметим важность этого шага: данное знание создается как необходимое условие объективации оремовской схемы при том, что нужно сохранить и вторую схему.

Однако оппоненты Галилея не сдались и справедливо заметили, что Галилей пока не достиг основной своей цели — не проверил полученные знания опытом. Размышляя, как все-таки реализовать эту цель, Галилей показал, что *если бы тело падало медленно, то можно было не учитывать и Архимедову силу и силу трения* (в этом случае они были бы малы, и ими можно было пренебречь), т.е. в этом случае свободное падение напоминало бы падение тела в пустоте. По сути, в этом пункте поисков Галилей вводит третью схему.

Но, продолжали возражение оппоненты, тело в воздухе падает быстро, а не медленно. Последний ход (изобретение) Галилея ставит точку в споре: он утверждает, что *скатывание тела по наклонной плоскости представляет собой частный случай падения тела* (четвертая схема). Доказав это, Галилей изготавливает такую наклонную плоскость, на которой падение тела происходит замедленно (чтобы свести к минимуму трение поверхности шара о наклонную плоскость, Галилей отполировал и шар и наклонную плоскость), и затем проводит решающий опыт. Он измеряет расстояния, пройденные шаром по наклонной плоскости за два последовательных промежутка времени, и, разделив величины этих расстояний, получает нужное ему соотношение (т.е. отношение этих величин оказалось равным отношению соответствующих квадратов времен).

Итак, мы видим опять, что новые знания (в данном случае естественнонаучные) получаются на схемах (или в связи со схемами) и в контексте коммуникации, причем и сами схемы, кроме исходной,

создаются в этом контексте. Естественно, я не отрицаю использования в этом процессе и правил логики и научных доказательств, однако объединяют и организуют все движение мысли именно схемы. Теперь исключительно важный вопрос: какую роль схемы играют в коммуникации? Очевидно, что они используются не только для задания объектов. Здесь более важна другая их функция — **создание особой реальности, т.е. системы событий, позволяющих направить внимание и понимание слушателей (оппонентов), помогающих им принять новые представления, понять аргументацию, двигаться вместе с автором новой мысли и т.п.** В дальнейшем схемы, выполняющие такие функции, я буду называть «направляющими». Помимо общих для всех схем признаков (ниоткуда не выводиться, выступать как объекты оперирования, служить источниками последующих рассуждений) направляющие схемы имеют, как мы видим, и специфические.

Направляющие схемы существуют в особом контексте. Его структура задается по меньшей мере следующими элементами: наличие новой мысли и коммуникации по ее поводу, различие позиций участников коммуникации (один излагает новую мысль и аргументирует ее разными способами, другой старается понять, возражает, полемизирует), стремление «ведущего» диалог (например, Платона или Галилея) так повлиять на своих слушателей, чтобы они поняли и приняли новую реальность (ви́дение, знание, представление). Нужно подчеркнуть, что направляющие схемы, как правило, не создаются заранее, а выращиваются в процессе **мышления-коммуникации**. В этом же процессе выращиваются (изобретаются), усложняются и укрепляются (в смысле обоснования) как новые знания, так и новые объектные представления, частично заданные по материалу в тех же схемах (онтологических). В итоге по продукту часто совершенно невозможно различить, какой вклад дали онтологические схематизации и объектные построения, а какой — коммуникация.

Различение двух типов схем (на онтологические и направляющие), на наш взгляд, позволяет иначе взглянуть и на другие проблемы методологии и философии. Например, по-новому истолковать содержание и пафос ряда известных современных работ по философии. Но прежде чем я проиллюстрирую последнее утверждение, рассмотрим направляющие схемы подробнее.

Типы коммуникаций, естественно, бывают разные, соответственно этим типам различаются и направляющие схемы. Один случай, когда «ведущий», подобно Платону, приглашает слушателей последовать за ним в новый мир (работы над собой и духовной любви). Другой — когда «ведущий» навязывает слушателям представления, которые они не хотят принимать (например, Сократ заставлял людей признать свое невежество и неразумность, что, понятно, многим не нравилось). В качестве третьего случая можно взять образовательную ситуацию; здесь

педагог сознательно пытается передать учащемуся новые представления, причем в специальной процедуре научения. Еще один случай — юридическая коммуникация: например, следователь пытается склонить подозреваемого сознаться в содеянном правонарушении. В романе Достоевского «Преступление и наказание» следователь Порфирий Петрович в беседах с Раскольниковым использует по меньшей мере две направляющие схемы. Он предлагает Раскольникову мысленно представить, что Раскольников и есть тот самый человек, который имеет право на убийство, а также погружает Раскольникова в реальность, где предполагается, что о его преступлении Порфирию Петровичу абсолютно все известно. В результате, проживая события, заданные этими направляющими схемами, и размышляя над смыслом своего поступка, Раскольников настолько меняется, в такой степени не может переносить свое состояние, что сознается в преступлении (заметим, что с формально-логической точки зрения признание есть определенное знание). Особым типом коммуникации является автокоммуникация, т.е. беседа и диалог с самим собой. Здесь мышление и его коммуникационный контекст сливаются в одно целое, поэтому особенно трудно различать онтологические и направляющие схемы.

Перечисление разных типов коммуникации можно продолжать, но я ограничусь данными примерами. Важно, что в каждом из указанных случаев направляющие схемы работают иначе и выполняют разные функции. Но во всех случаях направляющая схема в отличие от онтологической задает не объект, а определенную *реальность*, войдя в которую, слушатель (оппонент) должен начать двигаться в направлении, желательном для «ведущего». Правда, выше я старался показать, что сдвигается (по-новому понимает и видит) не только слушатель, но и «ведущий»; в этом смысле они осуществляют совместное движение и приходят вовсе не туда, куда намечали прийти вначале.

Кстати, именно желание Платона ориентировать понимание читателей «Пира» в нужном направлении (уже после того, как он предварительно проделал со своими оппонентами длинный путь и нащупал необходимые схемы) заставляет его отказаться от привычных способов изложения знаний. Чтобы усыпить бдительность читателей и лишить их критического запала, Платон, во-первых, вкладывает новые знания о любви в уста участников диалога (с них как бы меньше спрос), во-вторых, придает диалогу внешне несерьезный характер. Вспомним, с чего он начинается. Собираются для беседы участники диалога и говорят, что хорошо бы сегодня не напиваться и что неплохо бы взять в качестве темы беседы прославление бога любви. Затем начинается беседа, где каждый, беря слово, или предлагает относиться к его речам не столь уж серьезно или вообще делает вид, что рассказывает почти сказку. Естественно, что в такой обстановке читатель расслабляется, забывает возражать, легко проглатывает невидимый крючок.

Другими словами, я хочу сказать, что направлять могут не только схемы, но и жанр и даже язык произведения, поэтому вполне можно говорить о «схематизме произведения» и «языковых схематизмах». В этом отношении особенно показательны работы Хайдеггера. Собственно новых знаний в них вы почти не найдете, это отмечают многие комментаторы (см.: 41; 82). Какой же цели они служат? Прежде всего, воздействовать на сознание слушателей, чтобы они отказались от привычных способов мышления и начали мыслить по-новому. Возьмем для примера его известную статью «Вопрос о технике». Что в ней есть? Критика традиционного инструментального понимания техники (как средства для решения определенных задач), демонстрация того, что в современном мире природа и человек включены в «поставляющие» технологические цепочки, размышления о судьбе техники и возможности вернуться к античному пониманию «техне», включавшего в себя, по мнению Хайдеггера, эстетическую позицию. На вопрос, что же такое техника (аналогично в других работах — что такое бытие, мышление, вещь и т.д.), ответа нет. Зато постоянным рефреном идут утверждения о том, что техника (мышление, бытие) — это не то, что мы думаем, что мы ее не мыслим (сравни в отношении мышления: самое существенное, повторяет Хайдеггер, что «мы еще не мыслим» (89)), что сущность техники в ином и так далее и тому подобное. И конечно, все пронизано языковым творчеством. Например, в статье «О технике» вводится выражение «постав» (Gestel), вокруг которого разворачиваются размышления о технике.

Если рассматривать статью Хайдеггера с привычной позиции — как изложение нового представления о технике, то полученный результат не впечатляет. Но попробуем взглянуть на нее иначе: как на работу, направляющую понимание и сознание читателя. Создавая центральную схему («постава»), Хайдеггер, во-первых, лишает технократов иллюзии, что можно решить проблемы нашей техногенной цивилизации чисто техническим путем, не меняя кардинально самого человека и его отношение к природе (ведь в поставляющее производство оказались вовлечены и природа и человек), во-вторых, заново задает вопрос о технике, делая невозможным старое ее понимание. Тем самым, Хайдеггер переориентирует нашу мысль, направляет ее на поиск иного мышления о технике. Направляет не только с помощью схем, но и сложного необычного языка, в который приходится постоянно вдумываться (но одновременно мы продумываем суть дела).

Рассмотренные здесь материал и реконструкции, на мой взгляд, позволяют сформулировать понятие ***семиотического организма***. Обратим внимание, что онтологические и направляющие схемы во всех проанализированных случаях складывались в едином процессе «коммуникации — познания — объяснения — обоснования». И употребляются они не столько сами по себе, сколько в связи друг с другом. Например, на первый взгляд, кажется, что отдельные представления о любви, вло-

женные Платоном в уста персонажей «Пира», совершенно не связаны между собой. Так, например, Федр утверждает, что Эрот — это бог, а Диотима это отрицает, говоря, что Эрот — гений и философ. Эриксимах помещает Эрота в природу, а Диотима показывает, что Эрот — это скорее особый философский образ жизни, что и выражает само слово «фило-софия» (любовь к мудрости). Но при более внимательном рассмотрении оказывается, что все эти отдельные представления о любви не противоречат друг другу и даже как-то связаны. Ведь философ как раз и стремится обладать красотой (гармонией) и выявлять ее в своей жизни и деятельности, а также достигнуть бессмертия (т.е. стать богом). Если следовать не формально-логическим критериям, а читать диалог содержательно, никаких противоречий в нем нет. Более того, каждая речь вносит в понимание любви свой смысл и окраску, образуя в целом единую платоническую концепцию любви.

Поясняя в другом диалоге («Федр») примененный им метод познания любви, включающий два вида мыслительных способностей, Платон пишет: «Первый — это способность, охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет поучения. Так поступили мы только что, говоря об Эроте: сперва определили, что он такое, а затем, худо ли, хорошо ли, стали рассуждать; поэтому-то наше рассуждение вышло ясным и не противоречило само себе... Второй вид — это, наоборот, способность разделять все на виды, на естественные составные части» (54, с. 176).

П.Гайденко связывает этот метод с разработанным Платоном диалектическим методом, позволявшим строить то, что мы в современном научном языке называем «системой научных понятий». Однако Платон в своих исследованиях, естественно, говорит не о системе понятий (понятие системы возникло только в Новое время), а о «едином и многом». Чтобы понять, что Платон имеет в виду, необходимо пояснить его взгляды.

Платон, как известно, исходит из убеждения в существовании подлинного мира идей и другого, по сути, неподлинного, мира вещей. Вышел он на такую «картину мира», разрешая ситуацию противостояния двух лагерей, сложившихся в греческой культуре — софистов и элеатов. И те и другие, рассуждая, пришли к совершенно разным выводам. Софисты были уверены, что познание и знание *субъективны,* что ничего определенно утверждать невозможно и относительно любой вещи можно получить любое знание, например, что движение существует и не существует, что мир возник и существовал вечно и т.п. Возражая против такого понимания, элеаты утверждали, что людям только кажется, что в мире что-то меняется, на самом же деле, говорили они, ничто не изменяется, а существует лишь *тождественное самому себе целое.* В поэме «О природе» Парменид пишет:

Люди о двух головах. Беспомощно ум их блуждает.
Бродят они наугад, глухие и вместе слепые...
Без сущего мысль не найти — она изрекается в сущем,
Иного не будет и нет: ему же положено роком -
Быть неподвижным и целым. Все прочее — только названья:
Смертные их сочинили, истиной их почитая... (9, с. 18).

«Платон, — пишет П.Гайденко, — полностью согласен с элеатами в том, что без наличия чего-то самотождественного (иначе говоря, без принципа тождества) невозможно никакое познание» (22, с. 142 — 143). И далее она цитирует Платона: «Не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он (человек. — П.Г.) не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» (52, с. 357). Можно предположить, что одно из значений платоновских идей в том, что этим словом обозначены содержания, которые в рассуждениях сохраняют свою структуру. Для этого, говорит Платон в «Федре», и нужны определения, позволяющие следить за тем, чтобы рассуждающий имел в виду одно и тоже, а не разное.

Аристотель в «Метафизике» пишет по поводу происхождения идей следующее: «Платон, усвоивши взгляд Сократа, по указанной причине признал, что такие определения имеют своим предметом нечто другое, а не чувственные вещи; ибо нельзя дать общего определения для какой-нибудь из чувственных вещей, поскольку эти вещи изменяются (однако для софистов именно изменение — исходный факт и реальность, а тождественность какого-то предмета и содержания является нонсенсом. — *В.Р.*). Идя указанным путем, он подобные реальности назвал идеями, а что касается чувственных вещей, то о них речь всегда идет отдельно от идей и в соответствии с ними; ибо все множество вещей существует в силу приобщения к идеям... Но только Сократ общим сторонам вещи не приписывал обособленного существования и определениям — также; между тем сторонники теории идей эти стороны обособили и подобного рода реальности назвали идеями» (6, с. 29, 223).

Другими словами, по Аристотелю, Платон превратил в самостоятельные сущности (реальности) определения или общие представления (понятия), истолковав их одновременно как источник и причину вещей. А.Лосев говорит о том же несколько иначе. Диалог «Федр», с его точки зрения, — это «учение об идеях как о порождающей модели» по отношению к вещам и миру. Именно мир идей Платон считает подлинным и божественным («умопостигаемым»). Бессмертная душа человека в принципе принадлежит этому миру. Но при рождении она забыла подлинный мир и оказалась зависимой от тела, которое чувственно реагирует на окружающий человека мир; отсюда проистекают изменения и различные представления по поводу одних и тех же вещей. Эти внешние и обманчивые представления души, считает Платон, софисты как раз и принимают за сущность и подлинную реальность.

В противоположность софистам Платон утверждает, что идеи не могут меняться и образуют, как бы мы сегодня сказали, своеобразную систему. Ее Платон называет «единое». Условием истинного познания мира («размышления») является работа, направленная на уяснение единого. По Платону, размышление позволяет душе припомнить мир идей, в котором она пребывала до рождения. Другой результат познания и работы человека над собой, в том случае, если они последовательно идут до конца, т.е. до полного воспоминания мира идей — возможность человеку «блаженно закончить свои дни». Под этим Платон понимает не только преодоление страха перед смертью, но приоткрывающуюся при этом возможность буквального бессмертия.

Наконец, уяснение мира идей является условием познания обычных вещей — «многого». «Платон, — пишет П.Гайденко, — подчеркивает, что именно в силу того, что в умопостигаемом мире идеи соотнесены друг с другом, что именно в логическом плане единое есть многое, они могут быть соотнесены и с чувственными вещами и становятся предметом познания... У элеатов ведь единое выступает как начало ни с чем не соотнесенное, а потому противоположное многому, т.е. миру чувственному. Чувственный же мир для них противоречив, ибо в нем вещи «соединяются и разобщаются одновременно». Платон же показывает, что это «соединение и разобщение», т.е. единство противоположностей, свойственно и миру умопостигаемому (т.е. тому, что элеаты называют единым) и что лишь благодаря этому единое может быть именуемым, и познаваемым... Платон, таким образом, ставит идеи в отношение одна к другой и показывает, что только единство многого, т.е. система, составляет сущность умопостигаемого мира и она есть то, что может существовать и быть познаваемо» (22, с. 161 — 162).

Этот краткий обзор взглядов Платона позволяет нам понять, как действовал автор «Пира». Он мыслит любовь как идею — единое, а различные представления о любви, высказываемые участниками диалога, — это многое. Задавая любовь как «единство многого», Платон, как бы мы сказали сегодня, строит теоретический предмет. В нем различные характеристики любви с помощью схем и рассуждений непротиворечиво объединяются в рамках единой идеи платонической любви. Иначе говоря, представления и знания о любви, зафиксированные в онтологических схемах, относятся к одному объекту изучения, связаны между собой.

Так вот, все подобные семиотические образования (онтологические и направляющие схемы, а также полученные на их основе знания), генетически связанные процессом «коммуникации — познания — объяснения — обоснования», я буду называть *семиотическими организмами (семиоргами)*. Отметим, что семиотические образования, входящие в семиорг, получены в ситуациях разрыва, причем разрешение одних ситуций разрыва предопределило возникновение других. Все эти образования функционируют не независимо друг от друга; они находятся, так

сказать, в единой «семиотической среде». Одни схемы вводятся в связи с другими, ряд схем задают контексты для других схем, часто отдельные схемы и знания объединяются на основе конфигурирующих схем и т.д. Таким образом, в семиотическом организме отдельные знаки, схемы и знания функционируют не сами по себе, а находятся в различных отношениях друг с другом. Но эти отношения не лежат на поверхности, их можно выявить, *реконструируя генезис семиотического организма и ряд других процессов, — коммуникации, познания, обоснования и т.п.* В этом смысле до тех пор пока не проведена соответствующая реконструкция, семиотический организм представляет собой скорее виртуальное образование, хотя на поверхности мы видим произведение искусства или науки, проект, некоторый дискурс, нарратив и т.п. Примером одного из самых первых семиоргов являются схемы и знания архаического человека, основанные на идее души. Выше я пишу, что с определенного момента развития архаического общества (племени, рода) представления о душе становятся ведущими, с их помощью осознаются и осмысляются все прочие явления и переживания, наблюдаемые архаическим человеком. Например, часто наблюдаемое внешнее сходство детей и их родителей, зависимость одних поколений от других, наличие в племени тесных родственных связей, соблюдение всеми членами коллектива одинаковых правил и табу осознаются как происхождение всех душ племени от одной исходной души (человека или животного) родоначальника племени, культурного героя, тотема. Поскольку души неуничтожимы, постоянно поддерживается их родственная связь с исходной душой и все души оказываются в тесном родстве друг с другом.

Однако я говорил, что ряд наблюдаемых явлений ставил перед архаическим сознанием довольно сложные задачи. Что такое, например, рождение человека; откуда в теле матери появляется новая душа — ребенка? Или почему тяжело раненное животное или человек умирают, что заставляет их душу покинуть тело раньше срока? Очевидно, не сразу архаический человек нашел ответы на эти вопросы, но ответ, нужно признать, был оригинальным. Откуда к беременной женщине, «рассуждал» архаический человек, приходит новая душа? От предка — родоначальника племени. Каким образом он посылает ее? «Выстреливает» через отца ребенка; в этом смысле брачные отношения — не что иное как охота: отец — охотник, мать — дичь; именно в результате брачных отношений (охоты) новая душа из дома предка переходит в тело матери. Аналогичное убеждение: после смерти животного или человека душа возвращается к роду, предку племени. Кто ее туда перегоняет? Охотник. Где она появится снова? В теле младенца, детеныша животного.

Короче, все основные представления в архаической культуре основаны на одной идее — души и получены в процессах оперирования и усложнения исходной схемы души. т.е. эти представления образуют семиотический организм.

Глава 5

Феномен человека (семиотическое истолкование)

С семиотической точки зрения человек является существом социальным и культурным. Прямое истолкование его как знака, на мой взгляд, непродуктивно. Поэтому я не могу согласиться с В.Канке, который пишет: «Выражение «человек-знак» вряд ли ласкает слух читателя, но, по сути, оно верно выражает философско-семиотическое понимание человека, которое, как выяснилось к концу XX в., составляет сердцевину философии человека» (32, с. 8). Семиотические образования, если иметь в виду феномен человека, выполняют две основные функции: ***позволяют строить человеческую деятельность и поведение***, а также задают ***предметные рефлексивные представления о человеке*** (его способностях, характере, личности и т.д.). При этом рефлексивные представления о человеке имеют такое строение, которое обеспечивает построение и разворачивание деятельности и поведение человека. В этом смысле эти представления не являются натуральными, они складываются в историческом культурном развитии человека по мере формирования новых типов деятельности и поведения. С точки зрения учения о психических реальностях предметные рефлексивные представления о человеке задают особую реальность, которую я выше назвал «Я-реальностью».

§ 1. Семиотическая концепция происхождения человека

Дарвиновская теория предполагает, что человек — это биологический вид, однако Чарльз Дарвин считал, что одним естественным отбором происхождение человека из обезьяны нельзя объяснить; помимо естественного отбора, считал он, необходимо привлечь теорию полового отбора (что хорошо согласуется с данными современной генной теории). Дарвиновская теория опирается на сравнительно-анатомические данные (сходство облика человека и обезьяны, атавизмы), изменчивость человека в пределах различных человеческих рас, факты эмбриологии, наконец, палеонтологичес-

кие находки переходных форм от обезьяны к человеку (австралопитек, питекантроп, синантроп и т.д.). Самое уязвимое место этой теории — отождествление человека с его внешним анатомическим обликом. Дарвиновская теория объясняет многое, но не может объяснить, как формировались сознание и разум человека, без которых «гомо сапиенс», т.е. «человек разумный», не является человеком. Естественно, этого не может объяснить и теория мутаций, если только не предположить, что в результате мутаций возникло сознание. Именно с происхождения сознания (духа) начинает Библия, утверждая, что человек был создан Богом по «его образу и подобию», т.е. изначально наделен разумом. Однако творцы Библии не занимались специально проблемой происхождения человека и поэтому не объяснили, как согласовать эту точку зрения с фактами науки, палеонтологическими находками, просто со здравым смыслом.

Все это говорит о том, что пора предложить другой сценарий (концепцию) происхождения человека.

Переходная форма. Вспомним, как развивается ребенок примерно до двух-трех лет. В чем состоит его развитие? Не в том ли, что он адаптируется к коммуникации с матерью и отцом, входит в эту коммуникацию, «специализируется» в ней? Ребенок учится фиксировать свой взгляд на Другом (его руках, лице, глазах, фигуре), учится соотносить произнесенное слово (сначала материнское, затем свое) с предметами и действиями, учится действовать согласованно (подчиняться взрослому, соединять свои усилия и действия с его усилиями и действиями). Именно в этом процессе адаптации-научения формируются значения слов и других знаков и складывается воображение ребенка, когда он может помыслить (представить) предмет, отвечающий слову и знаку. Попробуем и в филогенезе найти «некие персонажи и процессы», аналогичные онтогенетическим «Коммуникации» и «Родителям».

Перенесемся для этого мысленно в те доисторические эпохи, когда сообщества обезьян, которых мы называем человекообразными, попали в какие-то необычайные, экстремальные для выживания условия (например, им пришлось спуститься с деревьев, искать пищу на открытых пространствах, защищаться от хищных зверей, более широко, чем обычно, использовать палки и камни). Можно предположить, что в этих условиях выживали лишь те сообщества, которые начали осуществлять «парадоксальное поведение». Чтобы пояснить, что это такое, обратимся к рассказу Э.Сетона-Томпсона «Тито» о маленькой смелой самке койота. За Тито гнались борзые. «Через минуту собаки должны были настичь ее и разорвать. Но вдруг Тито остановилась, повернулась и пошла навстречу собакам, приветливо помахивая хвостом. Борзые особенные собаки. Они готовы догнать и растерзать всякого, кто бежит от них. Но тот, кто не убегает и спокойно

глядит им в глаза, сразу перестает быть для них врагом. Так случилось и теперь. Разогнавшись, борзые промчались мимо Тито, но сейчас же вернулись смущенные. Борзые отказывались нападать на зверя, который вилял хвостом и не желал убегать» (76, с. 271).

Представим себе теперь такую ситуацию. Сообщество человекообразных обезьян столкнулось с хищниками — тиграми, львами, пещерными медведями. Вожак обезьян замечает, что бежать некуда: справа и слева отвесные скалы, позади буйволы. И вот он, подобно Тито, на миг как бы «помешался»: вместо того чтобы подать сигнал (крик) тревоги и бегства, издает прямо противоположный — «все спокойно, не двигаемся». И что странно, хищники, пораженные необычным поведением стаи обезьян, ретировались, ушли в поисках более «нормальной» пищи. Разберем эту ситуацию парадоксального поведения.

В нормальном, обычном поведении *сигналы являются частью (элементом) события.* Сигнал тревоги вовсе не означает саму тревогу, это именно первая часть сложного поведения (события) животного. В парадоксальном же поведении в психике обезьян происходит сшибка двух событий: с одной стороны, они видят реальную опасность, с другой — вынуждены следовать сигналу вожака, сообщающему, что опасности нет. В подобных парадоксальных ситуациях, которые были в те времена массовыми, обычными, животное должно как бы «выйти из себя», представить привычное событие в форме другого, часто противоположного.

В результате сигнал перестает восприниматься как часть события, он соотносится теперь с новым поведением (ситуацией, предметом), сохраняя, однако, связь со старыми. Дистанция, напряженность между этими тремя элементами (сигналом, новой ситуацией и старыми ситуациями) в конце концов разрешается так, что появляется знак.

По механизму процесс формирования знака можно представить так. Должна возникнуть связь знаковой формы с определенным предметом (ситуацией), в данном случае сигнал «спокойно» вступает в связь с ситуаций опасности. Необходимость (и эффективность) такой связи выясняется задним числом. Важно, что эта связь — не органическая (природная), а, так сказать, «социальная»: она обусловлена коммуникацией и волей субъектов (властью вожака). В психологическом плане необходимое условие формирования связи между знаковой формой и предметом — активность субъекта, направленная на перепредставление ситуации (так, ситуацию опасности нужно было понять как спокойное, безопасное событие).

Сигнал теперь — не сигнал, а ***знак новой ситуации***, он обозначает, выражает некоторое событие. И контекст у знака другой — не часть событийной ситуации, а коммуникация. Теперь члены сообщества напряженно следят, какой сигнал-знак издаст вожак, а вожак вся-

кую новую парадоксальную ситуацию означает как некоторое событие. Начиная с этого периода, сигнал-знак влечет за собой представление определенной ситуации, в которой назревает новое поведение. В коммуникации действительность удваивается: один раз она сообщается вожаком, издающим сигнал-знак, другой раз реализуется в конкретном означенном поведении.

Интересно, что коллективные, совместные действия с естественными орудиями (камнями, палками, костями животных и т.д.) также являются парадоксальным поведением. Эффект этих действий для членов сообщества был неожиданным и странным: вместо одного события получалось другое: удавалось добыть пищу, прогнать хищников, изменить в благоприятную сторону угрожающую ситуацию. Можно предположить, что сигналы, запускавшие подобные совместные действия, тоже становились знаками, однако не только нового поведения, но и связанных с ним орудий-предметов.

Именно так, судя по всему, и формируются коммуникация, знаки естественного языка (по нашей классификации — знаки-обозначения), воображение и память, помогающие создавать знаки и означать с их помощью различные ситуации и предметы. Чем чаще первобытные особи прибегали к парадоксальному поведению, тем больше сигналов превращалось в знаки и тем эффективнее становилось их поведение. В конце концов процесс логически приходит к своему завершению: парадоксальное поведение становится основным (так сказать, нормальным), полностью вытесняя старые формы сигнального поведения. Ситуации, действия или предметы, почему-либо не получающие означения, не существуют теперь для сообщества вообще. Система знакового поведения все время усложняется: формирование знаков-обозначений и употребление их порождают необходимость в следующих знаках, эти — в других, и т.д.

А что происходит с обезьянами, вставшими на путь парадоксального и знакового поведения? Они вынуждены адаптироваться к новым условиям, меняться. Выживают лишь те особи, которые начинают ориентироваться не на сигналы и события, а на знаки, те особи, для которых «временное помешательство» на знаковой почве (т.е. воображение и представление) становится нормой жизни, те, которые научаются работать со знаками (создавать их, понимать и т.д.). Именно адаптация к новым условиям резко меняет естественные процессы развития обезьян как биологического вида. Формируются новые типы движений конечностей, новые типы ощущений, новые действия и операции в психике.

Необходимость адаптироваться к коммуникации, работать со знаками и орудиями, действовать совместно трансформирует биологическую субстанцию обезьяны, создавая на ее основе ***«существо переходной формы»***. Это уже не обезьяна, но еще и не человек, а особое

меняющееся, адаптирующееся существо, претерпевающее метаморфоз. Судя по палеонтологическим исследованиям, к концу четвертичного периода адаптация существ переходной формы заканчивается, т.е. их телесность (физиология, органы тела, внешний облик, действия органов чувств) теперь полностью отвечает коммуникации, требованиям совместной деятельности, знаковому поведению.

Формирование homo sapiens. Точнее было бы сказать, что первый человек был не человеком разумным, а «человеком культурным», т.е. «homo kulturel». Завершение адаптации существа переходной формы расчистило почву для формирования культуры. Культура — это форма жизни, духа (ее можно назвать социальной), складывающаяся на субстрате жизни существ переходной формы, в которой главным является *семиотический процесс* (коммуникация, означение, формы знакового поведения). Особенность этого процесса в том, что он обеспечивает воспроизводство эффективных типов поведения, деятельности и жизни. Мифы, анимистические представления о душе и теле, архаические ритуалы — примеры семиотического процесса первой культуры в истории человечества, получившей название «архаической».

Среди знаков и знаковых систем (т.е. языков) архаической культуры важнейшее место занимали, в частности, такие, которые относились непосредственно к членам культуры. Это мифы о происхождении человека, а также анимистические представления о душе и теле. Они обеспечивали устойчивые, эффективные формы коллективного поведения, направленного на отдельных членов культуры.

Итак, существо переходной формы становится архаическим (культурным) человеком только тогда, когда его поведение и деятельность начинают полностью отвечать культурным требованиям (правилам, представлениям, нормам), когда его психика и телесность полностью окультуриваются. Но, конечно, оба эти процесса идут одновременно: архаическая культура сама возникла тогда, когда возник (сложился) архаический человек. Теперь ответим на вопрос, что такое сознание человека. Это такой способ отображения окружающего человека мира (и самого себя), определяющий его поведение и деятельность, который, во-первых, удовлетворяет семиотическому процессу (например, фиксирует, «описывает» только означенные события), во-вторых, удовлетворяет требованиям культуры (т.е. культуросообразен, причем очень важно, что в число культурных представлений должны входить и представления о самом человеке). Другими словами, человеческое сознание — это ***сознание в языке, сознание культурное и сознание как «самосознание»***. Наконец, человеческое сознание предполагает и ***укоренение в телесности***. Человек стал человеком, когда семиотический процесс и культурные реалии укоренились («оспособились») в функциях внимания и памяти, в механизмах распределения психической энергии, в работе вообра-

жения и представления, когда они стали реализовываться в форме чувственных образов или ментальных операций, в тех или иных телесных (моторных, мимических) движениях человека.

На мифы о происхождении архаического человека и анимистические представления можно взглянуть и иначе. С культурологической точки зрения это был своеобразный «проект», замысел человека, который реализовался в архаической культуре через механизмы социализации (ритуал, обучение, воздействие друг на друга), язык, институты семьи и брака. В этом смысле человек — существо не просто культурное, но *искусственное*, а культура не только устойчивая форма социальной жизни, но и *процесс социализации, окультуривания «человеческого материала», «человеческой субстанции»*, процесс формирования психики и телесности.

Дальнейшее развитие человека шло как в рамках отдельных культур (в плане совершенствования его психики и телесности, адаптирующихся к культуре), так и — что более существенно — при смене одной культуры другой. Каждая культура — древняя, античная, средневековая, Нового времени, открывалась своеобразным «проектом нового человека». Так, «Апология Сократа», диалоги Платона, работы Аристотеля задавали проект античного человека (вот кого, скорее, можно назвать homo sapiens); библейская версия происхождения человека и того, что с ним случилось, — проект «ветхого человека», строго следующего Закону; Новый Завет — проект «человека христианской веры», христианина; ряд трактатов эпохи Возрождения (например, «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандолы) — проект «новоевропейского человека». Поскольку в каждой культуре семиотический процесс существенно менялся (что не исключает переосмысленных заимствований из предыдущих культур), менялись и психика, и телесность человека.

Завершая эту тему, можно уточнить постановку знаменательного вопроса — от кого все-таки произошел человек? Очевидно, подобная постановка вопроса вообще неверна, поскольку обусловлена традиционным способом естественнонаучного мышления. Если отвечать на этот вопрос буквально, то ответ будет таков: тело человека произошло из тела обезьяны, но *человек возник сам*. Аналогично сами собой возникли культура, древний, античный, средневековый и современный человек.

Правильнее говорить о *предпосылках человека культурного*: ими были не только находящиеся на определенной стадии эволюции сообщества обезьян, но также экстремальные обстоятельства жизни, формирование парадоксального поведения, появление вместо сигналов знаков, коммуникации, совместной деятельности с естественными орудиями, наконец, формирование культуры. Продолжая эту логику, можно говорить и о таких предпосылках происхождения,

например человека средневекового, как античный человек, нарождающаяся средневековая культура, проекты и замыслы «нового человека» (изложенные в различных вариантах Нового Завета и другой раннехристианской литературе).

Поскольку в предпосылки происхождения человека входят как учения о происхождении человека, так и замышления (проекты) человека, постольку оказываются верными (истинными), но для разных людей, и соответствующие теории происхождения человека. Например, для человека верующего, христианина истинной является старозаветная версия божественного происхождения человека (от Бога), а также рождение христианского сознания после Голгофы, ведь именно эти откровения становятся одной из предпосылок его человеческой, христианской сущности.

§ 2. «Коллективные» схемы

В архаической культуре и следующей за ней культуре древних царств схемы, на основе которых отдельный человек строил свое поведение и осознавал себя, понимались прежде всего в рамках коллективных представлений. Так, например, в архаической культуре членов коллектива (племени) лечили, хоронили, толковали их сновидения, вызывали их души (используя для этого соответствующие нарративные анимистические схемы) не потому, что этого лично требовали представители племени, а потому, что это считалось необходимым для самого коллектива. Уклониться от соответствующих процедур человек не мог. Впрочем, отдельный человек той культуры и не отделял себя от коллектива. Никакой личности, в нашем понимании, у людей тех культур не существовало. Даже когда человек действовал внешне самостоятельно, его действие понималось как коллективное.

В культуре древних царств в функции коллективных выступали схемы, построенные на идее бога. Суть культуры древних царств (если реконструировать культурное сознание) составляло следующее мироощущение: есть два мира — людей и богов; боги создали и жизнь и людей, пожертвовав своей кровью или жизнью, в ответ люди должны подчиняться богам и вечно «платить по счетам» (отдавать богам, а фактически на содержание храмов и государства, часть, и немалую, своего труда и имущества); буквально все, что человек делает, он делает совместно с богами, на собственные силы человек рассчитывать не может, успех, благополучие, богатство, счастье — только от богов, от них же и несчастья или бедность. Известный немецкий философ Курт Хюбнер в одной из своих последних книг «Истина мифа» трактует сущность мироощущения человека культуры древних царств как «нуминозный опыт» (сущность).

«Едва ли, — пишет К.Хюбнер, — можно найти лучшее введение в интерпретацию мифа как нуминозного опыта, чем в этих словах У. фон Виламовиц-Моллендорфа: «Боги живы... Наше знание о том, что они живы, опирается на внутреннее или внешнее восприятие; не важно, воспринимается бог сам по себе или в качестве того, что несет на себе его воздействие... Если мы перенесемся мыслью на тысячелетия назад, то общение богов и людей надлежит признать едва ли не повседневным событием, по крайней мере, боги могут появиться в любой момент, и если они приглашаются на жертвоприношение и пир, то это следует принимать всерьез» (90, с.67). «Все, что человек предпринимает в сообществе, — пишет дальше К.Хюбнер, — прежде всего всякая его профессиональная практика, начинается с молитвы и жертвоприношения. Чему не способствует бог, чему не содействует его субстанция, возбуждая тимос или френ человека (*тимос* по-древнегречески — это голова, а *френ* — диафрагма — *В.Р.*), то не сопровождается успехом. Афина Эргана, к примеру, является богиней ремесла, гончарного дела, ткачества, колесного дела, маслоделия и т.п. Горшечники обращаются к ней в своей песне, чтобы она простерла свою длань над гончарной печью, и свидетельствуют о присутствии богини в мастерской...» (90, с.117, 120). Аналогично в Вавилоне был, например, бог кирпичей, функция которого — следить, чтобы кирпичи были правильной формы и быстро сохли (см.: 35, с.35). «Если люди должны принять решение, — пишет В.Отто, — то тому предшествует дискуссия между богами». Можно сказать и так: всякая такая дискуссия происходит в нуминозной сфере и разрешается при ее посредстве» (90, с.118). Короче, все значимые для человека в культурном отношении действия, вплоть до интимных (так, личные боги в Вавилоне принимали непосредственное участие не только в воспитании, но и в зачатии и рождении всех членов семьи (35, с. 45)), совершались древним человеком вместе с богами, причем последние как раз обеспечивали правильность и успех этих действий.

Но какой культурный смысл несла в себе идея бога? Если идея души позволяла коллективу понять, как действовать в отношении заболевших или умерших, чем отличается сон от реальности, а рисунок предмета от него самого, то идея бога (точнее многих богов) помогала понять, *что такое государство, царь, жрецы, армия, суд* и т.п. и *почему, хотя отдельные люди умирают, эти образования* (мы называем их «социальными институтами») *сохраняются*. «Люди — смертны, а боги — бессмертны», «любое действие человека направляется богами», — считали древние египтяне и шумеры. Короче говоря, схемы, основанные на этих представлениях, тоже были коллективные, с их помощью осуществлялись действия, в которых индивидуальный план сливался с коллективным, действие отдельного человека выступало как аспект коллективного действия (а коллективное действие считалось направленным на благо каждого человека).

И сегодня многие наши действия строятся на основе тех же самых коллективных схем. За примерами не нужно ходить далеко: так называемые национальные интересы, патриотические идеи, представление об общественном долге, многие моральные категории основаны на коллективных схемах.

§ 3. Донаучные знания

Мой анализ показывает, что нужно различать два способа получения донаучных знаний, включающих в себя, во-первых, *атрибутивные знания* (последние фиксируют название предмета или его признак, например, «олень», «большой», «серый» и т.п.) и, во-вторых, *мифологические знания* (скажем, такие: «душа ушла в страну предков», «народ имярек произошел от такого-то духа»). Первый способ получения знаний включает: формирование общественно значимого эталона (например, олень как эталон), процедуры сопоставления с ним любого конкретного предмета данного класса (т.е. выявление сходства с эталоном конкретного оленя), фиксацию результата сопоставления с помощью знаковой формы (т.е. в слове «олень»). Этот способ и структуру знания, складывающуюся в нем, в свое время подробно рассмотрел Г.П.Щедровицкий. Второй способ — получение нового знания (главным образом, мифологического) на схеме. Рассмотрим, например, как на схеме архаической души могли быть получены новые знания, скажем, о том, что после смерти родственников их души возвращаются в тела детей, родившихся в данной семье.

Получению этого знания, вероятно, предшествовали следующие наблюдения (атрибутивные знания), полученные в разных бытийственных ситуациях, но почему-либо соединенных вместе. Первое — родственники в семье похожи друг на друга, не исключая умерших и живущих. Последнее могло звучать примерно так: «Умерший дед (бабушка, отец) вернулся, т.е. снова родился». Второе — птица может сменить свое гнездо, перелетев из одного в другое. Совмещение обоих наблюдений *на фоне актуализации представления о душе-птице* создает условие для склейки в сознании двух образов — похожих друг на друга родственников и птицы-души, перелетающей из одного гнезда-дома (тела) в другой. Можно предположить, что подобная склейка облегчалась языковой игрой, воображением, сновидениями и стремлением понять возникший из соединения двух предметов феномен. Рождается же из всего этого новая схема (реинкарнации) и знание. Кстати, в этом же контексте, вероятно, рождается и схема «древа жизни»: душа-птица, прежде чем влететь в новое гнездо, отдыхает на древе (жизни). На некоторых петроглифах так и изображено.

Итак, в архаической культуре помимо атрибутивных знаний типа «X — то-то» (X — (A)), где (A) — человек, дерево, солнце, большой, красный и т.п., складываются знания, полученные на схемах. Их структуру на примере разобранного знания можно изобразить так:

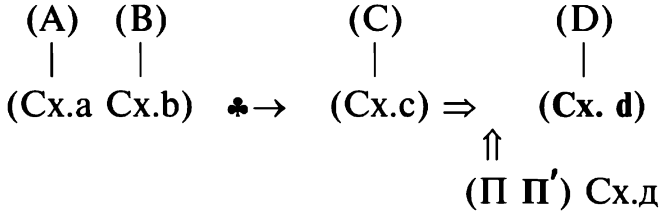


Схема 15

Здесь Cx.a — схема «птичка улетела», фиксируемая знанием (A); Cx.b — схема «птичка прилетела в другое гнездо», фиксируемая знанием (B); Cx. c. — схема «птичка улетела, но потом вернулась в другое гнездо», полученная (операция ♣) из соединения схем Cx.a. и Cx. b. (знание (C)); Сх.д. — схема-представление о душе-птичке, в рамках которой устанавливается отношение между предметами П и **П′** (т.е. ситуациями с птичками П и состояниями человека **П′**), **Cx. d.** — схема типа «души умерших вернулись в тела их детей», фиксируемая в знании (D).

Можно поставить вопрос: являются ли атрибутивные и мифологические знания теми же самыми знаниями, которые получаются позднее в процессе мышления, начиная с античной культуры? Уже Аристотель показал, что подобные знания являются только материалом для мышления. Со своей стороны добавим, что не случайно источником знаний в Древнем мире выступал не человек, а дух или боги. Человек лишь мог получать знания от духа или бога и передавать их от «знающего к знающему». Другое дело, что подобные же (по форме) знания можно получить и в мышлении.

Особого обсуждения требует вопрос о природе объекта знания, полученного на схемах. Что такое предмет (животное или человек), изображенный с помощью наскального рисунка, или душа человека? Если в первом случае еще можно подумать, что изображенный предмет — это всего лишь модель (копия) реального предмета, то во втором — это сделать уже трудно. Действительно, зададимся простым вопросом: а существовала ли душа до того, как человек создал представление о душе? Вряд ли. Именно изобретение схемы и представления души и их применение позволило человеку начать видеть души и, следовательно, считать, что они существуют подобно тому, как существуют сам человек, земля, солнце, звезды или небо над головой. С точки зрения последовательно проведенного семиотического подхода, нарисованный предмет — это тоже не модель реального предмета. Именно рисунок как знак (схема) позволил человеку

увидеть предметы, которые можно вызвать самому, нельзя съесть, которые обладают новыми необычайными свойствами, например, разной величиной, странными пропорциями и пр. Иначе говоря, нарисованный предмет и душа — это артефакты, «предметы второго поколения», созданные людьми. Не лишне еще раз подчеркнуть, что предметы второго поколения могут существовать только как выраженные в языке (в семиотической форме). При этом по отношению к таким предметам можно говорить о двух основных процессах: созерцании и семиотической деятельности. В первом случае речь идет о психологическом процессе, включающем рассматривание предмета, актуализацию связанных с ним смыслов (образов), возникновение на основе существующих смыслов новых (например, подобно тому, как на основе образов реального предмета и обвода возник образ нарисованного предмета или как на основе образов человека и птицы, вылетающей из гнезда и влетающей в него, возник образ души-птицы). Во втором случае необходимо говорить об означении, преобразовании и других действиях с предметами. Например, о замещении предмета знаком, действиях со знаками и вторичными предметами. Нетрудно сообразить, что эта деятельность является необходимым условием созерцания и наоборот.

Приведенная здесь трактовка предметов заставляет отказаться от натуралистического понимания объектов и онтологии. С точки зрения семиотически ориентированной гносеологии, объект (онтология) — это не натуральный природный объект, а предмет второго поколения. В этом смысле все объекты знания являются производными от языка (семиозиса) и человеческой деятельности. Сталкиваясь с проблемами и разрешая их, человек не только изобретает знаки и разворачивает деятельность, но и порождает все новые и новые предметы второго поколения (объекты знания). Обнаруживая в мире такие предметы (хотя он их сам создал), человек начинает вести себя по-новому. Он не только приспосабливается к новому миру вторичных предметов, но и использует открывающиеся при этом новые возможности.

§ 4. Приватные и согласующие схемы

Где-то на рубеже I тысячелетия до н. э. формируется индивидуальность (личность). В этот период человек уже перестает полностью рассчитывать на помощь рода и государства и олицетворявших их богов. Взамен он ищет ценностные ориентиры и жизненные опоры в самом себе, окружающем мире и общине. Сократ на суде апеллирует еще к своему личному богу (даймону), тем не менее он идет против мнения государства и общины, считая, что лучше и жить достойно и умереть достойно, что с «хорошим человеком ни здесь, ни

там ничего плохого быть не может» (55). Сократ ощущает себя человеком, который может самостоятельно принимать решения, отвечающие его индивидуальности (личности). Он считает, что если человек сам поставил себя на определенное место, то он должен там стоять до конца, невзирая даже на угрозу смерти.

Подобное мироощущение было абсолютно новым, можно сказать, революционным, многие тысячелетия прежде человек отождествлял себя с родом, семьей (позднее государством), считал свое поведение полностью детерминированным судьбой, которую задавали боги. Они же давали имущество, богатство, благополучие, счастье (т.е. Olbos и Kydos). Усилия же самого человека могли лишь в незначительной мере повлиять на судьбу, чуть-чуть ее смягчив или, напротив, усугубив. В совместном бытии, пишет Курт Хюбнер, «человек мифической эпохи находит корни своей жизни. Как единичное, как индивид и Я он ничего собой не представляет... Не иметь рода — значит быть лишенным нуминозного Kydos и Olbos, в которых содержится даваемая богами идентичность рода, т.е. вообще не иметь своего лица... Человеку мифической эпохи абсолютно неизвестна область внутренне идеального в качестве Я. Он есть тот, кто он есть, занимая при этом место во всеобщей мифически-нуминозной субстанции, которая существует во многом, будь то люди, живые существа или «материальные» предметы, поэтому и человек живет во многом, и оно живет в нем» (90).

Из речи Сократа можно увидеть, что, формулируя новую жизненную позицию, он опирается не только на собственные убеждения. Учитывает Сократ также и объективные обстоятельства, т.е. внешний мир, противостоящий человеку. Так, Сократ считает, что он человек хороший, что смерть — это или сон или продолжение праведной жизни, что с хорошим человеком ничего плохого быть не может. Наконец, учитывает Сократ даже мнения и решения общины, хотя и не согласен с ними. Более того, он готов, чтобы поддержать общественное согласие, выполнить несправедливое решение суда. И в то же время Сократ поступает как свободный самостоятельный индивид, как личность.

Можно заметить, что становление личности античной эпохи неотделимо от формирования рассуждений и схем. Действительно, каким образом Сократ получает новые знания, откуда он их черпает? Ведь эти знания противоположны общепринятым, социальным; в культуре Сократ их получить не мог. Очевидно, Сократ создает эти знания сам, рефлексируя свои убеждения. Но каким образом? Анализ текстов, приписываемых Сократу, показывает, что новые знания последний получает, не только создавая новые нарративные схемы, но и в процессе рассуждения. Именно рассуждения впервые позволяют человеку получать знания, во-первых, противоположные общепринятым, выражающие убеждения отдельного человека, во-вто-

рых, получать их «здесь и сейчас», т.е. эти знания уже не проходят длительную проверку в практике жизни.

Схемы, которые создает Сократ на суде, можно разбить на две группы. Первые позволяют Сократу действовать самостоятельно, в целом противоположно тому, как было принято в обществе (такие схемы я дальше буду называть «приватными»), вторые предназначены связать, согласовать поведение Сократа с общественно значимыми представлениями и ценностями (соответственно, я назову эти схемы «согласующими»). Перечислим каждый тип схем (курсив мой. — *В.Р.*).

Приватные схемы Сократа: «Вот оно как бывает поистине, о мужи-афиняне: *где кто поставил себя*, думая, что для него это самое лучшее место... *там и должен переносить опасность, не принимая в расчет ничего*, кроме позора, — ни смерти, ни еще чего-нибудь». «Желать вам всякого добра — я желаю, о мужи афиняне, и люблю вас, *а слушать буду скорее бога, чем вас...*». «Началось у меня это с детства: вдруг — какой-то *голос* (гений, «даймоний» — личный бог, — В.Р.), который всякий раз *отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать*, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет». «...для меня смерть, если не грубо так выразиться, самое пустое дело, а вот воздерживаться от всего беззаконного и безбожного — это для меня самое важное». «*От смерти уйти нетрудно*, о мужи, а вот что гораздо *труднее — уйти от нравственной порчи...*» (55, с. 82, 83, 85, 86, 93).

Согласующие схемы: «... те, что пользуются самой большою славой, показались мне, когда я исследовал дело *по указанию бога*, чуть ли не самыми бедными разумом...». «В самом деле, если вы меня убьете, то вам нелегко будет найти еще такого человека, который, смешно сказать, *приставлен к городу как овод к лошади*, большой и благородной, но обленившейся от тучности и нуждающейся в том, чтобы ее подгоняли... Но очень может статься, что вы, как люди, которых будят во время сна, ударите меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита, и тогда *всю остальную вашу жизнь проведете во сне*, если только бог, жалея вас, не пошлет вам еще кого-нибудь» (55, с. 75, 85,).

Как мы видим, приватные схемы позволяют Сократу действовать самостоятельно, идя против общественного мнения, а согласующие схемы оправдывают такое (на первый взгляд, антиобщественное) поведение авторитетом богов или как раз общественной неотложностью (чтобы афиняне осмысленно и активно жили, не спали и больше заботились о душе и нравственности, чем о славе и богатстве). Ясно, что и сегодня мы широко пользуемся обоими типами схем. Например, концепции и модели личности, а также идею прав человека (на любой мыслимый образ жизни) многие рассматривают именно в качестве приватных схем. Соответственно, идея ценностей или нравственных категорий и императивов истолковывается в контексте согласительной схематизации.

§ 5. Научные знания и мышление

В своих работах я показываю, что атрибутивные знания формировались на основе практики, носившей сугубо хозяйственный характер. Соответственно, и мифологические знания «проверялись на прочность», но в другой сфере — сакральной. Другими словами, закреплялись только те знания, которые отвечали хозяйственной или сакральной практике (я ее называю «семиотическим производством»), обеспечивая решение вставших в ней задач (например, позволяя подсчитывать и суммировать большие совокупности, восстанавливать поля той же площади, определять время появления первых звезд, планет и затмений; к небесным явлениям, т.е. богам, как правило, приурочивались хозяйственные работы и другая совместная с богами деятельность). Важной особенностью является безличный и сакральный характер таких знаний: они понимались как мудрость, считались принадлежащими богам, которые лишь поделились со жрецами этими знаниями.

Но ситуация стала быстро менятся начиная со второй половины I тысячелетия до н. э., когда в Древней Греции изобретаются рассуждения. С культурологической точки зрения этот важный процесс был предопределен необходимостью для юной греческой культуры усвоить мудрость других народов (египтян, вавилонян, персов, финикийцев). Именно мудрость, считали греки, позволяет человеку преодолеть страх перед смертью и даже при определенных обстоятельствах стать бессмертным. Поэтому первые греческие мыслители (Фалес, Пифагор, Анаксимандр, Гераклит и др.) охотно заимствовали с Востока мудрость. Но греки — народ свободолюбивый, торговый и независимый — не доверяли на слово даже своим уважаемым соплеменникам. Их нужно было еще убедить, склонить к чужой мудрости, привести аргументы в ее подтверждение, доказать, что она правдива, что положение дел именно таково, как эта мудрость утверждает. Другими словами, нужно было не просто пересказать восточную мудрость как свое собственное убеждение, но и обосновать эту мудрость, апеллируя к каким-то известным вещам. Важно учесть еще одно обстоятельство: в сознании древних греков без особого противоречия уживались вера в культ собственных богов и героев и знание «естественных» отношений, которые во многом мыслились по торговому образцу (эквивалентный обмен, расчет, доказательство перед торговым партнером или третьим лицом справедливости обмена и т.п.).

Можно предположить, что действие указанных моментов вместе с какими-то другими обстоятельствами приводят к созданию в греческой культуре утверждений о действительности, имеющих структуру «А есть В» («Все есть вода», «Все есть огонь», «Все состоит из

атомов», «Человек смертен», «Животное дышит» и т.п.). Что они собой представляют? С одной стороны, это осмысленная греческими мыслителями восточная мудрость. Например, утверждения древних вавилонян о том, что Океан (Бог) рождает землю, рыб, людей, животных и т.д., могли быть поняты Фалесом следующим образом. Океан — это то, что есть на самом деле (Бог и вода одновременно), т.е. мудрость. Люди, рыбы, земля, животные и т.д. — все то, что человек видит глазами, что лежит на поверхности чувств. Если же смотреть вглубь (в сущность вещей), «знать» мудрость, то вместо этих видимых вещей увидишь воду. Разъясняя эту мудрость своим соплеменникам, Фалес действовал и как жрец и как купец: он апеллировал как к сакральным началам, так и к тому, что видимые, данные чувствам вещи и вода, божественное начало — это одно и то же (в плане равного обмена). «Все есть вода, — говорил Фалес, — поскольку сами боги клянутся водами Стикса».

В высказывании типа «А есть В» — в зародыше все греческое мышление: разделение действительности на два плана (что есть на самом деле, т.е. существует, и что видится, лежит на поверхности чувств), установка на созерцательность (нужно было усмотреть в видимых вещах то, что есть на самом деле), установление эквивалентных отношений (есть, быть, существовать и т.д.) между двумя предметами.

Что собой представляет выражение «А есть В» с семиотической точки зрения? Здесь в одной сложной знаковой форме существуют два разных семиотических образования. С одной стороны, выражение «А есть В» — это разъяснение, описание чего-либо; здесь главное — определенность и осмысленность. Другими словами, в этом употреблении выражение «А есть В» является нарративной схемой, оно позволяет понять чужое утверждение (мудрость), отнеся его к известной реальности. С другой стороны, это же выражение является характеристикой определенного предмета, а именно мы узнаем, что А обладает свойством В. С семиотической точки зрения В здесь выступает в качестве знака-обозначения (и одновременно знака-выделения), отнесенного к вторичному предмету А. Как нарративная схема, обеспечивающая понимание мудрости, выражение «А есть В» строится вполне произвольно относительно вторичных предметов А и В (эквивалентность подобных предметов лишь полагается; нет таких весов, на которых можно было бы уравновесить («воду» и «все»). Однако как отношение между вторичным предметом А и его знаком-обозначением В выражение «А есть В» должно быть вполне определенным, удовлетворять оперативным критериям. Действительно, чтобы в оперативном мышлении получить знак В, отнесенный к А, объект (предмет) А необходимо сопоставить с общественно присвоенным эталоном или же заместить в знаке-модели (знаке-символе), с которым, в свою очередь, можно действовать

вместо объекта А. Следовательно, в выражении «А есть В» имплицитно содержится источник объективных противоречий, т.е. структура, которая может приводить к рассогласованию двух разных типов отношений.

Выражения типа «А есть В» оказались необычайно удобными и необходимыми в молодой греческой культуре. В условиях межкультурного (при заимствовании мудрости и оперативных знаковых средств с Востока — из Вавилона, Египта, Персии, Финикии и т.д.) и внутрикультурного общения (наличия в Греции городов-государств с разной субкультурой) эти выражения позволяли не только ассимилировать различные интересующие греков представления и оперативные средства, но и психологически оправдывать такую ассимиляцию. Оправдание, обоснование ассимилированных представлений было необходимым условием рассматриваемого культурного процесса, поскольку он осуществлялся в контексте общения разных сознаний и пониманий, на почве «обмена» представлениями и оперативными знаковыми средствами.

Все это приводит к тому, что начинается перевод на «язык» выражений «А есть В» самых разнообразных представлений и сведений. Во-первых, как я уже отмечал, ассимилируются и переводятся на этот язык фундаментальные мифологические представления (и чужие и свои). Так появляются первые представления о строении природы типа («Все есть вода», «Все есть земля», «Все есть огонь», «Все меняется», «Все неизменно, неподвижно») и т.д. Все эти утверждения, вероятно, строились на пересечении двух реальностей: мифологической и практической (рациональной), заданной торговым мироощущением.

Во-вторых, на язык высказываний «А есть В» переводятся переходы между вторичными предметами, установленные в оперативном мышлении (например, переходы в вычислениях от прямоугольного поля к двум треугольным, от одних чисел к другим и т.д.). Так формируются выражения типа «Прямоугольник равен двум треугольникам», «Число А равно числу В» и др.

Но был еще один источник новых представлений типа «А есть В». Как и любой знак, сложное знаковое выражение «А есть В» становится вторичным предметом. При этом в одном случае предметы А и В сопоставляются с эталонами или замещаются в знаках-моделях или знаках-символах; результат этих сопоставлений и замещений фиксируется в знаках-обозначениях. Например, в выражении «Все есть вода» «вода» как вторичный предмет может стать объектом рассмотрения и высказывания («мокрая», «жидкая», «прозрачная» и т.д.). Поскольку одновременно предмет В («вода») входит в выражение «А есть В», соответствующие характеристики — «мокрая», «жидкая», «прозрачная» и т.д. усматриваются в выражении «А есть В». Например, могут быть получены утверждения «Все мокрое», «Все

прозрачное», «Все жидкое» и т.д. (мы не обсуждаем, противоречат ли эти утверждения наблюдаемым фактам).

Во втором случае предметы А и В могут входить в другие высказывания типа «А есть В». Например, вторичный предмет «вода» может входить в высказывания типа «Вода — это благо» или «Кровь есть вода». Опять же, поскольку одновременно предмет В («вода») входит в исходное выражение «А есть В», в нем усматриваются соответствующие характеристики («Все есть благо», «Все есть кровь»).

Те же два случая имеют место и в нарождающейся греческой геометрии. Так, в геометрических фигурах, с одной стороны, как в объектах выявляются новые характеристики (например, что в равнобедренный треугольник ABC, в котором проведена высота BD, входят треугольники ABD и DBC, а также углы A и C), с другой — уже известные выражения типа «А есть В» (треугольник ABD равен треугольнику DBC). Отсюда в геометрических фигурах усматриваются новые знания (угол А треугольника ABD равен углу С треугольника DBC и угол А треугольника ABC равен углу С). Психологически новые свойства именно усматривались в предметах и выражениях типа «А есть В», хотя условием этого была сложная деятельность (замещение вторичных предметов А и В в знаках, включение этих предметов в другие выражения типа «А есть В», включение новых полученных характеристик этих предметов в исходные выражения типа «А есть В» и т.д.).

В относительно короткий срок в греческой культуре было получено большое число высказываний типа «А есть В» (при ассимиляции восточной мудрости, интерпретации в новом языке типа «А есть В» опытных знаний; наконец, действий с высказываниями типа «А есть В» как с вторичными предметами). Они высказывались разными мыслителями и отчасти с разными целями. Одни (Фалес, Парменид, Гераклит) стремились понять, как устроен мир, что есть (существует), а что только кажется. При этом разные мыслители, как отмечалось выше, считали существующими (в выражении типа «А есть В» — это второй член В) воду, воздух, огонь, землю, движение, покой, позднее, атомы, идеи, единое и т.д. Другие мыслители (первые софисты, учителя мудрости и языка) стали использовать высказывания типа «А есть В» и способы их построения для практических целей (в судебной практике, для обучения, в народных собраниях для ведения споров). Третьи (поздние софисты, помогавшие «делать человека сильным в речах») использовали эти высказывания в целях искусства «спора ради спора» и просто в игровых целях. Четвертые (ученые в узком смысле — пифагорейцы, геометры, оптики и т.д.) эти же выражения «А есть В» использовали для эзотерических и отчасти практических целей. Например, ранние пифагорейцы сначала осмысляли в новом языке переходы в числах и планах полей, заимствованные ими из

Египта и Вавилона, а затем стали усматривать в полученных высказываниях типа «А равно В» («А параллельно В», «А подобно В» и т.д., где А и В — числа или фигуры) новые характеристики (отношения) чисел и геометрических фигур; за счет этого им удалось получить цепи высказываний типа «А равно В».

Прокомментируем данный этап становления античного мышления. На первый взгляд, в этот период сложились просто новые способы построения знания. Но важно, как создаются эти знания и кому они приписываются. Размышляет, рассуждает и ведет доказательство уже не бог, а человек, причем именно как личность, выражающая себя, собственное ви́дение мира и социальных отношений. И само знание получается не от бога, а строится, усматривается в действительности при соединении, как писал Платон, имен и глаголов (или «ноэм», по Аристотелю). Иначе говоря, размышление, рассуждение и доказательство представляют собой деятельность индивида, который, опираясь на уже имеющиеся в его распоряжении знания (посылки) или другие представления (мнения, сомнения, вопросы и т.п.), а также собственное ви́дение и понимание действительности (мира), строит нечто новое — особую семиотическую конструкцию (какое-то новое представление, следствие из посылок, вывод в доказательстве). При этом греки научились (это также входило в изобретение размышлений, рассуждений и доказательств) объективировать подобные семиотические конструкции, т.е. создавать на их основе атрибутивные и другие типы знаний. Для иллюстрации опять можно обратиться к речи Сократа на суде.

Ему нужно принять важное решение: или согласиться с предложением друзей, которые гарантировали ему спасение, предлагая дать деньги, организовать побег, или настаивать на своем, доказывая судьям свою невиновность. Чтобы принять правильное решение, Сократ выступает на суде, при этом он размышляет, рассуждает и доказывает свою невиновность. Именно размышляя в суде, он приходит к представлениям о том, что лучше умереть, уважая себя, чем сохранить свою жизнь, что с хорошим человеком ничего плохого не будет и после смерти, что смерть, скорее всего, благо, что боги не оставляют человека и на том свете и т.д. Откуда, спрашивается, Сократ берет эти вовсе не очевидные и явно необычные для античного полиса утверждения о действительности, как он их получает? Размышляя, рассуждая, выражая себя. Другими словами, эти утверждения — продукт самого размышления (рассуждения, доказательства). Выражая, реализуя свои убеждения в форме размышления и получая при этом новые утверждения о действительности, Сократ, естественно, не подозревает, что эти утверждения создаются им самим как необходимое условие самореализации его личности, он традиционно относит их к внешнему миру, действительности. Только в этом случае Сократ

может на них опереться, только так они выступают основанием для принятия жизненно важного для него решения.

Подведем итог. В период, предшествующий деятельности Платона и Аристотеля, сложились два независимых источника семиозиса и знаний: *традиционный — в семиотическом производстве*, и *новый — в сфере размышлений* (рассуждений, доказательств). Подобная ситуация, естественно, не могла не породить определенные проблемы и затруднения. Во-первых, разные индивиды, действуя из собственных соображений (личных экзистенций, ви́дения мира, понимания социальных отношений), получили в ходе размышлений относительно одних и тех же фрагментов действительности разные представления и знания (вплоть до противоположных, антиномий). Во-вторых, представления и знания, полученные в размышлении, рассуждении или доказательстве, часто противоречили (или просто не совпадали) знаниям, полученным в семиотическом производстве, которое, как мы отмечали, опиралось на авторитет хозяйственной или сакральной практики. В результате образ действительности (мира вне человека и внутри его) стал двоиться, множиться, мерцать, а в ряде случаев (когда речь шла об антиномиях) сделался просто невозможным.

Здесь нужно также учесть, что в условиях демократического народного правления, спора городов-государств, столкновения интересов разных слоев населения приобретает огромное значение умение вести спор, убеждать других, усматривать в предметах их характеристики, строить новые высказывания типа «А есть В». По сути, от умения и способностей делать все это часто зависели благосостояние и жизнь отдельного человека и целых групп населения. Вопросы о том, что есть на самом деле, а что только кажется, кто прав, а кто ошибается, в чем именно ошибается некто, утверждающий нечто, не были только умозрительными, это были вопросы самой жизни, бытия человека греческого полиса. Возникла жесткая конкуренция в области самих представлений; они не могли уже мирно сосуществовать, каждый мыслитель и стоящая за ним «школа» (сторонники) отстаивали свою правду (истину), утверждая, что именно их представления верны, а все другие неверны. Примером подобной жесткой полемики с другими школами является деятельность Парменида, Зенона, Сократа.

Эти мыслители превратили в регулярный сознательный прием (метод) процесс получения противоречий (антиномий). Стихийно противоречия возникали и раньше, к этому вела сама практика построения высказываний типа «А есть В». Как я уже отмечал, они имели двойную природу: коммуникативную (обеспечивая понимание) и оперативную (связывая предметы А и В в оперативном смысле). Один член противоречий получался в результате интерпретации в языке «А есть В» явлений, наблюдаемых реально. Например, ре-

ально видно, что тела (вещи, планеты, животные, солнце и т.д.) двигаются, поэтому может быть получено утверждение «Все движется»). Другой член противоречия можно было получить, осмысляя, например, восточную мудрость. Так, из представлений «Все есть вода (Океан)» и «Океан неподвижен» можно было получить утверждение «Все неподвижно» (имеющее прежде всего коммуникативную природу). Сознательное построение противоречий позволяло ставить под сомнение и отвергать выражения типа «А есть В», с которыми были несогласны мыслители, ведущие полемику с представителями других школ.

Помимо многочисленных противоречий, стихийно или сознательно полученных в этот период, возникли и другие проблемы. Поскольку разные мыслители и школы сформулировали примерно на одном и том же культурном материале разные группы утверждений типа «А есть В», возник вопрос, какие из них более верные («истинные»). Другая проблема возникла в связи с деятельностью софистов, которые произвольно усматривали в высказываниях «А есть В» новые характеристики. Так как никаких правил усмотрения не существовало, можно было строить самые разные формулировки типа «А есть В», высказывая при этом самые невероятные утверждения о предметах А и В (истинные, ложные, сомнительные, понятные и непонятные и т.д.).

В этот же период формируется и натурфилософское знание, которое нужно отличать от атрибутивного и мифологического. Натурфилософское знание — это элемент В в выражении «А есть В», отнесенный к элементу А, характеризующий его. Соответственно, элемент А также получает новое понимание — это «то, о чем говорится (сказывается)», или, иначе, «подлежащее» — «то, что существует», о чем знание говорит. По сути, в характеристику натурфилософского знания входит его осознание. И на самом деле, выражение «А есть В» позволило так охарактеризовать элемент А, что он стал пониматься ***как выражающий (описывающий) элемент В***. В отличие от атрибутивного (эмпирического) знания, фиксирующего определенное содержание, натурфилософское знание не только фиксирует некоторое содержание, но и истолковывается как форма этого содержания. Иначе говоря, натурфилософское знание включает в качестве своего компонента ***схему знания***. Именно эта схема и позволила построить рассуждение, т.е. новый способ получения знаний. Действительно, поскольку натурфилософское знание могло быть понято и прочитано двояко: как содержание и как форма (как подлежащее или объект знания и само знание), постольку при соединении двух выражений типа «А есть В» с общими членами, например «С есть Д» и «Д есть Е», можно было отношение между крайними членами — С и Е понять не только как манипуляцию с формами С, Д, Е (т.е. как соединение С с Е посредством Д), но и как реальное отношение, связывающее объекты С и Д.

Собственно говоря, только с формированием натурфилософского знания, *содержащего свое осознание (схему знания)*, можно говорить о формировании знания как такового. В этом смысле атрибутивные и мифологические знания Древнего мира еще нельзя считать знаниями, мы их так называем лишь потому, что с ретроспективной точки зрения они похожи на знание. Считать же настоящим знанием, вероятно, целесообразно лишь такие семиотические и эпистемологические образования, которые включают в себя не только знаки и значение, но и схему знания. Изобразить структуру знания можно так:

схема знания:
(форма и содержание)
|
операциональная структура знания:
(объекты, знаки,
действия со знаками)

Формирование представления о натурфилософском знании — важный момент становления мышления. Обычно считается, что человек всегда имел дело со знанием, получал знания. Я утверждаю, что это не так. Представление о знании формируется только в античной культуре, в связи с употреблением выражений «А есть В». Необходимость понимать эти выражения, акцентировать и аргументировать член В как то, что существует на самом деле, то, что характеризует предмет А, делает необходимым выделение, фиксацию самой указанной функции (характеристики А через В). Представление о знании и есть, по сути дела, фиксация такой функции. Необходимое условие подобной фиксации — формирование представления об объекте знания (т.е. подлежащем). Нет нужды повторять, что объект знания, с точки зрения моей реконструкции, представляет собой «вторичный предмет».

Однако знание в этот период имеет еще одно толкование: это мудрость. Действительно, греки называли людей знающих мудрыми, а мудрых — знающими. Мудрый человек — это не просто услышавший нечто или вообразивший то, что ему пригрезилось. Мудрый связан с богом, направляем божеством, поэтому он знает, как обстоит дело на самом деле, он сообщает не свое индивидуальное мнение, не простое название, а то, что есть. Аристотель говорил, что нельзя иметь знание о том, чего нет. Понимаемое как мудрость, знание входит не только в реальность высказываний типа «А есть В», но и в другую реальность — реальность нарождающегося мышления. В отличие от мнения или поэтического исступления, мышление — это такое созерцание и рассуждение, которое соотносится с божествен-

ным разумом, руководствуется им, прислушивается к нему (подобно тому, как Гераклит прислушивался к божественному Логосу, а Сократ — к своему гению, божественному голосу).

Как же греческие мыслители преодолели кризис, вызванный деятельностью софистов, конкуренцией школ, учителей, различных групп знаний, наличием парадоксов? Судя по всему, свет в конце туннеля забрезжил после того, как удалось развести само мышление (рассуждение), понимаемое как ***деятельность*** (соединение «имен и глаголов»), содержания, которыми мыслящий оперировал (идеи, по Платону, «ноэмы», по Аристотелю), и то, о чем мысль высказывалась, т.е. то, что существует, ***сущность*** (платоновский мир идей, «подлежащее» по Аристотелю). Ошибки и противоречия были отнесены за счет неправильного мышления (неправильного соединения мыслительных содержаний), в то время как существующее считалось непротиворечивым, единым.

Следующий шаг и задача — определить, какие же способы рассуждения и мышления можно было считать неправильными и какие правильными и в чем, собственно, состоит критерий правильности и неправильности. Именно здесь Платон и вслед за ним Аристотель делают решающий шаг — соединяя поиск путей решения проблем мышления с уже имеющимся решением основного мировоззренческого вопроса о том, как блаженно закончить свои дни. Они стали утверждать, что правильное мышление — это такое, которое описывает подлинное устройство мира, т.е. существующее. Психологические основания такого решения понятны: правильное мышление не должно приводить к противоречиям, но что, как не знание мудрости, т.е. подлинного устройства мира, свободно от противоречий. В частности, такие представления проглядывают в следующих рассуждениях Платона: «Когда душа ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собой и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем размышлением... Божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно — и тоже в высшей степени — наше тело» (56, с.79c, 80b; 54). Соответственно, знания, полученные в правильном мышлении, стали называться «истинными», а в неправильном — «ложными». Но и здесь была своя история, на которой необходимо остановиться подробнее.

Вначале стали рефлектировать способы получения знаний, отделять ошибочные рассуждения от верных, вести критику неверных рассуждений. Уже Сократ показывает, что если рассуждающий принимает некоторое знание о предмете (определенное выражение типа «А есть В»), то на основе этого исходного знания можно получить другое вполне определенное знание, причем получить с необходимостью (т.е. новое знание усматривается в выражении «А есть В»). Как отмечает А.Ахманов, греческие мыслители не могли не обратить внимание на наличие в речи особой принудительности, которая коренится в связях мысли: раз признано одно, то следует сказать и другое. Другое важное знание о мышлении состояло в том, что не любые связи между знаниями в рассуждении оправданы: одни ведут к парадоксам, а другие нет. Постепенно складывается представление, что ошибочность или истинность рассуждений зависит от того, как ум человека соединяет, связывает между собой в рассуждении отдельные знания. Поскольку знания относятся к подлежащему (сказывают что-то о нем), в одних случаях соединение знаний соответствует тому, как устроен объект (подлежащее), а в других — не соответствует его устройству (именно второй случай ведет к парадоксам). Выйти к этим представлениям, по сути — особой модели рассуждения, помогли полученные Платоном и Аристотелем знания об объекте высказываний, т.е. о том, что существует на самом деле.

Итак, размышляя по поводу сложившейся драматической ситуации, предлагая способ разрешения противоречий и других мыслительных затруднений, Сократ, Платон и Аристотель исходили примерно из следующих соображений. Источником противоречий и других ошибок является не действительность, которую создали боги, а именно сами размышления, рассуждения или доказательства. Чтобы противоречий и ошибок не было, ***мыслительную деятельность необходимо подчинить законам (правилам)***. В свою очередь, чтобы определить эти законы, нужно знать, как устроена действительность, поскольку размышления (рассуждения, доказательства) отражают или не отражают в своей структуре строение действительности. В первом случае размышление будет правильным и полученные в нем знания — истинными, во втором — неправильным, а знания ложными.

Но как, спрашивается, узнать строение действительности? Как ни парадоксально, Платон и Аристотель думали, что именно правильное мышление выводит мудрого к знанию действительности. Получается замкнутый круг: чтобы узнать правила мышления, нужно знать устройство действительности, для этого, в свою очередь, необходимо правильно мыслить. В конце концов ответ был найден: мудрый (философ) получает знание о действительности, т.е. знания об идеях или сущности, прямо из первоисточника, т.е. от бога (Демиурга, Разума).

От начал типа «вода» или «огонь» понятия «идея» и «сущность» отличаются кардинально: идея и сущность — это не только то, что есть на самом деле, но одновременно и исходный пункт («начало») рассуждения. Поиски Сократом общих определений (например, что есть мужество или справедливость) представляют собой одну из первых попыток осознать, какие, собственно, характеристики выражения типа «А есть В» использует человек в исходном пункте рассуждения, получая затем на их основе новые знания. Совмещение в одном понятии (идее, сущности) представлений о началах рассуждения и объекте знания позволило выйти к постановке вопроса о том, каковы различия правильных и неправильных рассуждений. Решение состояло в установлении связи истины и лжи с тем, соответствует или нет знание своему объекту. «Кто о сущем говорит, что оно есть, тот говорит истину, — пишет Платон, — а кто утверждает, что его нет, тот лгун» (9, с. 65). Прав тот, вторит ему Аристотель, «кто считает разделенное разделенным и соединенное соединенным, а в заблуждении тот, мнение которого противоположно действительным обстоятельствам...» (6, с. 162). На первый взгляд, эти определения истины и лжи тавтологичны, ведь каждый, даже тот, кто лжет, утверждает, что он говорит о том, что есть. Но смысл этих критериев в другом: не в проверке конкретного рассуждения на истину или ложь, а в утверждении самого принципа нормирования рассуждения, в требовании строить правильные рассуждения, исходя из некоторых твердых оснований.

В диалоге «Федон» Платон пытается поставить связь знаний в рассуждении в зависимость от связи идей. Он доказывает, что поскольку идея четного противоположна идее нечетного, а число три причастно идее нечетного, то идея этого числа также противоположна идее четного (в современном языке формальной логики это платоновское рассуждение соответствует второй фигуре силлогизма). («Изложенные схемы силлогистических выводов, — пишет Ахманов, — Платон привел для доказательства бессмертия души, которая, будучи причастна идее жизни, при приближении того, что противно жизни, т.е. при приближении смерти, не погибает, а, оставаясь бессмертной, удаляется в царство Аида».) (9, с. 68).

С нашей точки зрения, силлогизма здесь нет. Платон строит не схему силлогистического вывода, а моделирует рассуждение, чтобы его нормировать, обосновать как правильное (истинное). Вот этот момент нормирования и моделирования рассуждения является еще одним кардинальным шагом в усилиях ряда греческих мыслителей. Уже пифагорейцы, подчинив вещи и мироздание числовым отношениям, подготовили почву для этого поворота; Платон сделал первый шаг, Аристотель же превратил нормирование и моделирование рассуждения в регулярный прием. Какими идеями он при этом руководствовался?

Во-первых, вслед за Платоном Аристотель запрещает получение парадоксов, т.е. приписывает мышлению определенную структуру. Всякий парадокс, по убеждению Аристотеля, свидетельствует об ошибке в рассуждении; эта ошибка должна быть вскрыта и исправлена, т.е. рассуждение должно быть построено правильно. Во-вторых, в правильности или ошибочности рассуждений можно убедиться, с одной стороны, наблюдая их результат (получаются противоречия или нет, устанавливаются связи или нет, происходит объяснение или, наоборот, возникает путаница); с другой стороны, соотнося рассуждение с правилами (и началами самого мышления). В свою очередь, правила мышления (рассуждения) устанавливаются на особых моделях. Ими являются представления о «суждении», «силлогизме», «доказательстве», «знании», «начале», «науке». Что такое, например, суждение? Это модель высказывания типа «А есть В». («Всякое суждение есть или суждение о том, что присуще, или о том, что необходимо присуще, или о том, что возможно присуще; из этих суждений, в зависимости от того, приписывается ли «что-либо в них или не приписывается, одни бывают утвердительными, другие — отрицательными; далее одни утвердительные и отрицательные бывают общими, другие — частными, третьи — неопределенными». (7, с. 11)). При этом высказывание — не просто модель, но и одновременно, как видно из цитаты Аристотеля, классификация высказываний типа «А есть В». Силлогизм — это, по сути, модель элементарного рассуждения, когда, исходя из двух высказываний типа «А есть В», не обращаясь к опыту и объекту получают третье новое высказывание («силлогизм же есть высказывание, в котором при утверждении чего-либо из него необходимо вытекает нечто отличное от утвержденного» (7, с. 10)). Если силлогизм — модель элементарного рассуждения, то доказательство — модель верного, истинного рассуждения; элементами этой модели являются знания и начала. Сама же наука представляет собой модель, как бы сегодня сказали, системы истинных знаний, задающих определенный научный предмет.

Именно на основе всех этих моделей и критериев Аристотелю удается, с одной стороны, сформулировать правила «правильных» (не приводящих к противоречиям) рассуждений, с другой — охарактеризовать ошибочные рассуждения. Например, к первым относились правила построения силлогизмов, включающие различение трех фигур силлогизмов и классификацию силлогизмов по модальностям (в соответствии с категориями «существования», «необходимости существования» и «возможности существования»), а также правила построения доказательств. Ко вторым относились ошибки при построении силлогизмов, правила спора, запрещение доказательства по кругу, недопустимость перехода доказательства из одного рода в другой, ошибочные заключения при доказательствах и др.

В нашу задачу не входит анализ всех этих положений логики Аристотеля, важно только понять их статус как правил, а также семиотическую природу.

Во-первых, это безусловно «предписания», т.е. такие знаковые образования, которые фиксируют состав объектов и операций деятельности, а также ее оценку по некоторой шкале («правильная», «неправильная», «совершенный силлогизм», «ошибка» и т.д.). Например, в правиле построения «совершенного силлогизма» (по первой фигуре — «если А приписывается всем Б, а Б — всем В, то А необходимо приписывается всем В») указаны объекты деятельности (термины-знания А, Б, В), а также операции («приписывается», «содержится»). Во-вторых, подобные правила, а также модели, на основе которых они построены, являются знаками-выделениями, т.е. помогают осмыслить и одновременно задают способ построения элементарного рассуждения (способ усмотрения в выражении «А есть В» нового знания). В-третьих, эти правила и модели, как и любой знак, с определенного момента становятся самостоятельными, т.е. вторичными предметами. С ними начинают оперировать: силлогизмы и доказательства сопоставляют друг с другом, сводят один к другому (более сложные к более простым, несовершенные к совершенным), преобразуют (обращение суждений, доказательство от противного). В-четвертых, в отношении к конкретным рассуждениям эти правила выступают как модель рассуждения и как его норма. Как модель, поскольку в правиле замещается конкретное рассуждение (и далее для каких-то целей можно рассматривать это правило вместо рассуждения); как норма, поскольку в реальности мышления подобное правило конституирует структуру данного конкретного рассуждения. Обе последние функции (модельная и нормативная), как я уже отмечал, поддерживаются принципом истинности: соответствие способа построения нового знания тому, что есть на самом деле, превращает правила рассуждения в модель и норму, поскольку они осознаются как выражающие определенный объект (бытие, устроенное так, как указывают правила).

Приписывая началам такое свойство, как недоказуемость, с одной стороны, Аристотель фиксировал сложившуюся практику (каждый мыслитель что-то принимал как начало, а другие знания уже доказывал на основе этого положения); с другой стороны, он исходил из очевидного соображения, что при выяснении оснований доказательства нельзя идти в бесконечность, где-то приходится остановиться, и это последнее положение уже не может быть доказано. Но как в этом случае быть с началами, как убедиться в их истинности? Вопрос непростой. Часть ответа на него Аристотель получает, рефлексируя практику построения начал: их строили, обобщая эмпирический материал, характеризующий определенный предмет.

Однако это только часть ответа. Начала задают объект как таковой; следовательно, они являются элементами того, что есть на самом деле, — последнего целого, вне которого ничего уже нет. Но последнее целое, об этом говорил еще Фалес, — это бог или объектность («Все»), мыслимая как бог. Соответственно, для двух этих образований Аристотель находит два явления — «разум» и «единое». Исходя из этого мироощущения, Аристотель трактует все начала как принадлежащие одному целому (единству и разуму) и стремится упорядочить все знания и науки, устроить из них совершенный мир, управляемый разумом («Между тем, — говорит Аристотель, — мир не хочет, чтобы им управляли плохо. Не хорошо многовластье: один да будет властитель» (6, с. 217)). Но как единое и разум связать с отдельными началами, ведь они все разные и их много? Чтобы преодолеть этот разрыв, Аристотель вводит особые промежуточные начала — категории (сущность, суть бытия, род, вид, количество, качество, причина, форма, материя, природа, многое, возможность, действительность, способность, владение, лишение и др.), из которых, как из конструктора, «создаются» сами начала отдельных наук. Например, вещи Аристотель составляет из сути бытия, формы и материи, и относит к определенному роду и виду. Изменение (движение, рост, заболевание и т.д.) составляется из сущностей, сути бытия, форм, материи, способности, возможности, действительности, качества, количества, состояния. В системе Аристотеля категории стоят выше начал, но ниже разума (единого).

Но на аристотелевские категории можно посмотреть еще одним способом — как на *необходимое условие применения правил.* Современные исследования показывают, что Аристотель *приписал действительности такое строение*, что, с одной стороны, она ***соответствовала правилам***, а с другой — фиксировала ***основные операции с объектами***, по поводу которых разворачивалась мысль. Например, в философии Аристотеля строение действительности задается с помощью категорий (начало, сущность, род, вид, качество, состояние и т.д.), из которых как своеобразного «алфавита действительности» создаются идеальные объекты; относительно последних по правилам, без противоречий ведутся размышления (рассуждения, доказательства). Чтобы лучше понять это утверждение, разберем один пример — процедуру счета.

Предположим, нам нужно пересчитать предметы в комнате. Прежде чем мы начнем это делать, т.е. устанавливать однозначное соответствие пересчитываемых предметов с эталонным рядом натуральных чисел — 1,2,3, 4 и т.д., очевидно, необходимо выявить для счета (сформировать) сами эти предметы, ведь комната — это не предметы, а все что угодно (люди, столы, интерьер и пр.). Для счета мы формируем предметы, во-первых, игнорируя их назначение и особенности, во-вторых, рассматривая предметы только в одном отно-

шении — как элементы некоторого множества (пересчитываемые предметы можно идентифицировать как отдельные предметы, а также группировать или делить на подгруппы). Другими словами, мы должны представить эмпирию комнаты вполне однозначно — в виде количества. Но количество — это одна из аристотелевских категорий. Обобщая данный пример, перенося его на интересующий нас материал, будем утверждать, что во всех случаях, когда необходимо было применять сформулированные Аристотелем правила, приходилось создавать особые схемы и представления (познее они были названы категориями). Например, чтобы применить совершенный силлогизм (Сократ человек, люди смертны, следовательно, Сократ смертен), Сократ должен быть рассмотрен как представитель рода людей и только. Нас совершенно не должно интересовать, каким был Сократ человеком, мудрым или глупым, сколько он жил на свете, какую имел жену. Только одно — что Сократ есть *вид* по отношению к *роду* людей, которые в отличие от богов все рано или поздно, но умирают. Если для пересчета предметов их необходимо представить как количество, то для применения совершенного силлогизма — как род и вид.

Категории могут быть рассмотрены с двух сторон: это схемы описания эмпирии (в результате порождаются предметы, к которым уже могут применяться правила) и это особого рода объекты — кирпичики, из которых складывается мир (сущее). В качестве схем категории позволяют истолковать и организовать эмпирию (эмпирический материал), например, для категории начала, приписать материалу свойство «исходного пункта» рассуждения, а также источника и сущности явления. В качестве кирпичиков, из которых складывается (состоит) мир, категории могут созерцаться, т.е. в изучаемых явлениях (предметах) усматриваются категории, а не наоборот. Например, обсуждая природу души, Аристотель спрашивает, из каких «кирпичиков-категорий» она состоит. «Может быть, прежде всего необходимо различить, к какому роду (предметов) относится душа и что она представляет, я имею в виду: является ли она чем-нибудь определенным и сущностью, или количеством, или качеством, или какой-нибудь другой категорией из установленных, кроме того, относится ли она к тому, что существует в возможности или, скорее, представляет собой нечто актуальное, — ведь это немаловажная разница... Те же, кто усматривает в душе стремление к познанию и чувственному постижению действительности, говорят, что душа содержит начала, [из которых состоит вся природа], при этом одни из них считают, что этих начал много, другие, что такое начало одно... Так как [всякое изучение] идет от неясного, но более доступного, к понятному и более осмысленному, то так же, в свою очередь, следует подходить к исследованию души. Ведь определение должно вскрыть не только то, что есть, как это делается в большинстве определений, но определение

должно заключать в себе и обнаруживать причину» (5, с. 4, 10, 38). В данном случае Аристотель в качестве категорий рассматривает не только 10 известных категорий (сущность, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание), но также начало, причину, возможность, актуальность.

Заметим, что система Платона—Аристотеля не имела бы значимости и силы, если бы в ней не был предложен весьма эффективный принцип организации и упорядочения всего мыслительного материала, всех полученных знаний. Мыслительный материал упорядочивался и организовывался, с одной стороны, в связи с иерархическим отношением нормирования, с другой — в связи с требованием доказательства всех положений (кроме начал); с третьей стороны, — в связи с удовлетворением правил истинного рассуждения (мышления). Сами же эти правила строились так, чтобы избежать противоречия и одновременно ассимилировать основную массу эмпирических знаний, полученных в рамках опыта.

Действительно, рассмотрим, например, совершенный силлогизм: если А приписывается всем Б, а Б — всем В, то А необходимо приписывается всем В («Каждое двуногое существо (Б) есть живое существо (А), каждый человек (В) есть двуногое существо (Б), следовательно, каждый человек (В) есть живое существо (А)»). Знания «существа, имеющие две ноги, — живые» и «люди имеют две ноги» получены, конечно, опытным путем. На их основе (при обобщении и выражении в канонической форме «А есть В») были получены знания «(Б) есть (А)» и «(В) есть (Б)». Знание же «(В) есть (А)» усматривается или, как говорит Аристотель, следует с необходимостью из знаний «(Б) есть (А)» и «(В) есть (Б)». На самом деле никакой необходимости здесь нет, зато есть определенная конструкция силлогизма и правило. Но они построены так, чтобы не возникали противоречия и сохранялись эмпирические знания «(Б) есть (А)» и «(В) есть (Б)», полученные в реальном опыте. Следовательно, и силлогизм, и другие правила мышления строились так, чтобы сохранить основные практические и опытные достижения человека и в то же время сделать возможным рассуждение (усмотрение в выражениях типа «А есть В» новых знаний). В рассуждении человек оперирует со знаниями и, если следует правилам мышления, не получает противоречий. Другими словами, правила, сформулированные Аристотелем, таким образом связали коммуникативную и оперативную составляющие выражений «А есть В», что противоречия и другие затруднения в мышлении становились невозможными.

Построение Аристотелем правил мышления («Аналитики», «Топика», «О софистических опровержениях») и обоснование этих правил и начал («Метафизика») имело колоссальные последствия для всего дальнейшего развития человеческого интеллекта. Человек по-

лучил возможность создавать знания о действительности (т.е. выражения типа «А есть В»), не обращаясь непосредственно к ней самой. Правила мышления позволяли включать в рассуждение одни знания (ранее доказанные или эмпирические, или же априорно верные — начала) и получать на их основе другие знания (как уже известные, так и новые). При этом новые знания не приводили к противоречиям и их не нужно было оправдывать опытным путем.

Начиная с этого периода, формируются и собственно научное мышление, и отдельные науки. Происходит распространение новых правил и представлений о мышлении на полученные ранее опытные (эмпирические) знания (переосмысленные знания шумеро-вавилонской математики, геометрические знания ранней античной науки и т.д.).

Последнее соображение касается соотношения мышления и семиотического производства. Правила и действительность так и устанавливались (создавались), чтобы согласовать эти два типа практики. В отличие от простых, неконтролируемых рассуждений и доказательств, в мышлении получаются такие знания, которые не только не противоречат знаниям, уже полученным в семиотическом производстве, но и без проблем могут быть в него введены, если в семиотическом производстве нет подобных знаний. Например, в «Началах» Эвклида были построены и доказаны не только геометрические и арифметические знания, полученные (но, правда, иначе) ранее в шумеро-вавилонском семиотическом производстве (1-я и 2-я книги «Начал»), но и неизмеримо больше истинных геометрических и арифметических знаний, неизвестных вавилонским и египетским жрецам и писцам. С формированием мышления семиотическое производство становится одним из источников мышления: в нем создаются знания, которые в определенных условиях стимулируют развитие мышления и используются в нем, но в дальнейшем специализированные виды мышления полностью обособляются от семиотического производства и с лихвой возвращают ему свой «долг».

Построение правил (норм) мышления, а также основных «кирпичиков» («начал»), из которых можно было строить «здание» подлинного мира (хотя осознавалась эта работа иначе, как постижение, познание мира, созданного Творцом, или просто мира, существовавшего всегда), способствовало формированию новой интеллектуальной ситуации, а именно привело античных философов к необходимости решать серию не менее сложных задач. Дело в том, что с точки зрения «начал» и правил мышления все ранее полученные знания и представления нуждались в переосмыслении и, чтобы соответствовать этим началам и правилам, должны были быть получены заново. Конкретно в переосмыслении нуждались знания, заимствованные греками от египтян и шумер (математические и астрономические), знания, полученные самими греками (софистами и натурфилософа-

ми) в ходе рассуждений, наконец, собственные и заимствованные с Востока мифологические и религиозные представления. Все эти знания и представления воспринимались как «темное», «запутанное» познание подлинного мира. Чтобы получить о нем правильное, ясное представление, сначала необходимо было выбрать некоторую область знаний и представлений (область бытия) и критически отнестись к этим полученным ранее знаниям и представлениям, при этом нужно было отбросить ложные и абсурдные знания и представления и оставить правдоподобные. Следующий шаг — нахождение (построение) «начал», соответствующих данной области бытия. По сути эти «начала» задавали исходные идеальные объекты и операции: область знаний и доказательств, опирающихся на эти начала, и называли «наукой». Последний шаг — действия с идеальными объектами (по форме это выливалось в доказательства и решения «проблем»): сведение более сложных, еще не описанных в науке идеальных объектов к более простым, уже описанным. Действия с идеальными объектами, с одной стороны, подчинялись правилами мышления (т.е. логике), с другой — отвечали строению «начал» (т.е. онтологии). В ходе разворачивания и построения наук уточнялись уже известные правила мышления, начала и, если это было необходимо, создавались новые.

Только на первый взгляд аристотелевский органон («Аналитики», «Метафизика» и конкретные античные науки) — это единое онтологическое построение. На самом деле наша реконструкция показывает, что первоначально Аристотель построил систему правил, позволяющих рассуждать без противоречий и других затруднений. Правила Аристотеля, включающие в себя схемы силлогизмов («Первая Аналитика») и характеристики и требования к доказательствам знаний («Вторая Аналитика») — это пример **организационных схем**. Особенность организационных схем в том, что на их основе и с их помощью осуществляется и регулируется *деятельность* человека. Следовательно, необходимое условие и формирования, и применения организационных схем — осознание и конституирование деятельностного плана. Подобное осознание осуществлял Платон, говоря, что рассуждение (размышление) — это соединение имен и глаголов (сходно мыслил и Аристотель, утверждая, что мышление представляет собой соединение «ноэм», т.е. мыслимых содержаний). Современный всем известный пример организационных схем — та же схема метрополитена. Ее применение предполагает умение рефлексировать и организовывать собственную деятельность, например, находить на схеме нужную линию и станцию, переходить с одной станции на другую, ориентироваться в городе и в самом метро. Но схема метрополитена может быть использована и как онтологическая: так, на ней легко вычислить (получить знание) по какому маршруту можно быстрее добраться до нужной станции.

Уже применение аристотелевских правил вызвало непонимание и споры. Чтобы преодолеть возникшие проблемы, Аристотель изобретает категории, позволяющие применять правила к конкретному материалу. С точки зрения введенных нами различений, категории представляют собой онтологические и направляющие схемы, как правило, выполненные на одном материале. Но критики на этом не успокоились: они стали сравнивать аристотелевские построения с платоновскими, демокритовскими и т.д., требуя дополнительного обоснования. Им не было понятно, чем аристотелевская система лучше и почему исходные ее положения (начала, принимаемые без доказательства) предпочтительней каких-нибудь других. Разрешая очередную проблему, Аристотель вынужден был, во-первых, иерархически упорядочить все начала, подчинив их самыми первым (чтобы вопросы оставались лишь относительно последних); во-вторых, замкнуть все построение, лишив критиков возможности продолжать атаку на основания системы. Аристотель стал утверждать, что самые первые начала — это Единое, Небо и Божество, которые философ (в данном случае сам Аристотель) постигает («созерцает» и «мыслит»). При этом Божество, по Аристотелю, тоже занималось постижением, но уже самого себя: оно, как пишет Аристотель в «Метафизике», живое существо, которое «мыслит (созерцает) мышление».

Истолковав таким образом природу Божества и философа, Аристотель укрепился в мысли, что ему удалось полностью обосновать свою систему (такое построение я и называю «замыканием»). Стан оппонентов после этого существенно поредел, но не окончательно: критики обратили внимание Аристотеля на то, что в его-то системе, может быть, все в порядке, однако в практике мышления полный хаос, в том плане, что по поводу каждой области бытия получены в рассуждениях самые различные знания — наряду с правильными (истинными), ложные, непонятные, вообще фантастические. Как, спрашивали критики, вы собираетесь поступить со всеми этими завалами знаний, которые создали софисты, ученые и философы? К чести Аристотеля, он показал, как это сделать практически, но для решения этой задачи ему пришлось создать еще серию онтологических и направляющих схем.

Например, Аристотель показал, как на основе категорий и эмпирического материала, включающего предварительно отобранные правильные знания из определенной области бытия, создавать понятия (они представляли собой онтологические схемы, которые одновременно использовались и качестве направляющих). Или другое важное изобретение: как, сводя неизвестные случаи к уже разобранным и упорядоченным (кстати, тоже на основе схем), получать новые истинные знания. Читатель может догадаться, что я в данном случае еще раз говорю о реконструкции процесса формирования

античных наук, чтобы подчеркнуть, что органон Аристотеля сложился в сложном коммуникационном процессе и поэтому не является единым построением, его образует множество онтологических и направляющих схем, выращенных на разных этапах этого процесса.

Параллельно с формирование правил, категорий, понятий и отдельных наук как необходимое условие складывается и психологическая сторона философско-научного мышления. Усвоение способов оперирования с выражениями типа «А есть В», следование правилам мышления, обоснование и формулирование начал доказательства и тому подобные моменты способствовали образованию целого ряда новых психологических установок. Прежде всего формируется установка на выявление за видимыми явлениями того, что есть на самом деле, в другой интерпретации установка на выявление сущего или созерцание категорий— кирпичиков, из которых состоит подлинный мир. «Проницательность, — пишет Аристотель, — есть способность быстро найти средний термин. Например, если кто-либо видит, что против солнца луна всегда светится, он сразу же понимает, почему это так, именно вследствие освещения луны солнцем... если опадают листья или наступает затмение, то есть ли причина затмения или опадания листьев. Например, если первый случай имеет место, то причина в том, что дерево имеет широкие листья, а причина затмения — в том, что земля стала между солнцем и луной» (7, с. 248, 281). Здесь свечение луны или затмение — то, что лежит на поверхности чувств, а освещение луны солнцем и расположение земли между солнцем и луной — то, что есть на самом деле, т.е. научное знание и причина.

Другая установка научного мышления — способность удивляться и изумляться полученному знанию или выясненной причине (началу). Это удивление и изумление как момент мудрости носило во многом сакральный характер. Открытие знания или причины было делом божественного разума и поэтому вызывало изумление. С этим же тесно связана и способность искать доказательство и рассуждение, дающие знание или же позволяющие уяснить причину. Поскольку для построения доказательства или рассуждения, как правило, необходимо построить цепочку связанных между собой выражений типа «А есть В», формировалась также способность поиска правильного действия в сфере идеальных объектов и теоретических знаний, без опоры на эмпирические знания.

Важной способностью и ценностью становится и желание рассуждать правильно, следовать правилам истинного мышления, избегать противоречий, а если они возникали — снять их. На основе перечисленных установок и связанных с ними переживаний, которые рассматривались как наслаждение («Если поэтому так хорошо, как нам — иногда, богу — всегда, то это — изумительно...»), а также са-

мой деятельности мышления (получение в рассуждении и доказательстве новых знаний, уяснение причин, следование правилам мышления и т.д.) постепенно складывается античная наука. Ее характер определяется также осознанием научного мышления (ума, разума, науки) как особого явления среди других. Один аспект такого осознания — построение оппозиций: мышление и чувственное восприятие, наука и искусство («техне»), знание и мнение, софизмы и доказательства и т.д. Другой — непосредственная рефлексия мышления. Наиболее обстоятельно о мышлении Аристотель говорит в книге «О душе». «Что касается мышления, — пишет он, — так как оно, по-видимому, есть отличное от чувственных восприятий и кажется, что, с одной стороны, ему свойственно воображение, с другой — составление суждений... мышление должно быть непричастно страданию, воспринимая формы и отождествляясь с ними потенциально, но не будучи ими, и подобно тому, как чувственная способность относится к чувственным качествам, так ум относится к предметам мысли. И поскольку ум мыслит обо всем, ему необходимо быть ни с чем не смешанным... Таким образом, природа ума заключается не в чем ином, как только в возможности... Мышление о неделимом относится к той области, где не может быть лжи. А то, где встречается и ложь и истина, представляет собой соединение понятий... Ошибка заключается именно в сочетании... А соединяет эти отдельные [представления] в единство ум... Таким образом, душа представляет собой словно руку. Ведь рука есть орудие орудий, а ум — форма форм, ощущение же — форма чувственно воспринимаемых качеств» (5, с. 90, 94, 97 — 98, 102 — 103).

Что собой представляют эти характеристики мышления? Конечно, не эмпирически наблюдаемые особенности ума. Это своеобразное, как бы мы сегодня сказали, антропологически ориентированное осмысление и обоснование аристотелевского органона: например, фиксация независимости правил и категорий от мыслящего и конкретных суждений (поэтому мышление непричастно страданию) или деятельностной природы мышления (мышление соединяет представления и может выступать источником ошибок). Непротиворечиво описав мышление как важнейшую способность души, задав его как начало, Аристотель не только открыл научное обсуждение мышления как психологического феномена, но и создал возможность помыслить (схватить) мышление как логико-семиотический и социальный феномен. Иначе говоря, рефлексия мышления возникает на пересечении аристотелевской логики и онтологии с их антропологическим обоснованием. Мышлением не являются сами правила, категории или организиция начал, хотя это — необходимая основа мышления. Точно так же ум как способность правильно рассуждать сам по себе, вне контекста правил, категорий и организации начал тоже — не мышление. Лишь взаимно про-

ецируясь друг в друга, что и обеспечивается фигурой рефлексии мышления, эти две сферы образуют представление о мышлении.

Рассмотренный здесь материал, а также материал третьего параграфа предыдущей главы позволяет сделать три важных вывода.

1. Научные знания с семиотической точки зрения представляют собой довольно сложное образование. Во-первых, помимо знаков, вторичных предметов и нарративных схем они содержат схему знания, в которой противопоставлены и соотнесены между собой форма знания и его содержание. Во-вторых, научные знания являются элементом мышления, т.е. деятельности, основанной на правилах, причем полученные в мышлении знания относятся не к эмпирической действительности, а к действительности, специально сконструированной на основе категорий (в современной философии науки она получила название «онтология»). В-третьих, *научное знание функционирует в контексте семиотического организма науки*, т.е. получается, организуется и обосновывается в рамках научных процедур.

2. Научное мышление напоминает двуликого Януса. С одной стороны, это научный семиозис (семиотический организм), включающий рассуждения, правила, категории, знания, особую организацию всех этих элементов. С другой стороны — это ***схемы мышления человека***, оправдывающие для него действие перечисленных здесь элементов. В плане событийности *мышление — это самостоятельная реальность*, соотнесенная с другими реальностями.

3. В научном мышлении (науке) был сформирован не только новый способ построения знаний (в рамках деятельности личности, выражающей себя и одновременно подчиняющейся правилам), но и способ построения онтологических схем, задающих объект изучения определенной науки, на которых *собирались различные знания, полученные в научном мышлении.* Если в архаической культуре и культуре древних царств знания, полученные о каком-либо явлении, не были связаны между собой, хотя и относились к данному объекту (например, душе или богам), то в античной культуре научные знания строятся именно так, чтобы быть связанными процедурами научного мышления.

Уже Платон, как мы видели, пытается все основные знания о любви связать на основе идеи любви. Но у него еще не было специальной процедуры связывания знаний, относимых к изучаемому им объекту. Только Аристотелю удается решить эту задачу. Он показывает, как на основе категорий строить идеальные объекты (начала) науки, задающие интересующий ученого объект изучения, как построенные идеальные объекты сводить друг к другу, как в процедурах доказательства, которые опирались на правила логики, получать непротиворечивые научные знания, отнесенные к данному объекту изучения. Другими словами, Аристотель показал, как строить семи-

отический организм науки, включая входящие в него схемы идеальных объектов, а также систему научных знаний.

4. В плане семиотического объяснения феномена человека можно отметить два важных момента. Мышление, а также, как показал дальнейший анализ, другие способности человека (память, внимание, воображение и т.д.) представляют собой вторичные предметы, полученные в ходе проецирования на человека и объективации схем и семиотических организмов. Т.е. это не натуральные биологические и органические структуры, а *самоорганизация психики, возникшая в результате освоения человеком определенных семиозисов*. Таким образом, складывается **семиотически структурированная биология**. С одной стороны, в формировании способностей человека существенную роль играет семиотический организм науки, в рамках которого не только создаются отдельные знания и схемы, обеспечивающие деятельность и поведение человека, а также параллельно знания и схемы, характеризующие соответствующие его способности, но все эти семиотические образования интегрируются в единой системе на основе опять же определенных схем (например, личности). (Правда, в современной культуре в решении этих задач не меньшую роль играют и другие семиотические организмы, прежде всего искусство.) С другой стороны, формирование способностей человека предполагает разворачивание соответствующей формирующей деятельности — образовательной, психотехнической и др.

Примеры отдельных исследований

§ 1. Формирование содержания и значений произведений искусства в живописи эпохи Возрождения

Привычные искусствоведческие выводы и объяснения произведений искусств и художественного творчества сегодня уже не могут нас устроить по многим причинам. Им на смену приходят различного рода теоретические реконструкции: культурологические, психологические, социологические, семиотические и т.д. И меня интересует художественный канон эпохи Возрождения как предмет культурно-семиотической реконструкции, т.е. я хочу рассмотреть изменения и особенности художественной реальности, обусловленные изменением и особенностями культуры.

В искусствоведении зафиксировано, что при переходе к Возрождению меняется тематическое содержание художественного произведения: в центр все чаще ставятся человек и реальная жизнь. Пожалуй, наиболее заметно это изменение на сюжетах с религиозным содержанием. Мадонна, Христос, святые изображаются не в виде аскетических условных фигур — мы видим полнокровных, цветущих, так и хочется сказать, людей. Действительно, изображения Бога и святых мало чем отличаются от изображения людей. И все же у тонких художников (например, таких, как Леонардо да Винчи, Филиппо Липпи, Рафаэль Санти или Гертген тот Синт-Янс) отличаются, но чем-то неуловимым. Сохраняется условность поз и движений, но она какая-то другая, чем в средневековой живописи, прочитываются религиозная тематика и символы, но и они живут в рамках иной художественной реальности. Однако какой?

Безусловно, каждая религиозная эпоха нащупывает свое специфическое понимание Бога, святых, библейских событий, понимание, отвечающее мироощущению человека данной эпохи. Но при этом художник, вероятно, должен удержать суть творческого зада-

ния: предъявить обычному миру и человеку иной, горний мир, погрузить его в реальность, где происходили необычные, мистические события и деяния. Как же организовать встречу двух миров: горнего и дольнего, Бога и человека? Чем, к примеру, отличается Мадонна от прекрасных итальянских женщин, Христос — от обычных мужчин? У Леонардо да Винчи чем-то отличаются, у многих других художников — ничем.

Может быть, свет на эту проблему прольет анализ эстетических представлений Возрождения? Но здесь мы сталкиваемся с очередной загадкой. С одной стороны, теоретики искусства той эпохи трактуют красоту и прекрасное как нечто бестелесное и в этом смысле невидимое глазом, постигаемое скорее мистически. С другой, — как писал Альберти, «что же касается вещей, которые мы не можем видеть, никто не будет отрицать, что они никакого отношения к живописи не имеют. Живописец должен стараться изобразить только то, что видимо» (2). Первую точку зрения, например, отчетливо выражают Марсилио Фичино и Аньоло Фиренцуола. «Как я часто повторял, — пишет Марсилио Фичино, — блеск и красота лица Божия в ангеле, душе или материальном мире должны быть названы всеобщей красотой, а всеобщее устремление к этой красоте должно быть названо любовью. Мы не сомневаемся, что эта красота повсюду бестелесна, ибо ни для кого нет сомнения, что в ангеле и душе нет ничего телесного, и в телах она также нетелесна... Что же такое, наконец, красота тела? Деятельность (actus), жизненность (vivacitas) и некая прелесть (gratia), блистающие в нем от вливающейся в него идеи» (84, с. 502, 505). В трактате Аньоло Фиренцуолы «О красотах женщин» одна из участниц диалога называет воображаемую красавицу, которую ведущий дискуссию предлагает при написании картины составлять из изображений прекрасных частей тела других женщин, попросту «химерой». В ответ ведущий восклицает: «Вы не могли сказать лучше, чем сказав: химера, ибо, подобно тому, как химера воображается, но не встречается, так и та красавица, которую мы собираемся создать, будет воображаться, но не будет встречаться, мы увидим скорее то, что требуется иметь, чтобы быть красивой, чем то, что имеется...» (83, с. 565). Итак, красота бестелесна и химерична, это отблеск идеи, божественного сияния, идеал красоты. Подобную сущность можно схватить, вероятно, не глазом, а духовным органом, наблюдая не за природой, а постигая замыслы Бога. Однако Леонардо пишет: «Разве не видишь ты, что глаз обнимает красоту всего мира?» (28). А рекомендации Леона-Баттиста Альберти предполагают изучение именно природы: «Итак, в каждой картине нужно соблюдать, чтобы всякий член выполнял свое назначение и чтобы ни один хотя бы малейший его сустав не оставался в бездействии. Члены же мертвецов должны быть мертвыми до кончиков ногтей, а у живых мельчайшая часть должна быть живой» (2, с. 529).

Как же совместить эти два противоположных понимания красоты? И как с точки зрения такого понимания красоты изображать Бога и святых? Может быть, исходя из распространенной в период Возрождения идеи, что «Бог проявляется в вещах»? Как писал Джордано Бруно, «...мудрецы знали, что Бог находится в вещах, и что божественность, скрытая в природе... приобщает ее предметы к своему бытию, разуму, жизни» (13, с. 164).

Но есть еще одна странность в эстетических воззрениях той эпохи. Хотя художники Возрождения чаще всего писали о «подражании» и «изображении», но понимали они свое творчество прежде всего как «творение». «Если живописец, — писал Леонардо, — пожелает увидеть прекрасные вещи, внушающие ему любовь, то в его власти породить их, а если он пожелает увидеть уродливые вещи, которые устрашают, или шутовские или смешные, то и над ними он властелин и бог» (38, с.543). Иначе говоря, художник эпохи Возрождения ощущает себя Творцом. В предыдущих культурах (античной и средневековой) Творец — только Бог, все, что можно помыслить, уже создано Богом, художник, выделывая свои произведения, только подражает Творцу, он всего лишь выявляет в материале творения Бога. Иначе мыслит художник Возрождения. «Инженер и художник теперь, — отмечает П.П.Гайденко, — это не просто «техник», каким он был в древности и в средние века, это — Творец. В своей деятельности он не просто создает жизненные удобства — он, подобно божественному творцу, творит само бытие: красоту и уродство, смешное и жалкое, а по существу он мог бы сотворить даже светила... Художник подражает теперь не столько созданиям Бога, что, конечно, тоже имеет место, — он подражает самому творчеству Бога: в созданиях Бога, т.е. природных вещах, он стремится теперь увидеть закон их построения» (22, с.516).

Попробуем в этом ключе осмыслить, как же художник Возрождения мог понимать, что такое изображение Бога или святых. Одно дело изображать (создавать, творить) то, что Бог уже создал — предметы, природу, даже человека, но что значит изобразить Бога, на какой образец ориентироваться? Может быть, на человека, «созданного по образу и подобию»? Но ведь человек не может быть столь же совершенен, что и Бог, хотя и стремится к этому. Вероятно, над сходными проблемами много дней и часов ломал голову Леонардо, создавая «Тайную вечерю». Объясняя герцогу причину задержки своей работы, Леонардо, — как утверждает Вазари, — сказал, «что написать ему еще осталось две головы: голову Христа, образец которой он не хочет искать на земле, и в то же время мысли его не так возвышены, чтобы он мог своим воображением создать образ той красоты и небесной прелести, какая должна быть свойственна воплотившемуся божеству» (29, с.121-122).

Итак, художник не просто подражает и изображает, но и создает, воплощает, творит! Не слишком ли много для простого человека? Но в том то и дело, что художник Возрождения, как я уже отмечал, не ощущал себя простым человеком и в культурном отношении не был простым человеком. Он был тем, кого мы сегодня называем эзотериками. Эзотерическая традиция в искусстве шла еще от античности, от пифагорейских орденов. По свидетельству, Пифагор учил, что есть три типа существ: бессмертные боги, смертные люди и существа, подобные Пифагору, причем цель жизни последних — уподобление Богу (см.: 85). Однако только Платон сформулировал идеи, которые по смыслу в наше время вполне можно отнести к эзотерическим. Цель человеческой жизни, по Платону, — достижение бессмертия и блаженства (т.е. божественного существования, бытия), но условием этого является творчество в широком смысле, прежде всего занятие философией. Впрочем, античные «техники» прочли Платона по-своему: для обретения бессмертия и блаженной жизни необходимо, считали они, создавать скульптуры богов, писать фрески и картины, строить прекрасные храмы и т.д. Одновременно «техники» выполняли своеобразную культурную миссию: так сказать, «опускали мир богов на землю», давали возможность античному человеку почувствовать себя героем, окруженным богами. Не надо забывать, что античное искусство не только чему-то подражает, но и сохраняет свою архетипическую функцию — сводить человека с духами и богами, предъявлять их глазу и чувству. Наконец, существенно еще одно обстоятельство: для эзотерика идеалом эзотерической личности является он сам, поскольку именно он открывает путь, ведущий в подлинную реальность. Очевидно, поэтому Демиург Платона в «Тимее» как две капли воды похож на самого Платона, а Божество Аристотеля в «Метафизике» — на самого Аристотеля. Современные исследования эзотеризма показывают, что подлинная реальность эзотериков (а Бог для эзотериков выступает как одно из воплощений или состояний подлинной реальности) — это не что иное, как проекция вовне личности самого эзотерика, эту реальность эзотерик и познает, открывает и одновременно порождает, творит (см.: 65; 66). Суммируем эти пародоксальные характеристики эзотеризма: эзотерик познает подлинную, эзотерическую реальность, создавая, творя ее; идеалом эзотерической личности (пусть это будет даже Бог) является сам эзотерик.

Эзотерическое мироощущение эпохи Возрождения наиболее отчетливо сформулировал Пико делла Мирандола в «Речи о достоинстве человека». Однако эта речь — не только манифест итальянского гуманизма, что известно, но и манифест эстетический и эзотерический. Ведь в нем Пико делла Мирандола утверждает ни больше ни меньше, что человек стоит в центре мира, где в Средние века стоял Бог, и что он должен уподобиться если и не самому Творцу, то уж во

всяком случае херувимам (ангелам), чтобы стать столь же прекрасным и совершенным, как они. «Тогда, — читаем мы в «Речи о достоинстве человека», — принял Бог человека как творение неопределенного образа и, поставив его в центре мира, сказал: «...Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочитаешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные. О, высшая щедрость Бога-отца! О высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет!

...Но ведь если необходимо строить нашу жизнь по образцу херувимов, то нужно видеть, как они живут и что делают. Но так как нам, плотским и имеющим вкус с мирскими вещами, невозможно это достичь, то обратимся к древним отцам, которые могут дать нам многочисленные верные свидетельства о подобных делах, так как они им близки и родственны. Посоветуемся с апостолом Павлом, ибо когда он был вознесен на третье небо, то увидел, что делало войско херувимов. Он ответит нам, что они очищаются, затем наполняются светом и, наконец, достигают совершенства, как передает Дионисий. Так и мы, подражая на земле жизни херувимов, подавляя наукой о морали порыв страстей и рассеивая спорами тьму разума, очищаем душу, смывая грязь невежества и пороков, чтобы страсти не бушевали необдуманно и не безумствовал иногда бесстыдный разум. Тогда мы наполним очищенную и хорошо приведенную в порядок душу светом естественной философии, чтобы затем совершенствовать ее познанием божественных вещей.» (49, с. 507, 509).

Таким образом, если художник хочет уподобиться ангелам, он должен «очищаться», «наполняться светом», «достигать совершенства», и в этом случае, с точки зрения эзотерического мироощущения, именно его личность, очищенная, наполненная светом, совершенная, выступает образцом высшего существа. Иначе говоря, мысль Леонардо рано или поздно должна была дойти до идеи, что прообраз Христа нужно искать в зеркале (увлечение в эпоху Возрождения зеркалом как своеобразным образцом живописи отмечает, в частности, И.Е.Данилова (28)), что Христос (так же как и Мадонна) визуально должен быть похожим на самого Леонардо. Но мы подчеркивали, что эзотерическая личность не просто открывает, описывает подлинную реальность, но и творит ее вполне в соответствии с божественными прерогативами. При этом она опирается на знание законов, знание устройства подлинной реальности. Отсюда ренессансная идея «естественного мага», который, с одной стороны, творит, создает чудеса, с другой — изучает природу и ее законы, ис-

пользуя эти знания в процессе творения. Согласно Пико делла Мирандоле, маг «вызывает на свет силы, как если бы из потаенных мест они сами распространялись и заполняли мир благодаря всеблагости Божией... он вызывает на свет чудеса, скрытые в укромных уголках мира, в недрах природы, в запасниках и тайниках Бога, как если бы сама природа творила эти чудеса» (103, с.9 — 10). Магия, вторит ему Дж. Бруно, «поскольку занимается сверхъестественными началами — божественна, а поскольку наблюдением природы, доискиваясь ее тайн, она — естественна, срединной и математической называется» (13, с.162-167). Интересно, что и философ в идеальном государстве Платона должен сначала изучить божественные законы, в соответствии с которыми Демиург устроил Космос (кстати, сам Демиург делает то же самое, что и философ: считает, занимается геометрией, стремится к Благу), чтобы затем на основе этих законов создать идеальный порядок на земле.

Посмотрим теперь, за счет каких художественных средств и приемов художники Возрождения творили и изображали божественный мир, сводя человека с событиями, отраженными в Ветхом и Новом Завете. Во-первых, они брали за образец природу и человека, но не обычных, а, так сказать, эзотерически и научно претворенных. Образцом человека (как прообраза Бога и святых) выступает сам художник-эзотерик, поэтому, например, не случайно, что Мадонны и святые у Леонардо похожи на него. Образцом природы выступает, конечно, природа, но описанная в математике и механике. Т.Знамеровская показывает: значение научных представлений в искусстве Возрождения было столь велико, что при расхождении свидетельств глаза и научного знания предпочтение отдавалось последнему. Акцент, считает она, делался на том, что соответствовало «рационалистическому и метафизическому характеру мышления, присущему в то время эмпирическому познанию и научному осмыслению природы» (31, с.153 — 155).

Во-вторых, художники создавали настоящую иллюзию видения иного мира — божественного, мистического. Какими свойствами в представлении художника того времени должен был обладать этот горний мир? Населяющие его «небожители» (Бог и святые) должны быть совершенными, излучать Свет, не иметь веса или просто летать, не восприниматься обычным глазом (в тоже время их как-то нужно было видеть) и, наоборот, восприниматься мистически и космически. Проще всего в ренессансной живописи решались проблемы «светоизлучения»: по старинке, как в средневековом искусстве — с помощью изображения светящегося нимба или световых лучей мистического света, более тонко с помощью приемов парадоксального освещения. Например, в «Тайной вечери» реальный источник света находится за спиной Христа (свет идет из проема трех окон), но лица апостолов и самого Христа, расположенных спиной к проему, не затенены, а, напротив, озаре-

ны. Так лица могут быть освещены только в том случае, если их освещает лицо Христа, расположенного в центре композиции. Однако лучи света от Христа не идут, их роль выполняет освещение, идущее из окон, под это освещение Леонардо искусно замаскировал мистическое сияние, излучаемое лицом Христа.

Изящное решение еще в конце Средневековья нашли художники, чтобы создать иллюзию космичности, несоизмеримости Бога (Мадонны, святых) и человека. Это наличие двух планов: переднего, где находится Бог, изображенный крупным планом, и заднего, находящегося как бы на пределе зрительных возможностей, почти на горизонте (на этом втором плане протекает обычная земная жизнь). Связь этих планов осуществляется и одновременно маскируется (ведь все-таки это переход из одного мира в другой) с помощью изображения проема окна или изображения второго плана на фоне фигуры Бога. И опять же Леонардо помимо данного приема изобретает еще один, весьма тонкий. На его картинах и фресках земной пейзаж с помощью цветовой переклички (подобия) как бы перетекает на фигуру Бога и наоборот. В результате возникает иллюзия единства земной природы и Бога, понимание природы как инобытия Бога.

Различные приемы используют художники Возрождения для создания иллюзии легкости и полетности, без которой Бог и святые выглядели бы неправдоподобно. Это и развевающиеся как при полете одежды, и стартующие вверх движения фигур, и отсутствие напряжения рук, поддерживающих младенца-Христа или тело Христа, которого снимают с распятия, и др.

Однако наиболее сильный прием, по-моему еще не отмеченный искусствоведами, — создание эффекта иного, мистического мира. На самом деле этот эффект впервые был изобретен античными скульпторами, художники Ренессанса его переоткрывают, причем в живописи. Эффект иного, мистического мира создается за счет художественных приемов, не позволяющих осуществить то, что можно назвать, «визуальной сборкой». Рассмотрим этот прием подробнее. Павел Флоренский, анализируя обратную и прямую перспективы, отметил, что хотя наше ви́дение целостно и символично, напротив, визуальное восприятие дискретно, мозаично, нецелостно. Но в обычных условиях восприятие одних локальных фрагментов действительности, событий и ситуаций поддерживает и укрепляет восприятие других. Например, при общении и восприятии другого человека мы видим множество отдельных локальных «видов»: его взгляд, выражение лица, различные движения рук и тела, фоновые «виды» и т.д. При этом все эти «виды» не только не противоречат друг другу, но, наоборот, подтверждают одни другие (так, например, направление взгляда собеседника подкрепляется мимикой его лица и жестикуляцией рук и легким наклоном на нас его фигуры). В результате становятся возможными визуальная

сборка и целостное видение. Посмотрим теперь на картины художников Возрождения и скульптуры античности. Если вы захотите поймать взгляд человека, представленного на картине или в скульптуре того времени, в подавляющем большинстве это сделать не удастся. Не собираются в какую-то систему и отдельные «виды», они все друг другу противоречат: отдельные визуальные мизансцены, группы лиц, направление взгляда отдельного персонажа, выражение его лица, его мимика, жестикуляция рук, позы и движения тела, фоновые «виды» — все это не связано друг с другом, существует (и тематически и визуально) само по себе. За счет этого создается странный эффект. Мы видим происходящее на картине (или античную скульптуру) и в тоже время не видим, наш глаз не может собрать разные «виды», он как бы наталкивается на невидимую преграду. Но в результате и создается эффект иного, мистического мира, отчасти усиленный условностью поз и движений, а также отсутствием индивидуальности в изображении лиц (вспомним идею химеры). Любопытно, что системность человеческого сознания приводит к тому, что эти же живописные приемы используются художниками и скульпторами античности и Возрождения при создании вполне обыденных нерелигиозных сюжетов. Отсюда еще большая сближенность обычного и религиозного миров, вполне устраивающая художников-эзотериков.

Ну, а эффект совершенства — общее место и устремление как античного искусства, так и искусства эпохи Возрождения. И там и там художники говорят о красоте и гармонии и стремятся создавать их (Леонардо говорит, что «красота — это гармония красот»). В обоих случаях художники стремятся добиться эффекта божественности, а в ренессансном искусстве также святости и трагизма. Идущая от античности концепция конструирования красивого тела и лица из отдельных прекрасных элементов (ренессансная идея химеры), конструирования, направляемого идеями гармонии и совершенства, работает на ту же цель.

Что же происходит, если художник не усвоил или нарушает данные приемы и принципы изображения-творения Бога и святых? Происходит соскальзывание в профанное, исчезает эффект встречи с иным, мистическим миром, не происходит встреча с Богом. На картине Караваджо «Мадонна Палафреньери» художник, трудно сказать, сознательно или нет, опускает большинство из указанных приемов. В этом произведении лица Христа и Мадонны индивидуализированы, второй план отсутствует, направления взглядов и движений синхронизированы и подчинены жизненной задаче, движения не условны, а достаточно естественны. Но в результате Святое семейство воспринимается обыденно и профанно, практически ничем не отличается в восприятии от обычных людей. Иногда сам сюжет затрудняет проведение указанных принципов. Так, различные

«Снятия с креста» и «Оплакивания», во-первых, предполагают присутствие обычных людей и обычные действия, во-вторых, не требуют второго плана. Совместить подобную реальность с изображением иного, мистического мира весьма трудно. В большинстве случаев художники, за редким исключением, так и не могли справиться с этой задачей (как не мог, кстати, позднее с ней справиться наш художник Иванов, создавая картину «Явление Христа народу»).

Рассмотрим теперь, как формировались значения произведений обычной светской живописи. Известно, что античность была идеалом Возрождения. Действительно, опять наряду с изображениями богов и святых постепенно появляются изображения земных героев: объектом изображения все больше становится реальный мир, и в центре его человек, с его естественными чувствами и желаниями. Меняется и центральная фокусировка композиции картин, в центре изображения уже не только Бог или святой, но и наблюдаемое глазом пространство и события, происходящие в нем. Опять же, аналогично тому, что было в античности, исчезают разномасштабность фигур, зависимая от ценности персонажей, статические, ритуальные позы, техника оперирования видами, суммирования проекций, рентгеновского ви́дения. Зато интенсивно развиваются: приемы светотеневого моделирования объемов, сокращения ракурсов, изображения свободных поз и движений. Но есть существенные отличия. Только в искусстве Возрождения стало изображаться пространство и была развита техника (прием) прямой перспективы. Например, о произведениях Мазаччо Т.Знаменовская пишет, что в его творчестве вместо золотых фонов и пространства, образованного объемными телами (что было характерно для средневековой живописи), появляется пространство, имеющее самостоятельное существование и оформление. Хотя эти картины не дошли до наших дней, известно, что в них были изображены площадь с расположенным в центре флорентийским баптистерием и площадь с палаццо Синьории, повернутым под углом к зрителю. «Обе ведуты были взяты с центральной точки зрения и отражали пространство, которое при этом может охватить глаз» (31, с. 106).

Первоначально рисовались несколько отграниченных, последовательно расположенных друг за другом в глубине планов, параллельных плоскости картины; между планами существовали даже промежутки, выпавшие зоны (см.: 31, с. 156). Лишь постепенно эти планы слились в целостное пространство, расширяющееся вширь и уходящее вглубь.

На первый взгляд, кажется, что идея живописного пространства имеет отношение прежде всего к природе, к выделению особого ее плана. Однако анализ показывает, что главную роль в формировании этого феномена сыграла новоевропейская личность. Начиная с Возрождения, и особенно далее в XVII-XVIII вв. формируются соци-

альный институт личности и сама личность человека в современном понимании. Институт личности — это система культурных и правовых норм, правил и обычаев, закрепляющая *самостоятельное поведение человека* в обществе, его роли и функции, преимущественную ориентацию на других людей (и лишь во вторую очередь — на Бога и церковь). В психологическом плане все эти моменты обеспечиваются особой организацией поведения и сознания человека, т.е. собственно «личностью». Человек теперь идентифицируется не только с различными религиозными персонажами (богом, святыми, священниками), но, во-первых, с самим собой (центрирует жизнь на своем Я), во-вторых, с себе подобными. По механизму такое отождествление предполагает конструирование «Я-образа» («образа себя») и подчинение ему «естественного поведения» человека. Личность — это собственно такой тип организации сознания и поведения человека, в котором ведущую роль приобретают «Я-образы» и действия с ними.

В этот же период формирования новоевропейской личности складываются реальности психики, о которых мы говорили выше, и, в частности «Я-реальность». Для «Я-реальности» характерно, во-первых, акцентирование самого Я, а также самотождественность Я во времени жизни (Я настоящее, Я прошлое и Я будущее — это одно и то же Я) и в разных жизненных ситуациях (одно и то же Я у человека бодрствующего, спящего, размышляющего, общающегося, созерцающего произведения искусств и т.д.); во-вторых, противопоставленность Я — Другим, внутреннего мира — внешнему. В-третьих, осознание психических функций (желаний, воли, мышления, ощущений, чувств, переживаний и т.д.), как исходящих из Я, обусловленных, мотивированных Я.

В «Я-реальности» все переживания человека начинают вращаться вокруг его личности (фигуры Я): процессов ее сознавания (осознание и подтверждение своего личного бытия), изживания (своих желаний и устремлений), завершения (удовлетворения этих желаний), «претерпевания» (осознание и переживание собственных психических состояний).

Как же формируется психическая жизнь личности? На основе различных семиотических образований (знаков, схем) науки и искусства (словесного языка, философии, математики, физики, литературы, живописи, позднее музыки и других). В свою очередь, необходимость в новых языках диктовалась потребностями и проблемами новой культурной ситуации и коммуникации. Если в Средние века языки богословия, науки и искусства обеспечивали связь человека с Богом и Общиной, то в Новое время возникает потребность в связях человека с человеком, а также человека с самим собой (своей личностью). Начиная с Возрождения, все большее значение приобретает ориентация на других людей, социальные группы, социальную систему. Человек Но-

вого времени идентифицирует себя с другими людьми, он жадно усваивает образцы поведения, сравнивает себя с другими. Наблюдение за жизнью других людей (Я и Другие), а также собственной жизнью, подтверждение, признание Я позволяет человеку Нового времени действовать самостоятельно и одновременно согласованно с другими людьми. Как особые семиотические системы новая живопись, литература, архитектура, наука, философия как раз и обеспечивали, с одной стороны, формирование института личности («Я-реальности»), с другой — новый тип поведения и жизнедеятельности человека; формировались все эти семиотические системы в контексте сложившейся к этому времени новой художественной коммуникации. Она обеспечивала, во-первых, обмен переживаниями, т.е. «сопереживание», во-вторых, выявление и реализацию собственных переживаний личности; этот феномен можно назвать «самопереживанием». Сопереживание в сфере искусства расширяло опыт жизнедеятельности отдельного человека путем наблюдения за переживаниями других, а самопереживание позволяло реализовать в искусстве желания самой личности (как эстетические, так и обычные, неизжитые вне сферы искусства). Рассмотрим теперь подробнее, как все эти процессы сказались на формировании нового художественного ви́дения.

Переход от средневековой коммуникации «человек—Бог» к коммуникации «человек—человек» («человек—Я») способствовал фундаментальным преобразованиям в самом искусстве. Стало падать значение слова, подчинившего себе в Средние века живопись; живопись стала отделяться от слова, постепенно становясь самостоятельным искусством. В центре внимания художника оказывается обычный мир и человек в нем. Новая визуальная установка на чистую живопись и человеческий мир складывалась с опорой на идею «опыта» и «глаза» (ви́дения) как его инструмента. Действительно, в представлении об опыте для ренессансного человека объединялись установка на творение и использование научных представлений. Л.-Б. .Альберти, обсуждая функции архитектора, например, пишет: «Отцом каждого искусства или техники был случай и познание; учителем их была практика и опыт, растут же они благодаря знанию и рассуждению» (27, с. 253). Художники Возрождения были убеждены, что глаз, зрение, ви́дение (а не интеллект и воображение) — необходимое условие опыта в искусстве, так сказать, элементарный художественный опыт. «Что же касается вещей, — рассуждает Альберти, — которые мы не можем видеть, никто не будет отрицать, что они никакого отношения к живописи не имеют. Живописец должен стараться изобразить только то, что видимо». «Если ты скажешь, — пишет Леонардо да Винчи, — что зрение мешает сосредоточенному и тонкому духовному познанию, посредством которого совершается проникновение в божественные науки, то на это следует ответ, что глаз, как господин над чувствами, выполняет свой долг, ког-

да он препятствует путанным и лживым не наукам, а рассуждениям». Когда речь идет об искусстве, то таким критерием проверки опытом является для Леонардо «глаз», называемый «окном души». «Разве не видишь ты, что глаз обнимает красоту всего мира?» (28, с. 165 — 166). Трудно найти более четкую формулировку этого нового зрительного подхода к миру, новой визуальной эстетики.

Пытаясь реализовать в искусстве новую визуальную установку (сочетающую идею познания и творения), художники стали привлекать в своей деятельности не только научные знания (математические, физические, астрономические), но и технические орудия (инструменты). Была изобретена техника копирования предметов видимого мира, разрабатывались основы перспективных математических построений видимого пространства.

В частности, Р.Арнхейм обращает внимание на то, что законы центральной перспективы были открыты лишь после появления на свет деревянной гравюры в Европе, которая привила сознанию европейского человека совершенно «новый принцип механического воспроизведения». Если раньше воспроизведение являлось продуктом творческого воображения, то теперь очерчивание предмета на стеклянной пластине позволяет получить механический отпечаток, сделанный с природной матрицы. Он вырабатывает новый, научный критерий правильности. Любая произвольность исключается. Точное определение предмета является объективной копией реальной действительности (см.: 8, с. 277).

Однако копии и перспективные построения видимого мира еще не составили новой живописи. Это были сложные знаки и схемы, обеспечивающие контекст сопереживаний, т.е. изображение художником видимого мира, чтобы показать его другим. Новая живопись и ви́дение стали складываться, когда эти знаки и схемы стали использоваться в контексте самопереживания, т.е. в «Я-реальности».

Что же стремился реализовать, выразить ренессансный человек в сфере своего ви́дения? Во-первых, значимость самого Я (как центра мира и жизни), во-вторых, интерес к Другим и внешнему миру, в-третьих — убежденность, что видимый мир подчиняется природным закономерностям (выражаемым в научном знании), в-четвертых, — что в человеке и природе просматриваются (проступают) божественная печать, гармония и тайна. Каждое из этих устремлений было последовательно осуществлено в новой живописи: изобретение прямой перспективы, создание нового живописного тематизма и художественной реальности, опора новой живописи на научные знания, формирование новой «живописной» эстетики (ренессансные представления о красоте).

Действительно, первые представления о прямой перспективе включали три основных представления: а) разделение событий, изоб-

раженных на картине, по двум планам (передний и задний, с постепенным заполнением их в дальнейшем промежуточными планами); б) требование уменьшения размеров тел, яркости тонов и отчетливости фигур и границ по мере удаления тел на некоторое расстояние; в) сходимость зрительных лучей и живописного пространства в точку, которая в реренессансной живописи обычно совпадает с центром рамы и сюжета. Что такое передний план с точки зрения «Я-реальности»? Это — наиболее ценные для Я-события, в то время как задний план — события менее значимые, фоновые. Что такое точка схода? Полная противоположность, отрицание Я как центра мира, превращение личностного значения и видения в ноль. Аналогично уменьшение на расстоянии размеров, яркости цветов и отчетливости предметов — прямое следствие ослабления их значения для Я.

Как уже говорилось, ренессансные представления о прямой перспективе были развиты на основе опыта технического копирования предметов и перспективных построений пространства. Но только с опорой: живописное пространство ренессансной картины, построенное на основе принципов прямой перспективы, существенно отличается от механической копии видимого мира или математического перспективного построения пространства. Первое ничего не изображает (не обозначает ничего вне себя); это есть живописное пространство, обладающее собственной жизнью, являющееся самостоятельной реальностью искусства. Назначение живописного пространства — обеспечить реализацию личности («Я-реальности»). В то же время механические копии и математические построения видимого мира представляют собой знаки, изображают реальные предметы и реальное пространство, находящееся вне человека.

Обсуждая открытие прямой перспективы, многие исследователи полагают, что трехмерность мира и его гомогенная сходимость в точку в бесконечности — очевидное и естественное его состояние, которое долгое время просто не замечали. Вряд ли это так. Видимый мир начал расслаиваться в пространстве и сходиться в точку лишь после того, как художник реализовал в живописи свое Я, применил в своем творчестве научные знания и технические способы воспроизведения действительности.

Здесь может возникнуть вопрос: как все-таки ренессансный человек стал видеть в прямой перспективе, разве технические способы воспроизведения природы и математические перспективные построения дают автоматически новое ви́дение? Автоматически, конечно, не дают; потребовалось не одно десятилетие, а около двух-трех веков, пока глаз освоился с новой техникой визуализации и стал видеть в прямой перспективе. Кстати, логика освоения новой пространственной реальности напоминает ту, которая в архаической культуре впервые привела к открытию рисунка. Дело в том, что технические способы воспроизве-

дения природы и математические перспективные построения позволили глазу различить в реальном пространстве новые свойства: сокращение размеров удаленных предметов, потеря четкости их восприятия, передние, средние и отдаленные планы, переходы от одних планов к другим. Эти свойства визуального восприятия (проявившиеся благодаря новым знаковым средствам) ренессансный человек постепенно привносит в перспективные художественные построения. В результате они оживают: в них, как говорил Леонардо да Винчи, видятся «широчайшие поля с отдаленными горизонтами».

Здесь мы снова можем говорить о формировании предметов второго поколения — художественного пространства, подчиняющегося законам прямой перспективы. Необходимое условие такого формирования — слияние двух потоков психического опыта: сложившегося при восприятии реального пространства (в ходе визуального ориентирования, переходов от ближних предметов к дальним и, наоборот, оценки их величины и т.п.) и при оперировании со знаками и визуальными схемами (в ходе анализа и синтеза изображений, построенных по законам прямой перспективы).

Получается, что именно художники (совместно со скульпторами и архитекторами) открыли пространство, подчиняющееся законам прямой перспективы, точнее, сконструировали его в своих произведениях. Художественная реальность, таким образом, возникала из столкновений двух противоположных процессов: творения в красках на основе новых идей, установок и ценностей самостоятельного художественного мира и соотнесения этого мира с миром реальным, с природой вне человека и, отчасти, внутри него. Если быть точным, идея пространства (данного в прямой перспективе) выражала способ ориентирования, самоопределения сознания личности в новой художественной реальности: представления о пространстве позволили соотнести художественную реальность с природой и, наоборот, давали возможность осмысленно переживать мир художественной реальности. Развитие пространственных представлений сначала в живописи, затем в скульптуре и архитектуре позволило в дальнейшем в классике перейти и к непосредственному изображению (уже в точном смысле этого слова) природы, пространства.

Рассмотренный здесь материал позволяет утверждать, что значение выразительных приемов и способов художественного выражения произведений эпохи Возрождения с религиозной тематикой можно понять, реконструируя два основных плана — эзотерическое мироощущение художников той эпохи и понимание ими того, что собой представляет художественное творчество. Другой вывод заключается в том, что художественные схемы и нарративы этих произведений вводят (погружают) нас в особую реальность — мир небожителей, понимаемый художниками эпохи Возрождения опять же в

эзотерическом ключе. Значения произведений светской живописи формируются при выражении с помощью художественной семиотики событий и переживаний формирующейся Я-реальности новоевропейской личности. Но, как я старался показать, небожителей художники Возрождения понимали сквозь призму своей личности, а личность уподобляли небожителям.

§2. Формирование классической музыки

Анализ музыковедческой литературы позволяет выделить несколько разных точек зрения на этапы и механизм становления классической музыки. Одну точку зрения проводит В.Конен. В своей замечательной книге «Театр и симфония» она намечает следующую логику становления классической музыки: формирование театра и оперы, использование музыкальных средств (пения и инструментального сопровождения) для выражения в оперных произведениях определенных устойчивых образов и событий (скорби, горя, героики, душевного конфликта, нежной меланхолии, светлой любви, комедийного жеста и т.д.); установление стабильных значений музыкальных высказываний (интонационно-мелодических оборотов и образов); освобождение этих оборотов и образов от поэтической (речевой) и театральной поддержки; свободное комбинирование и организация этих оборотов и образов и, наконец, самостоятельное существование их в виде чистой, внепрограммной музыки в специфических музыкальных жанрах (сонате, симфонии и др.) (см.: 36). Интересно, что, по сути, ту же логику становления музыки намечает и А.Швейцер. В частности, он показывает, что опора на поэтическую драматургию и события (в хоралах и кантатах) способствовала формированию в музыке И.С.Баха устойчивых значений музыкальных высказываний (выражений состояний покоя, скорби, радости, утомления, тревоги, блаженства, поступи Христа и др.).

Если обобщить данную точку зрения, то можно сказать, что классическая музыка вырастает из системы речевых музыкальных высказываний (выражений), значения которых сформировались в жанрах музыкального искусства, тесно связанных со словом (хоралах, кантатах, опере), причем музыкальные значения складывались при ассимиляции значений поэтического текста. Заметим, что в этой концепции мелодическое начало является ведущим, поскольку именно мелодические обороты и образы используются для выражения соответствующих значений поэтического текста.

Иную точку зрения отстаивает известный музыковед Л.Мазель. В книге «Проблемы классической гармонии» он утверждает, что не мелодия, а прежде всего гармоническое начало было ведущим при

становлении классической музыки. Хотя Л.Мазель открыто не полемизирует с В.Конен, его концепция говорит сама за себя: мелодией Л.Мазель считает лишь «мелодику строго организованную, четко расчлененную на крупные и мелкие части, подчиненную простой гармонической логике», причем именно гармония «наилучшим образом служит организации целого, его динамике, логике, форме», т.е. формирует и поддерживает музыкальное произведение (39, с. 61, 62). «В описанной способности создавать непрерывные напряжения и разрядки, — пишет Л.Мазель, — гармония не имеет соперников... Другие же стороны музыки, например, мелодические восхождения и нисхождения, ритмические учащения и замедления, хотя и могут, как уже упомянуто, передавать эмоциональные нарастания и спады более непосредственно, но не обладают такой способностью, как классическая гармония, распространять внутренние динамические соотношения на все более и более крупные части музыкальной формы, а потому и не способны служить столь же мощными факторами формообразования» (39, с.119 — 121).

Если в концепции Швейцера — Конен классическая музыка рождается из системы музыкальных речевых мелодических высказываний, то в концепции Л.Мазеля она формируется как система гармонического музыкального языка (представляя собой, по выражению Л.Мазеля, своего рода «музыкальную грамматику»). При этом Л.Мазель показывает, что на формирование этой системы влияли не только требования мелодического выражения, о которых пишут В.Конен и А.Швейцер, но и ряд других музыкальных и внемузыкальных факторов: эстетические требования голосоведения, слухового контроля, специфика музыкального материала (звукоряда), необходимость четкой дифференциации тонов, мелодической плавности движения и т. д. Система классической гармонии, согласно Л.Мазелю, складывается тогда, когда формируется сложный комплекс (особый звукоряд, оппозиция минора и мажора, функциональные связи тонов и т. д.), удовлетворяющий всем этим факторам.

Итак, кто же прав: В.Конен или Л.Мазель? В концепции В.Конен не ясно, как складываются «чистая», непрограммная музыка и музыкальное произведение как целое, поскольку не объяснен переход от отдельных музыкальных выражений и их значений к «чистой музыке» и произведению, где эти значения исчезают (вместо них в «чистой музыке» действительно царит гармоническая организация, тесно связанная с мелодическим движением, ритмом, тематическим развитием и другими композиционными и драматургическими особенностями произведения). А в концепции Л.Мазеля непонятно, как человек может войти в музыку, присвоить ее, выражать себя в ней, если у него нет такого проводника и учителя чувств, как системы стабильных речевых музыкальных выражений. В этой концепции мир классической

музыки, представленный гармонической системой, выглядит парадоксально: с одной стороны, он замкнут, непроницаем для человека, а с другой — в точности похож на мир его души. Как ни странно, душевная эмоциональная жизнь человека, по Л.Мазелю, — это как бы та же музыка, в ней действуют те же динамические процессы, те же напряжения и разрешения (получается, что одна музыка немая, неслышимая «звучит» в душе человека, а другая, точно такая же, но громкая, повторяет и воспроиводит первую). В концепции Конен парадокс другой: понятно, как человек может войти в музыку (как в реку), но не понятно, как он поплыл, т.е. оказался в совершенно другой реальности (в реальности «чистой», непрограммной музыки).

Однако и В.Конен, и Л.Мазель, и многие другие музыковеды одинаково определяют природу музыки (и это образует еще одну загадку): они считают, что музыка *выражает* мир эмоций и переживаний человека. Когда таким образом природу музыки задает В.Конен или М.Харлап, — это понятно. Иное дело Л.Мазель, для которого музыка прежде всего — система языка, а не речь, произведение, не отдельные мелодические выражения, а сложный динамический и энергетический процесс (ср. с концепциями Э.Курта и С.Лангер), не просто система музыкальных образов. Но что вообще современные музыковеды имеют в виду, когда говорят о «выражении», «раскрытии» душевного континуума, эмоциональных состояний или переживаний? Означает ли это, что душевная и эмоциональная жизнь уже сложилась, и ее нужно только описать, представить, «промоделировать» в музыке? Или, может быть, само выражение в музыке как-то влияет на душевную и эмоциональную жизнь, видоизменяет их? Наконец, возможен и более кардинальный вариант: именно музыка (так же, как и другие искусства), выражение в ней чего-то (?) формирует определенные стороны и структуры душевной жизни. До музыки, вне музыки этих сторон и структур душевной и эмоциональной жизни не было в природе вообще. В отношении классической музыки этот тезис (гипотеза) может звучать так: *именно классическая музыка сформировала в человеке Нового времени (начиная с XV столетия и дальше) определенные стороны и структуры душевной и эмоциональной жизни.* В этом смысле человек Нового времени подготовлен не только культурой эпох Возрождения и Просвещения, но и классической музыкой.

Не получается ли при таком рассуждении парадокс: классическая музыка сформировала определенные стороны душевной жизни человека Нового времени, но разве не человек создал эту музыку? Прежде чем разобраться в данном противоречии, вспомним интересную концепцию психической жизни, сформулированную еще в конце 20-х годов одновременно В.Волошиновым и Л.Выготским.

«Действительность внутренней психики, — писал Волошинов, — действительность знака. Вне знакового материала нет психики...

психику нельзя анализировать как вещь, а можно лишь понимать и истолковывать как знак» (17, с. 29). Всякое переживание, по его мнению, имеет значение и неизбежно должно «осуществляться на знаковом материале» (17, с. 31). Не столько знак приспособляется к психической жизни (нашему внутреннему миру), сколько психическая жизнь приспособляется к возможностям знакового обозначения и выражения» (17, с.43). Отсюда, естественно, следовало утверждение о том, что «психика в организме — экстерриториальна. Это социальное, проникшее в организм особи... знак, находящийся вне организма, должен войти во внутренний мир, чтобы осуществить свое знаковое значение» (17, с. 43). Сходные идеи в этот период развивает и Л.С.Выготский. Анализируя высшие психические функции, к которым относится и переживание произведений искусств, Выготский пишет, что в этих функциях «определяющим целым или фокусом всего процесса является знак и способ его употребления... характер употребляемого знака является тем основным моментом, в зависимости от которого конституируется весь остальной процесс» (19, с. 160). Сам же знак и его значение формируются сначала во внешнем социальном контексте и лишь затем усваиваются (интериоризуются) во внутреннем плане психики (см.: 19, с. 197).

Если далее предположить, что музыка в художественной коммуникации также является знаком в широком смысле слова (особого рода языком), то, следуя гипотезе Волошинова — Выготского, нужно утверждать, что *музыка и психика формируются одновременно.* Музыка, точнее определенные ее стороны, находит себя (организуется, формируется) через психику человека. Конечно, это всего лишь гипотеза, но мы попробуем применить ее для объяснения логики становления классической музыки.

Прежде всего напомним некоторые особенности музыки Средних веков и Возрождения (речь идет об основной тенденции, сформировавшейся в русле богослужения и церковной музыки). Эта музыка была неразрывно связана с религиозно-поэтическими текстами (писалась на соответствующие тексты и сопровождала их исполнение), а также с религиозной эстетикой (отрешенно-возвышенной или драматургической в религиозном смысле — переживание ужаса и страха перед загробной жизнью, переживание божественной тайны и восторга, смешанного со страхом, и т.п.). Музыка Средних веков и Возрождения была многоголосной, причем одни голоса не согласовывались в интонационном отношении с другими (например, в мотете XII-XIII вв. каждый из трех голосов имел самостоятельный текст и часто произносился на разных языках). Связь отдельных голосов достигалась согласованностью тонов, консонансностью созвучий, своеобразным «архитектурным» сочетанием и связью голосов (вспомним известную формулу «Музыка как звучащая архитектура»). Наконец,

для музыки этого периода характерны «общие формы движения», отсутствие индивидуальности музыкальных выражений. Указанные особенности можно связать с несколькими моментами. Во-первых, музыка в союзе с религиозно-поэтическими текстами соединяла человека с Богом и не просто отдельного человека, а общину, человеческий «собор». С Богом человека связывало прежде всего слово, имеющее творящую, сакральную силу, поэтому средневековая музыка была неотделима от слова, сопровождала религиозное слово, несла его к Богу. Во-вторых, голос самого человека, обращающегося к Богу, звучал значительно слабее, чем голоса Христа, святых, ангелов или сатаны. Для средневекового человека мир был наполнен многими артикулированными голосами, поэтому и в музыке нельзя было допустить доминирование какого-нибудь одного голоса. В-третьих, человек почти не обращал внимания на свою внутреннюю жизнь, и соответственно она была мало дифференцирована и развита. Более осознавалась связь с общиной и Богом. Но даже когда человек сосредоточивался на своей душе и переживаниях, он понимал последние как вызванные внешними силами, а именно вмешательством светлых или темных сил («Тело охотнее покорялось душе, — пишет Августин, — нежели душа сама себе в исполнении высшей воли... А воля моя, к несчастью, была в то время не столько во власти моей, сколько во власти врага моего... две воли боролись во мне, ветхая и новая, плотская и духовная, и в этой борьбе раздиралась душа моя» (1, с. 209)). Как это ни кажется невероятным, человек Средних веков не имел переживаний и эмоций, соответствующих современным, характеризуемым непрерывностью, динамизмом, напряжениями и разрешениями, индивидуальной «драматургией». С переходом от ужаса к облегчению (в результате причастия или отпущения грехов) средневековый человек просто менял одно состояние на другое, связь между ними мыслилась не во времени, не в перипетиях собственного Я, а относилась к внешнему плану и действию (ведь отпускал грехи священник).

Каким же образом человек Средних веков мог переживать музыку? Скорее всего, как звучащий храм, собор. Попадая в него, душа или возносилась на небо, к Богу, или падала вниз, в преисподнюю; трепетала от восторга и радости («пронзенье сердца», как тогда говорили), или замирала от страха и ужаса. Личными здесь были только сами переживания души, все содержание и структура этих переживаний были общими, соборными, задавались религиозным мироощущением.

Что же произошло в Новое время? Уже Возрождение предельно усилило личностный момент человеческого бытия, которое стало осознаваться по аналогии с божественным, творящим себя и природу. Постепенно складываются практика индивидуального воспитания, индивидуального выбора профессии, возможность самостоятельно глядеть на мир, строить свою жизнь, думать, чувствовать,

желать. Все это непосредственно вело к личности. В плане сознавания и переживания необходимое условие становления новоевропейской личности — образование особой реальности психики, которую я называю «Я-реальностью». В рамках нашей темы представление о реальности требует различения нескольких важных феноменов, которые, судя по источникам, формировались в этот период. Это «кристаллизация желаний» в определенной реальности, феномен «сознавания событий реальности», включающий также и вход в реальность, феномен «завершения», т.е. выход из реальности в результате осуществления желаний, феномен «блокирования» или выпадения из реальности, например в результате резкой смены поведения, феномен «переключения», т.е. переход из одной реальности в другую, наконец, феномен «претерпевания» (он представляет собой состояния психики, спонтанно возникающие в ходе реализации желаний в тех или иных реальностях). Уже кристаллизация желаний заставляет человека претерпевать определенное состояние — сосредоточенность на предмете желания, устремленность к нему. Изживание может сопровождаться претерпеванием самых различных состояний (приятных, неприятных, нейтральных), все зависит от реальности, ее событий, их значения для человека. Завершение обычно вызывает состояние удовлетворения, снимает напряжение. Блокирование, как правило, выводит человека из равновесия, связано с неприятными чувствами, оцепенением. Важно и то, что само претерпевание может превратиться в предмет желания.

Что же характерно для «Я-реальности», формирующейся у человека Нового времени? Прежде всего представление о самом Я как личности. События, принадлежащие «Я-реальности», разворачиваются в пространстве, определяемом следующими координатами (отношениями). Во-первых, это самотождественность Я во времени (Я настоящее, Я прошлое и Я будущее — это одно и то же Я), а также в различных жизненных ситуациях (одно и то же Я у человека бодрствующего, спящего, размышляющего, общающегося, созерцающего произведения искусств и т. д.). Во-вторых, противопоставленность Я другим, а также внутреннего мира Я внешнему миру. В-третьих, осознание психических функций (желаний, воли, мышления, ощущений, чувств, переживаний и т. д.), как исходящих из Я, обусловленных, мотивированных Я. В структуре психики «Я-реальность», как уже отмечалось выше, задается образом Я, в который входят указанные здесь характеристики, а также ряд других, например, осознание и оценка себя, приписывание себе определенных качеств, императивные требования к себе и т. п. В «Я-реальности» все переживания человека начинают вращаться вокруг его личности (фигуры Я): процессов ее сознавания (осознания и подтверждения своего личного бытия), изживания своих желаний и устремлений, завершения, удовлетворения этих жела-

ний, переключения и блокирования (коллизий и проблем личной жизни), претерпевания (осознания и переживания собственных психических состояний). Интересно, что у человека Нового времени именно феномены претерпевания осознаются как чувственная, эмоциональная жизнь души и, кроме того, как то, что характеризует саму личность, Я. Последнее, очевидно, объясняется тем, что поскольку в «Я-реальности» все происходящее мотивируется через Я, именно претерпевание выглядит как неотъемлемое свойство Я (оно не зависит от содержания событий, зато его связь с Я кажется очевидной).

Таким образом, эмоции новоевропейской личности — это довольно сложное образование; они возникают в «Я-реальности» как феномен претерпевания, за которым стоят различные другие психические феномены: кристаллизация личных желаний, осознание, изживание и т. д.

К рубежу XVII столетия сформировались не только новая наука и искусство (кроме «чистой» музыки), но и новая художественная коммуникация. Она обеспечивала, как я уже отмечал, во-первых, обмен переживаниями, т.е. сопереживание; во-вторых, выявление и реализацию собственных переживаний личности — *самопереживание*. Сопереживание в сфере искусства расширяло опыт жизнедеятельности отдельного человека путем наблюдения за переживаниями других, а самопереживание позволяло реализовать в искусстве желания самой личности (как эстетические, так и обычные, неизжитые вне сферы искусства). Если сопереживание в общем-то обеспечивалось сложившимися к XVII столетию языками науки и искусства, то самопереживание еще ждало своего Колумба. Особенно беспомощными выглядели сложившиеся языки, когда в сфере переживания нужно было выявить и реализовать феномены претерпевания личности, главные из которых составляли эмоции. Действительно, что, спрашивается, в переживаниях скорби и боли могли выразить такие слова, как «скорбь», «печаль», «горе», или восклицания вроде «о горе», «горе мне», «несчастный я» (из оперы XVII в. «Эвридика»).

В этот период структура претерпевания личности, вероятно, была следующая. Осознавались (прежде всего в вербально-понятийной области) и переживались отдельные события «Я-реальности» и связанные с ними феномены претерпевания, а также отношения между ними. Временны́е, энергетические или динамические особенности феноменов претерпевания не только не осознавались, но и не могли осознаваться, этих особенностей еще не было в природе психики. Такое утверждение может показаться неправдоподобным: разве человек, например предшествующей эпохи Возрождения, имел не те же самые эмоции и переживания, разве его эмоции разворачивались не во времени и не в энергетическом поле психики? Судя по всему, нет. В психике и духовном опыте всякий феномен должен быть поддер-

жан и обеспечен на знаковом уровне, а если таковой поддержки нет, он не может сложиться (самоорганизоваться).

Рассмотрим, как мог в классической музыке кристаллизоваться опыт современной эмоциональной жизни новоевропейской личности и как одновременно складывалась сама классическая музыка (речь идет лишь об идее, логической схеме, подробный генезис этих явлений — дело будущего).

А.Швейцер и В.Конен правы, указывая, что все начинается с установления области стабильных музыкальных выражений и значений, т.е. с формирования новых музыкальных знаков. Какую же сферу художественной коммуникации обеспечивали эти знаки? Прежде всего, область *сопереживаний*. Если происходит обмен переживаниями, то достаточно музыкальных знаков, которые, как пишет А.Швейцер, «являются лишь средствами общения, передачи эстетической ассоциации идей». Но ведь существует еще потребность самопереживания, т.е. реализации «Я-реальности»: ее желаний, событий, феноменов претерпевания, причем последние, как я отмечал, берут на себя представительство самой личности, так сказать, манифестируют ее. Можно предположить, что именно потребность в самопереживании выступила в XVII столетии катализатором и стимулом, которые не только переорганизовали ряд существующих психических процессов человека, но и способствовали формированию принципиально новых. Так под влиянием потребностей «Я-реальности», где все события обыгрывают Я, формируются и приобретают все большее значение музыкальные знаковые средства, обеспечивающие централизацию и индивидуализацию (усиление и развитие главного, верхнего голоса, становление индивидуальной мелодии, тенденция к группировке всех аккордов вокруг тонического трезвучия). И далее необходимость реализации в музыке феноменов претерпевания способствует интенсивному развитию гармонической системы. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Вспомним, что собой представляет душевный эмоциональный мир человека Нового времени. Центральной, как я сказал, выступает «Я-реальность», ей подчиняются различные другие реальности. Основными феноменами переживания и претерпевания в «Я-реальности» являются те, которые связаны: с кристаллизацией желаний (возникновение влечения к объекту желаний), с сознаванием «Я-реальности» (предвосхищение событий и переживаний этой реальности), с реализацией желаний (удовлетворение, освобождение от напряженности), с переключением и блокировкой (т.е. переход из одной реальности в другую или выпадение из «Я-реальности). Кроме того, две полярные группы переживаний обусловлены принятием или непринятием человеком событий «Я-реальности» (на их основе кристаллизуются эмоции с положительным или отрицательным знаком). Как показывает Л.Ма-

зель, формирующаяся начиная с XVII в. классическая гармония имеет многие свойства, сходные с названными: вводнотоновость, создающую начальную напряженность и тяготение, функциональность, действующую на большом протяжении и разных масштабных уровнях произведения, разрешение напряжений, торможения и смены, двуладовость (мажорность и минорность) гармонической системы. Безусловно, это не случайно. Напрашивается гипотеза, что классическая гармония вместе с мелодическими и ритмическими началами формировалась как такая система знаковых средств, которая позволила реализовать опыт самопереживания новоевропейской личности, одновременно по-новому конституируя и структурируя его. Распределение «ролей» здесь, очевидно, было следующим: гармония обеспечивала преимущественно общую структуру изживания и претерпевания, мелодия задавала главным образом индивидуальный сценарий событий и претерпеваний, имевших место в «Я-реальности», а также связывала предыдущие события и претерпевания с последующими; ритм выступал как энергетическая основа, мотор изживания поддерживал события «Я-реальности», подготовлял их в энергетическом отношении. Однако каким образом формируются все эти начала музыки, «чистая музыка» и душевная жизнь, реализуемая в музыке? Здесь можно предположить такую последовательность шагов.

Первоначально в ходе сопереживания (в жанрах кантаты, хорала, оперы и др.) формируются различные музыкальные значащие выражения, не только мелодические, но и гармонические и ритмические. Они сразу же вовлекаются в контекст самопереживания личности и в нем выступают уже не как знаки (музыкальные выражения, имеющие значение), а как особые психические образования, реализуемые в форме соответствующих музыкальных выражений. Точнее, на основе музыкальных выражений складываются, с одной стороны, островки, фрагменты «чистой музыки», с другой — выражаемые в них и через них особые психические желания, события и другие связанные с ними феномены. Например, в сфере сопереживания, как показывает В.Конен, для выражения скорби и горя формируются особые мелодические обороты (как правило, нисходящее мелодическое движение), аккорды, соответствующие минорному ладу, ритмическая поддержка мелодических оборотов (замедление и особая акцентуация ритма) и, наконец, прием остинатности (возвращение к одному и тому же мотиву). Весь этот музыкальный комплекс в контексте сопереживания (когда, например, слушается ария) является сложным знаком, музыкальным выражением скорби или горя. Однако в контексте самопереживания, если человек старается пережить скорбь или горе в музыке, на основе данного музыкального комплекса возникают, с одной стороны, *особые психические феномены — горе и скорбь, переживаемые в музыке, с другой — фрагменты (монады) «чистой музыки», т.е.*

определенный музыкальный комплекс, уже ничего не выражающий вне себя. В отличие от обычных горя и скорби, музыкальные горе и скорбь живут в особой реальности (ее образуют звучащая музыка и эстетические события, подчиняющиеся условности искусства), однако сила переживания и претерпевания от этого нисколько не снижается, а часто даже усиливается. В то же время соответствующие фрагменты «чистой музыки» не имеют значений, зато имеют собственный энергетический заряд, самодвижение, собственную жизнь (психическую), т.е. образуют самостоятельную реальность.

Может возникнуть вопрос: в какой мере сами особенности эмоциональной душевной жизни (претерпевания и переживания личности) определяли характер новых музыкальных построений, например, непрерывность и плавность мелодического пения bel canto или же минорную организацию аккорда? Со всей определенностью нужно сказать, что изобретение новых музыкальных комплексов и структур детерминировалось вовсе не потребностью выразить в музыке соответствующие особенности эмоциональной жизни (например, непрерывность эмоциональных переживаний или тяготение одних эмоциональных событий к другим), ведь стремление к предмету желания — все-таки не гармоническое тяготение, а непрерывность претерпеваний или переживаний до тех пор, пока она не выражена в знаках, вообще является вещью в себе. Изобретение новых музыкальных комплексов определялось прежде всего возможностью в целом реализовать в музыке жизнедеятельность, переживания и претерпевания личности. Другое дело, что потом, когда эта реализация осуществилась, например, в конкретной форме пения bel canto или минорно-мажорной гармонической организации, сама эмоциональная жизнь оказалась иначе структурированной: новые музыкальные построения внесли в нее и качества непрерывности (которые в другой музыке могли и не развиться), и характеристики тяготения-разрешения. Теперь уже стремление к предмету желания могло реализоваться в форме гармонического тяготения, а смена событий или состояний претерпевания — в форме непрерывного изменения мелодического движения, поддержанного ритмом и гармоническим тяготением.

Но в целом, конечно, действовали и другие факторы, кроме указанного: эстетические требования восприятия и понимания, требования и проблемы исполнения, сопротивление заново организуемого звукового материала и др. (см. исследования Б.Асафьева и Л.Мазеля). Лишь под влиянием всех этих системных детерминат и сил проходили «естественный» и искусственный отбор и «выживание» изобретенных музыкантами новых гармонических, мелодических и ритмических построений.

Следующий этап формирования фактически тоже указан В.Конен и Л.Мазелем (хотя в их системе объяснения этот этап и не осознается).

Фрагменты «чистой музыки» могут существовать самостоятельно, но долгое время они функционировали вместе с соответствующими музыкальными выражениями, впитывая в себя разнообразные их свойства и особенности (которые как бы перетекают в «чистую музыку»). Возможность подобного перетекания объясняется просто: по материалу и ряду психических свойств музыкальные выражения и соответствующие фрагменты «чистой музыки» совпадают (кроме того, контексты сопереживания и самопереживания постоянно переходят друг в друга).

Параллельно разворачивается и другой важный процесс — свободное конструирование из отдельных фрагментов «чистой музыки» все более и более сложных музыкальных построений, вплоть до музыкального произведения (важное значение здесь играли нотное письмо и изобретение партитуры, что позволило оперировать с «чистой музыкой» как с объектом конструктивного типа). Подобная деятельность не является выражением в музыкальном языке внемузыкальных событий, а представляет собой движение в самой музыкальной реальности, создание в ней новых связей и отношений, новых музыкальных событий. Эти отношения и связи позволяют существенно перестроить «чистую музыку» и реализуемую в ней эмоциональную жизнь, затем вне музыки они могут использоваться и для выражения тех или иных новых событий и переживаний обычной душевной жизни.

Сегодня процесс конструирования «чистой музыки» (сочинения ее) настолько привычен, что нам трудно понять, каким революционным он был, когда композиторская деятельность только складывалась. Дело в том, что первоначально, пока не сложились правила и нормы композиторской деятельности, сочинение музыки регулировалось только одним — произвольными возможностями самого сочинения (связывания, расчленения, отождествления, противопоставления, построения той или иной композиции и т.д.). Парадокс здесь в том, что «чистая музыка» является не только особой реальностью и в этом отношении формой реализации психической жизни личности, но и объектом деятельности конструктивного типа. Представленная в нотной записи «чистая музыка» действительно становится рукотворной и, следовательно, начинает развиваться также и по законам самого сочинения музыки (а не только самопереживания личности).

Конечно, помимо указанных здесь направлений формирования «чистой внепрограммной музыки» были и другие, но в нашу задачу не входит проведение подробного генезиса. Я постарался наметить лишь общую логику становления классической музыки и нового «музыкального континуума душевной жизни» человека. В этом континууме «чистая музыка» и в самом деле является выражением душевной эмоциональной жизни человека, но вовсе не потому, что она ее моделирует или изображает, а потому, что в «чистой музыке» душевная эмоциональная жизнь полноценно реализуется, осуществляется. Только

в музыкальном континууме получила свое представительство и реализуется сфера самопереживания личности, и музыкальное произведение служит одной из законченных форм такого самопереживания. Поскольку, однако, музыкальный континуум душевной жизни не отделен китайской стеной от общего континуума души человека, напротив, в психике осуществляется постоянное взаимодействие родственных континуумов и сфер (в частности, музыкального континуума и общего эмоционального), постольку можно утверждать, что становление классической музыки преобразовало соответствующие стороны и самой душевной эмоциональной жизни человека. Так, именно классическая музыка способствовала формированию временности, непрерывности и «музыкальной» событийности в области душевной жизни, она же обеспечила становление ряда процессуально-динамических и энергетических ее аспектов. Именно классическая музыка (но, конечно, не только она одна) помогла сформироваться в самостоятельное целое процессам претерпевания, имеющим место в «Я-реальности». Тем самым мы вернулись к тезису, выдвинутому выше: классическая музыка и определенные стороны личности человека Нового времени формировались одновременно, причем необходимым условием становления классической музыки выступает складывающаяся новоевропейская личность и, наоборот, необходимым условием становления определенных указанных здесь сторон новоевропейской личности выступает классическая музыка.

§3. Психотехнические и онтологические схемы в раннем творчестве З.Фрейда

Для понимания особенностей творчества и взглядов З.Фрейда необходимо знание его «корней» (учителей, методологических установок), ценностных ориентаций и позиций в психиатрии, науке, культуре. Все учителя и сотрудники З.Фрейда известны. Начинал он свой научный путь в Вене, в физиологическом институте Брюкке (откуда заимствовал физико-химические и энергетические представления и установки), затем работал с И.Брейером, врачом, с успехом применявшим гипноз и пифагорийские методы лечения души «искусством осознания своих переживаний»; сотрудничал Фрейд также с психиатрами Шарко и Жане (последний был и психологом) (см.: 101, с. 219 — 253). Хотя Фрейд начал работать как врач-невропатолог, он имел дело с пациентами, которые страдали не чисто нервными, а нервно-психическими расстройствами (истерией, нарушением различных психических функций). Поэтому он вскоре переходит на позицию психотерапевта, одновременно оставаясь и на позиции

ученого. Как ученый Фрейд первоначально склоняется к чисто физиологической трактовке феноменов душевной жизни (в этом ключе была выполнена одна из первых его работ «Проект»). Затем он переходит на позицию «биологического физикализма», широко используя метаязык физики — понятия «энергия», «детерминация», «взаимодействие», «сила», «сопротивление», «движение». Но эти понятия Фрейд переосмысляет в рамках биологической и психологической онтологии, используя также психологически ориентированные философские концепции, из которых он берет представления о «сознании», «душевной жизни», «бессознательном» и др.

Итак, основными для Фреда являются две ценностные ориентации: *психотерапевта* (стремящегося обосновать свои методы лечения с помощью научных знаний и представлений) и *ученого-психолога* (использующего при построении онтологических картин и знаний отношения и схемы, полученные в ходе лечения). Вероятно, от Брейера Фрейд заимствует еще одну ценностную ориентацию — *искусствоведческую* (идея катарсиса, склонность к анализу шуток, каламбуров, описок).

На первом этапе своего творчества, в период совместной работы с Брейером, З.Фрейд в основном действует как терапевт, т.е. пробует различные методы лечения, наблюдает за поведением пациентов, пытается понять причины болезни. Его деятельность представляет собой своего рода искусство (в античном понимании): он ищет и открывает эффективные приемы лечения. Но при этом Фрейд получает знания и онтологические представления, позволяющие ему понять и оправдать открытые им совместно с Брейером способы и приемы лечения (они сводились к гипнозу и провоцированию больного в этом состоянии на осознание своих травматических переживаний). В ходе подобных поисков Фрейд фиксирует связь болезненных состояний пациента с его высказываниями в состоянии гипноза и видит, что если эти высказывания вызвать, то наступает частичное или полное излечение больного. Однако гипноз рассматривается Фрейдом как «капризное и мистическое средство» (см.: 87), поэтому он пытается найти другие способы провоцирования пациента на осознание своих переживаний. Он обращает внимание на утверждение Бернхейма, что существует определенная остаточная связь между гипнотическим и бодрствующим состояниями, и ищет приемы, позволяющие обнаруживать у пациетов в бодрствующем состоянии «ключевые высказывания», свидетельствующие о психотравме. Случай наталкивает его на метод «свободных ассоциаций». Фрейд начал требовать, чтобы пациенты в ответ на какое-либо слово свободно продуцировали любые другие слова, приходящие им в голову, «какими бы странными эти ассоциации им ни казались» (101, с. 227). В этот же период Фрейд описывает феномен «сопротивления», т.е. нежелания пациентов вспоминать или осознавать сцены и конфликты, приведшие к психической травме.

С точки зрения естественнонаучных представлений все эти моменты осознаются Фрейдом следующим образом. Вместе с Брейером он приходит к идее о «подавленных», «защемленных», «противоположных» аффектах. Если аффект не находит нормального, естественного выхода (не может быть реализован), происходит его задержка, ведущая к «источникам постоянного возбуждения» или «перемещению в необычные телесные иннервации» (соматические поражения). Подобные состояния психики, когда нарушаются условия нормального выхода аффектов и происходит их задержка, защемление, Фрейд называет «гипноидными» состояниями души, поскольку человек ничего не знает об истинных источниках защемления и травмы. Осознание больным собственных травматических переживаний (катарсис) рассматривается в данном случае как сила, высвобождающая «подавленные», «защемленные» аффекты (87).

Представления и знания, которые здесь формулирует Фрейд, формировались под действием, по меньшей мере, двух факторов: реализации физикалистских ценностей и философско-психологических установок. В физикалистской онтологии центральной выступила идея «взаимодействия»: полагались два самостоятельных объекта (два «аффекта», «переживания», две «душевные группировки») и силы взаимодействия, действующие между ними («сопротивление», «оттеснение»). В философско-психологической онтологии каждый из этих объектов (душевных группировок) трактовался как вторая и третья самостоятельные «личности» в человеке; соответственно, силы взаимодействия переосмыслялись как «конфликт» двух личностей, «забывание», сопротивление одной из них. «Благодаря изучению гипнотических явлений, — пишет Фрейд, — мы привыкли к тому пониманию, которое сначала казалось нам крайне чуждым, а именно, что в одном и том же индивидууме возможно несколько душевных группировок, которые могут существовать в одном индивидууме довольно независимо друг от друга, могут ничего не знать друг о друге и которые, изменяя сознание, отрываются одна от другой. Если при таком расщеплении личности сознание постоянно присуще одной из личностей, то эту последнюю называют сознательным душевным состоянием, а отделенную от нее личность — бессознательным... мы имеем прекрасный пример того влияния, которое сознательное состояние может испытать со стороны бессознательного» (87, т.2, с.17).

Это высказывание Фрейда — удивительный образец мышления: здесь «склеиваются», эклектически переплетаются физикалистская и психологическая точки зрения. С одной стороны, душевные группировки (личности) понимаются вполне физикалистски (они отрываются самопроизвольно или под действием сил друг от друга), с другой — эти личности действуют как самостоятельные субъекты (ничего не знают друг о друге, «говорят одна другой», «запрещают»,

«обманывают» одна другую). Кроме того, все эти душевные группировки (личности) действуют в поле сознания («изменяя» его). Но не будем забывать еще об одной группе ценностей — герменевтической, под влиянием которой складывались данные объектные представления и знания. Уже на этом этапе душевные группировки, или личности, пациента понимаются Фрейдом как способные к «высказыванию», несущие определенный смысл, содержание, которые и пытается понять психотерапевт.

В целом знания и объектные представления, полученные Фрейдом на первом этапе, можно назвать ***«психотехническими»***: они были добыты в результате объективации и схематизации психотерапевтических процедур, нащупанных Фрейдом при общении со своими пациентами; подобные психотехнические схемы и знания позволяли осмыслить и объяснить как проявления психической деятельности больного, так и то, почему помогает гипноз или метод «свободных ассоциаций». Хотя «строительный материал» и «конструкции» брались Фрейдом из научных онтологий (метаязыков физики, биологии, психологии), «план сборки» подобных психотехнических схем и сами отношения (эмпирические знания) были получены в ходе объективации и схематизации психотерапевтической практики. Важно, что она включала в себя не только эмпирически наблюдаемые отношения (феномен сопротивления, связь гипноза или метода «свободных ассоциаций» с изменением состояния пациента и т.д.), но и различные высказывания пациента, которые нужно было понять психотерапевту. С другой стороны, психотехнические схемы и знания были получены не только при обработке отношений, наблюдаемых в психотерапевтической практике, но и априорно, исходя из физикалистской и психологической онтологии.

На втором этапе Фрейд, опираясь на психотехнические схемы и знания, строит известную схему психики, содержащую три инстанции (сознательную, предсознательную и бессознательную). Эта схема уже несомненно является идеальным объектом (т.е. ***«онтологической схемой»***): она оторвана от эмпирического материала и отнесена к особой действительности — психике человека как таковой. И элементы (инстанции) психики, и их связи (конфликт сознательного и бессознательного, отношение вытеснения, а также выход вытесненных структур в сознание) являются конструктивными. Хотя в них отображены, описаны особенности психотехнических схем и знаний, полученных на первом этапе, тем не менее схема инстанций психики именно сконструирована, построена как механизм (сравни с механизмом взаимодействия падающего тела и среды в работах Галилея) и, что существенно, отнесена к особой действительности. Природа такой действительности не проста: это природа биологических и психических сил и закономерностей (сексуальная природа бессознательного, сознание и т.д.), природа культуры (конфликт че-

ловека и общества, цензура сознания над бессознательным с помощью предсознательной инстанции), природа, напоминающая физическую (энергетическая основа сексуальных сил, взаимодействие сознательного и бессознательного, силы вытеснения, движение бессознательных структур). Почему же Фрейд не удовлетворился психотехническими схемами и знаниями?

Во-первых, он пытался определить характер «защемленных» аффектов («оторвавшихся» душевных группировок), с тем чтобы знать, на какие признаки поведения пациента или его высказывания нужно ориентироваться психотерапевту для постановки правильного диагноза и дальнейшего лечения. Во-вторых, Фрейд стремился создать объяснение всех наблюдаемых им явлений по естественнонаучному образцу: построить идеальный объект, полностью имитировать на нем функционирование и поведение объекта (т.е. задать механизм), объяснить согласно логике построенного механизма все явления, наблюдаемые в психотерапевтической практике (они были выражены в психотехнических знаниях и схемах). Судя по всему, центральной идеей, положенной Фрейдом в основание подобного механизма (идеального объекта), послужило представление о взаимодействующих в человеке самостоятельных личностях (душевных группировках), которые в новой схеме превращаются в инстанции психики. Второе соображение о характере этого механизма было получено из скрещивания идеи катарсиса и факта сопротивления. Фрейд приходит к мысли, что если определенное переживание (душевная группировка) не проработано (не отреагировано), поскольку противоречит культурным нормам сознания, оно уходит из сознания, забывается и одновременно мешает текущей психической активности. Чтобы устранить эту помеху (снять психическую травму), *необходимо в какой-либо форме такое переживание пережить, провести через сознание.* Представления о конфликте культуры и общества, одной личности в человеке с другой были отчасти конструктивными, отчасти эмпирическими. Совмещая и объективируя все эти представления и идеи, Фрейд вводит понятия бессознательного и цензуры (ее обеспечивала предсознательная инстанция), а также идею вытеснения.

Что такое на этом этапе построения идеального объекта — «бессознательное»? С одной стороны, область психики, где действует «защемленная» (вытесненная) личность; с другой — сама эта личность (душевная группировка), мешающая другой личности (она отождествляется с обычным сознанием) и стремящаяся к ней, поскольку только так она может реализовать себя. Трактовка инстанций психики не только как составляющих, подсистем и особых сил (стремление к реализации, запрет, вытеснение), но и как самостоятельных личностей позволяла Фрейду рассматривать соответствующие содержания инстанций в качестве особых высказываний, текстов. В этом плане

все психические феномены получали в теоретической конструкции Фрейда двоякую трактовку: *как особые силы и сущности (желания, влечения) и как мысли, высказывания, которые нужно было адекватно понять и расшифровать.* Последний момент определялся действием цензуры: Фрейд предполагал, что бессознательное как личность, чтобы реализовать себя, вынуждено хитрить, маскировать свои истинные мысли и желания. Поэтому, прорываясь в сознание (когда действие цензуры ослабевает), бессознательное реализует себя, так сказать, в форме инобытия: оно высказывается на эзоповском языке; в плане же феноменальном предстает в сознании как другое, не похожее на себя явление. Следовательно, возникает задача анализа сознания с целью преодоления маскировки, расшифровки и толкования образов и высказываний, с тем чтобы понять, какие же бессознательные структуры стремятся к реализации. «Ближайшие скрытые мысли, — пишет Фрейд, — обнаруживаемые путем анализа, поражают нас своей необычной внешностью: они являются нам не в трезвых словесных формах, которыми наше мышление обыкновенно пользуется, а, скорее, посредством сравнений и метафор» (86, с. 35). Однако такая постановка вопроса является уже сугубо гуманитарной: она предполагает коммуникацию исследователя с исследуемым объектом, необходимость понять этот объект, возможность внесения в изучаемый объект собственного понимания и рефлексии и т.п. Так Фрейд вносит в изучаемый им объект (психику человека) свое собственное ценностное понимание конфликтных отношений между культурой и человеком. Переводя его в строение изучаемого объекта, Фрейд приписывает конфликтные отношения взаимодействию сознания с бессознательным (отношение вытеснения), а также предсознательной инстанции с бессознательным (отношение цензуры). И опять же конфликт между инстанциями психики трактуется Фрейдом двояко: как взаимодействие особых психических сил и как высказывания одних инстанций о других. Например, Фрейд говорит, что психике присущ «элемент демонизма», в соответствии с которым отношение между бессознательной и сознательной инстанциями таково, «будто одно лицо, находящееся в зависимости от другого, желает сказать то, что последнему неприятно слушать» (86, с. 57).

Нужно отметить еще один важный момент: на начальном этапе конструирования идеального объекта природа бессознательного четко не задавалась — бессознательными могли быть любые вытесненные желания и влечения. Поэтому их определение и расшифровка зависели прежде всего от искусства психотерапевта. Приходилось перебирать и анализировать большое число случаев из жизни пациента, прежде чем психотерапевту удавалось нащупать ситуацию, вызвавшую психическое нарушение. При этом врач так и не был до конца уверен, что найденное им «звено» как раз то, которое позво-

лит вытянуть всю цепь последовавших у пациента нарушений в деятельности психики и организма.

Построив модель психики (в виде трех инстанций), т.е. идеальный объект, Фрейд дальше действует строго в соответствии с естественнонаучной парадигмой. Он сводит к этому идеальному объекту все новые случаи, которые можно было к нему свести: феномены сновидения, остроумия, описок, обмолвок, художественного творчества и т.д. (см.: 87; 101). Например, сновидения, по Фрейду, — это проход в сознание, когда во сне действие цензуры ослабевает, вытесненных в состоянии бодрствования и замаскированных бессознательных желаний и влечений. «Большая часть работы сна заключается в создании подобных — часто очень остроумных, но часто также и натянутых промежуточных (символически замаскированных) мыслей; последние, исходя из общей картины сновидений, простираются до скрытых в сновидении мыслей, которые бывают различны по форме и содержанию и выплывают лишь при анализе сновидений» (86, с.25). По Фрейду, центральная задача психологии сновидений — проникнуть в скрытые, замаскированные мысли, символически и метафорически выраженные в сновидениях. Для этого он, с одной стороны, описывает феноменологию сновидений («сгущение» образов в период сновидений, «переоценка психических ценностей», «конструирование ситуаций» и т.д., см.: 86); с другой стороны, соотносит эти феномены сновидений с различными случаями вытесненных бессознательных желаний и влечений. При этом Фрейду удается несколько сузить поле поисков вытесненных бессознательных структур (т. е. отчасти нормировать искусство интерпретации), поскольку он находит ряд принципов, регулирующих процесс символизации и метафоризации. Например, символизация и метафоризация, по Фрейду, могут определяться: «изменением логики» (обычно на «логику сновидений», «логику юмора» и т. д.), «сменой двух-трех разных образов одним» и т.д. Но однозначно сузить поле поисков за счет этих принципов все же не удается, тем не менее Фрейд к этому стремится, поскольку ориентируется на физикалистский идеал науки. Он предпринимает следующий кардинальный шаг: превращает свою теоретическую конструкцию в настоящий механизм. Чтобы снять многозначность и неопределенность в поиске бессознательных структур (вытесненных желаний, влечений), Фрейд приписывает этим структурам строго определенное значение, а именно трактует их как сексуальные влечения (инстинкты). Выбор сексуальности как значения бессознательного был отчасти случайным (подсказка Шарко), отчасти же действительно давал решение проблем, стоящих перед Фрейдом. Во-первых, сексуальность легко интерпретировалась энергетически, тем самым идеальный объект (психика) находил свое место в природе, понимаемой физикалистски. Во-вторых, этот же объект можно было интерпретировать в ценностном и культурном планах (в качестве влечений, входящих в конфликт с нормами культу-

ры), т.е. отнести к природе, понимаемой уже как культура. В-третьих, Фрейд получал четкое правило дешифровки (интерпретации) интересующих его феноменов сознания: истерии, сновидений, описок, юмора и т.д. Они теперь должны были сводиться к сексуальным влечениям, вытесненным в бессознательное.

Если бы Фрейд действительно был физиком, а не гуманитарным ученым, то следующим шагом в его деятельности была бы постановка эксперимента, позволяющего установить соответствие слоя идеальных объектов со слоем реальных объектов. Но в области гуманитарного познания подобное соответствие устанавливается не в эксперименте, а сразу в исходном пункте изучения за счет ценностного отношения к самой практике. Фрейд с самого начала исходит из представления о конфликте между человеком и обществом и частично — между врачом и пациентом (феномен сопротивления); он создает такие интерпретации феноменов сознания пациента и ведет осознание им своих проблем по такому пути, что все это полностью отвечает представлениям Фрейда об устройстве психики. Получается, что теоретические представления поддерживают и направляют практику, а практика — теоретические представления. Однако понятно, что если меняется исходное ценностное отношение к объекту изучения (человеку, психике), как, например, у К.Роджерса, исходящего не из конфликта человека с обществом, а из противоположной идеи (эмпатии), то меняются и практика психотерапевта, и теоретические представления данного объекта. Следовательно, в гуманитарной науке истина вполне соотносима с характером области употребления гуманитарных знаний (практикой), исходным ценностным отношением исследователя, а также типом идеального объекта (слоя).

Заметим, кстати, что дальнейшее развитие учения Фрейда вполне укладывается в рамки как естественнонаучного, так и гуманитарного познания. Распространение построенного Фрейдом идеального объекта (модели психики) на новые случаи, в частности «военные» неврозы и явления культуры, заставило его, во-первых, видоизменить методы лечения больных и отчасти свои ценностные установки; во-вторых, все-таки расширить виды бессознательных влечений (к половому инстинкту Фрейд добавляет сначала инстинкт самосохранения, а затем инстинкт разрушения); в-третьих, пересмотреть и развить исходную модель психики (см. подробнее: 101), в-четвертых, ввести теоретическую процедуру, позволяющую в явном виде связывать одни идеальные объекты с другими. Так, Фрейд намечает рассуждение, напоминающее философскую дедукцию (получение на основе одних знаний в специальном выведении других). В данном рассуждении из сексуального начала и различных отклонений в психическом развитии выводятся психические травмы, способности и склонности к художественному или научному творчеству, другие особенности лично-

сти человека. При этом эволюция теоретических представлений Фрейда определялась не только необходимостью объяснить новые феномены сознания и случаи, но и внесением в изучаемый объект новых характеристик, отвечающих новым ценностным отношениям исследователя (гуманитарный аспект), а также совершенствованием теоретических представлений о психике в направлении задания более строгого механизма (физикалистский аспект). Так, Фрейд приписывает психике более развитую способность к рефлексии, с одной стороны, с другой — к удовольствию (ценностный аспект). Механизм психики задается им за счет ограничений и разграничений функций подсистем психики («ид» — иррациональные, бессознательные инстинкты, подчиняющиеся принципу удовольствия; «эго» (я) — служит требованиям «ид», но следует принципу реальности; «супер-эго» — носитель моральных стандартов, выполняет функцию цензуры и критики), а также за счет введения специальных «защитных механизмов» — вытеснения, регрессии, сублимации и других (см.: 101).

Анализ приведенного здесь материала позволяет сделать несколько важных выводов. Если, например, в литературоведении или музыковедении эмпирические знания и схемы получаются при объективации средств интерпретации текстов и анализе этих текстов, то в психологии (во всяком случае, для рассмотренного типа теорий) подобные знания и схемы складываются при построении психотехнических схем и знаний, с одной стороны, и анализе их как особых текстов — с другой. В других гуманитарных науках, вероятно, встречаются и другие способы. Однако можно предположить, что во всех случаях эмпирические знания и схемы гуманитарной науки получаются при анализе и интерпретации текстов и объективации средств, используемых в той или иной практике (области употребления гуманитарных знаний), причем тексты и средства связаны между собой, они фиксируют разные стороны изучаемого объекта.

Другой вывод касается ценностных установок в естественной и гуманитарной науках. Эти установки могут быть достаточно сложными: определять особенности изучаемого объекта (отношение к нему), ориентировать исследователя на определенный образ науки (например, естественнонаучный), ориентировать его на понимание (интерпретацию проявлений объекта). Нужно подчеркнуть, что последнее требование является обязательным для гуманитарного познания, поскольку отчасти задает его специфику. Но есть и другой специфичный признак. Эксперимент в гуманитарной науке, вероятно, играет другую роль, чем в естественной. Соответствие теоретического слоя реальным объектам здесь достигается не за счет эксперимента, а за счет особой организации самой практики (она строится на основе теоретических схем, которые используются не в собственной

функции, т.е. не как идеальные объекты, а как схемы представления объектов практики и средства интерпретации).

Третий вывод относится собственно к семиотике. Если обобщить данный материал, то можно предположить следующую закономерность, во всяком случае, для данного типа наук: **первоначально складываются психотехнические схемы, обеспечивающие разворачивание и функционирование соответствующей практики, затем на их основе формируются онтологические схемы, фиксирующие идеальные объекты науки, а контекст, в котором складываются оба эти типа схем, образуют сразу два семиотических организма — практика определенного типа и научное познание.**

Выше, в первой главе я отмечал, что семиотические образования развиваются по-разному в зависимости от того, как складывается практика, направленная на формирование объекта, соответствующего данным семиотическим образованиям. Как известно, психоанализ является именно такой практикой, причем здесь в ряде областей сложились, так сказать, весьма сильные, иногда даже агрессивные, способы формирования объекта. Чтобы не быть голословным и одновременно продемонстрировать один из способов подобного формирования, я рассмотрю один пример.

Воздействие на психику клиента в «школе телесной терапии»

Приведем сначала основные положения сторонников телесной терапии (в теоретическом плане эта психологическая школа опирается на идеи психоанализа и телесно ориентированную психотехнику). Согласно их мнению, «даже если вы намеренно и сознательно не боретесь со стрессовой ситуацией, на нее тем не менее автоматически отреагирует ваше тело. Переживания отражаются в том, как люди двигаются, дышат, управляют своими мышцами, а также в болезнях, которыми они страдают. Более того, пептические язвы, высокое кровяное давление и другие соматические недуги, по крайней мере частично, обусловлены длительным стрессом... Телесные терапевты утверждают, что свободно текущая естественная жизненная энергия (для ее обозначения В.Райх придумал термин «оргонная энергия») является основой функционирования здоровой личности. Эта энергия, накапливаемая в результате потребления пищи, жидкости и кислорода, непрерывно течет по телу здорового человека. Избыток энергии, согласно Райху, рассматривается как сексуальное напряжение, для снятия которого необходим телесный оргазм. Невротичные индивидуумы направляют энергию на поддержание мышечного напряжения и этим подавляют свою сексуальность... Райх... утверждал, что защитное поведение, которое именовал «броней характера», вы-

ражается в напряжении мышц, называемом «телесной броней», и стесненном дыхании; подавляемая механизмами защиты жизненная энергия может быть терапевтически высвобождена путем прямого манипулирования напряженной областью. Им были созданы методики для уменьшения хронического напряжения в каждой группе мышц, которые в ответ на физические воздействия высвобождали камуфлированные ими чувства» (73, с. 208, 210, 211).

Опыт психологической помощи ученика Райха Паракоса записан на видео-кассету. Интересна сама обстановка, в которой происходила эта помощь. Джон Паракос со своими помощниками пришел в спортивный зал одной из московских школ. Прямо на полу зала расположились участники семинара, человек 30-40, в основном молодые психологи. Сначала в течение примерно часа Паракос с помощью переводчика рассказывал об основных принципах своей концепции. Его переводчик время от времени шутил, например, говоря, что сейчас «Джон будет делать чудеса», а тех, кто будет вести себя как-то не так, «Джон превратит в лягушку». Сразу же установилась теплая, доверительная атмосфера; Паракос прекрасно владел аудиторией, демонстрируя обаяние, непринужденность, уверенность большого мастера. Его теория была одновременно проста и богата культурными ассоциациями.

По мнению Паракоса, в человеке нужно различать дух — вершину пирамиды его психики, эмоции, ум и тело. 95% нашего мозга, сказал Паракос, поражено страхом. Страх возникает в ответ на социальные требования и подавление. Чтобы ему противостоять, человек вынужден скрывать свои истинные чувства, надевать маску, «изображающую противоположные». Он приходит к мысли, что откровенность опасна, «лучше быть все время сердитым и злым». Защищая себя, человек уничтожает любовь. Скрывая свои настоящие переживания (страх, любовь, желания), он одевается в броню телесных зажимов. Наиболее характерные места зажимов — это шея, спина, поясница, бедра. С точки зрения Джона Паракоса, человек подобно скульптору может лепить себя, для этого он должен обратиться к своему сердцу, но и к сознанию, опереться на свой дух и любовь. Содержание и направление работы в телесной терапии носят двоякий характер: с одной стороны, это осознание своего детства и страхов, осознание взаимоотношений с родителями, которые подавляли естественные желания и чувства ребенка, с другой — собственно телесные манипуляции: специальные упражнения, особое дыхание, речевые акты, направленные на снятие зажимов и высвобождение эмоций.

Затем Паракос вызвал из числа слушателей молодую женщину, чтобы продемонстрировать на ней свой подход. Женщина была одета в открытый купальный костюм, хотя все остальные участники семинара были одеты в обычные платья и костюмы. Паракос взял

женщину одной рукой за запястье и в течение всей работы почти не отпускал ее руки. Другой рукой он то полуобнимал ее, то похлопывал по спине и бедрам, то слегка массировал ей плечи и шею. При этом он говорил такие вещи: «Ваша грудь подсказывает, что о вас мало заботились в детстве», «Вот здесь в бедрах видна лишняя энергия», «У Вас есть тенденция жаловаться на все», «Вам хочется быть хорошей девочкой». Или спрашивал ее: «Вы чего-нибудь боитесь?», «Вас били в детстве?», «Кто, мать?», «А как вы убежали от родителей?», «Вы чувствуете себя счастливой?» В ответ женщина отвечала, что в общем-то она, наверное, счастлива (в этом месте Паракос недоверчиво рассмеялся, как бы говоря: но мы-то с вами знаем, что это не так, хотя я Вас понимаю — нужно делать вид, что Вы счастливы), что ее почти не били, били очень редко, что она не убегала от родителей, а вышла замуж и уехала с мужем.

Паракос, не отнимая своей руки от запястья молодой женщины и массируя ей плечи, сказал, что она чего-то очень хочет. «Да, — сказала молодая женщина, — я чего-то хочу, чего-то другого, но не могу это получить». Паракос подвел ее к матам, лежащим на полу в спортивном зале, со словами: «Я чувствую Вас, у Вас замечательная душа, Вы хотите найти истину, это так прекрасно, но Ваше тело не подчиняется Вам, попробуйте найти то, что Вы ищите, через свое тело».

Потом он помог женщине лечь на маты и попросил ее, согнув колени, одновременно ударять ногами и руками по матам. Ассистенты Паракоса помогали женщине делать нужные движения, когда она забывала ударять по матам ногами и руками одновременно. Сам Паракос массировал ей живот и плечи, синхронизируя свои движения с движениями самой женщины. При этом он говорил ей: «Бейте свою мать. Ваши проблемы как-то связаны со злостью в отношении матери? Что Вы ощущаете по отношению к матери?» Женщина ответила: «У меня всегда был внутренний протест. Я чувствовала стену» «Давайте, — сказал Паракос, — сломаем эту стену. Кричите громко — нет, нет... Громче! Еще громче! (обращаясь к зрителям) Помогите ей».

В такт крикам молодой женщины все сидящие стали кричать, помогая: «Нет, нет, нет...» После 5-7 минут Паракос поднял молодую женщину (она устала и была сильно возбуждена) и продолжил с ней беседу: «Ваша улыбка говорит: я хорошая девочка. Вы ненавидите свою мать?» «Нет, -ответила женщина, — я ее жалею» «Выбросьте это из головы, — категорически сказал ей Паракос, — Вспомните себя в детстве. Вас бьют, Вам так грустно».

Паракос снова положил ее на маты и приказал ударять ногами и руками по матам, громко крича: «Ну почему? Ну почему?» Одновременно он активно массировал ей живот и грудь. Женщина стала старательно выкрикивать: «Ну почему? Ну почему? Ну почему я такая добрая? Почему я должна защищать сына? Почему я так боюсь? Ну

почему? Ну почему?» Ее возбуждение росло и вдруг... бурная истерика со слезами.

Паракос крепко обнял ее и стал успокаивать, похлопывая и поглаживая ее. Постепенно напряжение спадало, истерика сошла на нет, женщина успокоилась, чувствуя огромное облегчение и освобождение. Позднее она скажет Паракосу: «Вы как Бог» (63).

Прокомментируем теперь это действо. Для всех присутствующих — психологов, зрителей, молодой женщины, работа Паракоса — это образец творчества большого мастера. Паракос помог женщине осознать ее конфликт с матерью, а также с мужем (эту часть работы Паракоса мы опустили), помог ей высвободить детские страхи и отрицательные переживания. Присутствующие были уверены, что в результате молодая женщина будет чувствовать себя значительно лучше и действовать в жизни эффективнее.

Теперь мои впечатления. Они совершенно другие. Прежде всего я увидел вполне благополучную по российским стандартам женщину: у нее есть мать, муж, ребенок, интересная профессия (она, если не ошибаюсь, начинающий психолог). Женщина, не задумываясь, осознает себя достаточно счастливой (я не считаю, как Паракос, что она неадекватно оценивает свою жизнь и ощущения). Даже с матерью у нее нормальные отношения. Конечно, какие-то проблемы есть — а у кого нет проблем с родителями — но проблемы вполне обычные. Что же я увидел в конце сеанса? Женщина пришла к твердому убеждению, что у нее конфликт с матерью и мужем, который мешает ей жить и быть счастливой. Она почти обожествила Паракоса и одновременно утвердилась в предельной эффективности телесной терапии. По сути, на моих глазах Паракос всего за два часа искусно вырастил в женщине глубокий конфликт к самым близким для нее людям. Каким образом? Надо признать, с помощью богатой техники и глубокого опыта.

Сначала Паракос погружает свою клиентку в трудную, фрустрирующую ситуацию. Он ставит ее полуобнаженной перед большой аудиторией, фамильярно берет ее за руку, делает замечания по поводу ее фигуры, похлопывает и полуобнимает ее. И все это под внимательными взорами 30-40 нормально одетых мужчин и женщин.

Конечно, можно возразить: женщина сама идет на эти условия, понимая, что участвует в психотерапевтической процедуре. Безусловно, сама и понимая, но и обычные чувства (стыда, приличия, дистанции) от такого понимания у нее никуда не исчезают. Далее, Паракос укладывает ее перед собой на маты, над ней стоят его ассистенты, она вынуждена, лежа перед мужчинами и незнакомыми людьми, делать какие-то странные движения, все видят ее истерику, видят, как Паракос обнимает ее и успокаивает, вполне по-матерински или как муж, или как отец. Но ведь он и не мать, и не муж, и не отец, а совершенно незнакомый, чужой мужчина. В такой ситуации молодая женщина не

может не быть фрустрированной, у нее быстро складывается конфликт с... Паракосом и аудиторией. Однако осознает она его совершенно неадекватно: как конфликт с матерью и мужем. И вот почему.

Паракос искусно подталкивает ее к принятию тезиса о конфликте, он так интерпретирует ее часто неопределенные высказывания, что они начинают ей казаться знаками, указывающими на конфликт. Более того, он требует, чтобы молодая женщина не просто ударяла по матам ногами и руками, но и представляла при этом, что бьет свою мать. А в чем смысл выкрикиваний — нет, нет, нет, ну почему, ну почему!? Эти крики индуцируют обиду, а обида тотчас же направляется Паракосом в русло конфликта. К тому же его клиентка совершенно не в состоянии ничего осознать: она настроена на психологическую помощь, ей представили Паракоса как замечательного мастера, ей приходится делать трудную работу, она переживает необычность всей ситуации, переживает набирающий силу конфликт и свою фрустрацию.

Наконец, нельзя недооценивать и возможности телесной терапии. С одной стороны, женщина делает сложные непривычные для нее физические упражнения. С другой — Паракос массирует ей живот и грудь, очевидно, вызывая ритмическое глубокое дыхание, а оно, как известно, ведет к измененным состояниям сознания и облегчает суггестию. С третьей стороны, Паракос и аудитория внушают ей определенные состояния и переживания. Истерика была кульминацией этого сложного процесса воздействия. Противоречивые чувства молодой женщины, которые она не была в состоянии разрешить и интегрировать, вызвали эмоциональный взрыв. На волне этого взрыва и действий по его гашению, которые Паракос использует для усиления своего влияния, происходит окончательное закрепление в сознании молодой женщины представления о конфликте. Она уже прямотаки чувствует обиду к матери и мужу, считает, что ее истерика вызвана этой обидой. Ей кажется, что Паракос не только раскрыл ей глаза на истинное положение дел, но и помог освободиться от сковывающих ее неотреагированных чувств и переживаний.

Так выглядит вся ситуация с точки зрения автора. Если соглашаться с этой интерпретацией, то нужно признать следующее: в данном случае мы имеем дело не с психологической помощью, а с совершенно другим явлением. Паракос под видом психологической помощи, *правда, не осознавая этого*, разрушает психику своего клиента. А как еще можно квалифицировать его действия по выращиванию в человеке конфликта? Как искреннее заблуждение, как неконтролируемое изменение чужой психики, как распространение психологических идей и теорий телесной терапии? Мы ведь не знаем, какой конфликт вырастил Паракос у своей клиентки? Может быть, у молодой женщины после этого сеанса испортятся отноше-

ния с матерью и мужем, она перестанет им доверять и на самом деле станет несчастной. Ну а дальше возможно и более трагическое продолжение: преждевременная смерть матери, развод с мужем, одиночество и т.п. И опять же, согласен, что все дело в интерпретации. Но я хотя бы отдаю себе отчет в этом, а Паракос и многие психологи — нет. Далее можно возразить, что авторская интерпретация не лучше, чем интерпретация психологов или Паракоса, кроме того, она сама опирается на другие, например философские, интерпретации, а те, в свою очередь, еще на какие-то интерпретации и т.д., вплоть до бесконечности.

Обсуждая этот вопрос, Мишель Фуко пишет: «Эта принципиальная незавершенность интерпретации связана, как мне кажется, еще с двумя фундаментальными принципами... Первый из них: если интерпретация никогда не может завершиться, то просто потому, что не существует никакого «интерпретируемого». Не существует ничего абсолютно первичного, что подлежало бы интерпретации, так как все, в сущности, уже есть интерпретация, любой знак по своей природе есть не вещь, предлагающая себя для интерпретации, а интерпретация других знаков... Фрейд также интерпретирует не знаки, а интерпретации. Что обнаруживает Фрейд за симптомами? Не «травматизмы», как принято считать, а фантазмы, несущие нагрузку тревожности, т.е. такое ядро, которое по самой своей сущности уже есть интерпретация... Поэтому Фрейд мог интерпретировать то, что пациенты предъявляли ему как симптомы, лишь в языке самих пациентов. Его интерпретация есть интерпретация некоторой интерпретации, причем в ее собственных терминах. Известно, например, что Фрейд изобрел термин «сверх-Я» (surmoi) после того, как одна из его пациенток сказала ему: «Я чувствую, что на мне (sur moi) — собака»... Интерпретируется не то, что есть в означаемом, но, по сути дела, следующее: кто именно осуществил интерпретацию. Основное в интерпретации — сам интерпретатор, и, может быть, именно этот смысл Ницше придавал слову «психология»» (88, с. 52, 53).

Слабость интерпретации Паракоса в том, что, во-первых, Паракос не понимает, не осознает, что именно он делает, во-вторых, выдает свою неотрефлексированную интерпретацию (теорию) за саму реальность. С семиотической же точки зрения рассмотренный здесь материал демонстрирует крайний вариант формирования под семиотические схемы соответствующего им объекта. В конце сеанса пациентка Паракоса включила в свое сознание такие схемы, которые полностью отвечали концепции телесной терапии. Если она в своем дальнейшем поведении начнет на них ориентироваться, что, впрочем, не очевидно, то представления телесной терапии будут достаточно строго выражать соответствующие структуры ее психики, т.е. могут быть рассмотрены как модель ее психики.

§ 4. Схемы и знания эзотерической практики

Платон, размышляя о природе поэзии, вспоминает народное представление о том, что поэты творят как бы в исступлении потому, что в них вселяются музы. Когда читаешь произведение эзотерика, кажется, что в него тоже кто-то вселяется, и приходит мысль о сходстве переживаний в искусстве, в состоянии безумия и в эзотерическом мире. Известный индусский эзотерик Рамакришна, служа жрецам храма, посвященного богине, божественной Матери Кали, вспоминает о том, как он первый раз (в 20 лет) пережил эзотерический опыт:

«Как-то раз я чувствовал себя во власти невыносимой тоски. Мне казалось, что кто-то выжимает мое сердце, как мокрую салфетку... Муки терзали меня. При мысли, что я так и не удостоюсь благодати божественного видения, страшное неистовство овладело мной. Я думал, если так должно быть, довольно с меня этой жизни. В святилище Кали висел большой меч. Мой взгляд упал на него, и мой мозг пронизала молния. «Вот. Он поможет мне положить конец. Я бросился, схватил его, как безумный... И вдруг... Комната со всеми дверьми и окнами, храм — все исчезло. Мне показалось, что больше ничего нет. Передо мной простирался океан духа, безбрежный, ослепительный. Куда бы я ни обращал взор, насколько хватало зрения, я видел вздымавшиеся огромные волны этого сияющего океана. Они яростно устремлялись на меня, с ужасающим шумом, точно готовились меня поглотить. В одно мгновение они подступили, обрушились, захватили меня. Увлекаемый ими, я задыхался. Я потерял сознание (в тексте буквально «Я потерял все свое естественное сознание») и упал... Как прошел этот день и следующий — я не имею никакого представления. Внутри меня переливался океан несказанной радости. И до самой глубины моего существа я чувствовал присутствие Божественной Матери» (72, с.16).

Читая Рамакришну или другого замечательного индийского эзотерика Шри Ауробиндо Гхош, можно легко заразиться необычными переживаниями, но трудно понять особенности эзотерического сознания. Что же такое эзотерический человек и эзотерическая практика?

Во-первых, — это человек, критически относящийся к основным ценностям своей культуры (отрицающий эту культуру). «Наш мир, которым для слишком многих исчерпывается реальность, — писал Бердяев, — мне представляется производным. Он далек от Бога. Бог в центре. Все далекое от Бога провинциально. Жизнь делается плоской, маленькой, если нет Бога и высшего мира. В таком мире, лишенном измерения глубины, нет и настоящей трагедии, и это, вероятно, пленяет многих» (12, с.156). Поэтому уже не удивляет, когда Н.Бердяев оценивает этот мир значительно ниже, чем тот. «В этом мире необходимости, разобщенности и порабощенности, — пишет

он, — в этом падшем мире, не освободившемся от власти рока, царствует не Бог, а князь мира сего» (12, с.293).

Во-вторых, эзотерик — человек, верящий в существование иных (духовных, эзотерических) реальностей. В эзотерическом мире вполне уживаются и обычные люди, и необычные существа. Например, в эзотерическом мире Рудольфа Штейнера на равных правах живут как обычные, духовные люди, так и их чувства и переживания (в виде особых стихий и существ духовного мира), и даже Христос с ангелами. В эзотерических мирах Даниила Андреева помимо людей встречаются довольно экзотические существа: Сатана, имеющий три ужасных облика, «уицраоры» (демоны великодержавной государственности), Антихрист, Планетарный Логос, Соборные души народов, служители ада (черти, «раруги», «игвы»), живые прообразы великих произведений искусства и многое другое (3).

Наконец, эзотерический человек — это человек, понимающий и реализующий свою жизнь как путь, ведущий в эзотерическую реальность (см.: 65; 66).

Эзотерическая практика не сводится к простым размышлениям: это особый образ жизни, судьба, жизненный путь, страстная устремленность к эзотерическому миру как конечной жизненной цели, приверженность к идеальным формам жизни, известный аскетизм, работа над собой, установка на кардинальное изменение себя самого, горение и напряжение души. Но и особая культура жизни, включающая в себя разработку эзотерического учения (или освоение его), психотехническую работу над собой (отказ от желаний, отклоняющих эзотерика от его пути, культивирование эзотерического учения, достижение особых состояний сознания, погружающих эзотерика в эзотерические реальности, и т.д.). Сюда же относятся следование эзотерическому ритуалу и одновременно создание его. Эзотерическая культура жизни предполагает также создание школы и фигуру учителя.

Интересно, что в рамках эзотерической практики созданы своеобразные психологические учения. Конечно, эти знания о человеке отличаются от знаний научной психологии, тем не менее их вполне можно считать психологическими, поскольку они описывают индивидуума и с их помощью можно объяснить основные психические феномены (переживания необычных состояний, которые испытывает эзотерик, восприятие событий эзотерического мира, этапы познания его и т.п.). Приведем один пример. В учении Рудольфа Штейнера указаны следующие психологические представления.

Три этапа эзотерического познания (восхождения к духовному миру). Первый этап — «имагинативное» познание, включающее наряду с другими моментами «концентрацию всей душевной жизни на одном представлении», приводящее человека к невидимому, высшему, духовному миру. Штейнер считает символические представления

наиболее подходящими для имагинативного познания. Он приводит несколько примеров таких представлений, вот один из них. «Представим себе черный крест. Пусть он будет символическим образом для уничтоженного низшего, влечений и страстей. И там, где пересекаются брусья креста, мысленно представим себе семь красных сияющих роз, расположенных в круге. Эти розы пусть будут символическим образом для крови, которая является выражением просветленных, очищенных страстей и влечений. Это символическое представление и нужно вызвать в своей душе... Все другие представления надо попытаться исключить во время этого погружения. Только один описанный символический образ должен в духе как можно живее парить перед душой» (92, с.295 — 297). Второй этап — «инспирация», в которой происходит познание отношений и сущности существ и предметов духовного мира («Мы познаем, — пишет Р.Штейнер, — прежде всего множественность духовных существ и их взаимное превращение»). Третий этап — «интуиция», в процессе которой происходит полное превращение личности, идущей по эзотерическому пути, в духовное существо (см.: 92, с. 36, 302, 341, 345). При этом происходят психическая трансформация и обновление: «отбрасываются» старое тело и Я, старые органы и впечатления, осознаются, формируются и осваиваются новые. Подобно обычному чувственно-физическому миру, поставляющему человеку независимые от него образы и впечатления, духовный мир должен на этой стадии эзотерического восхождения предоставлять человеку независимые духовные впечатления и образы. Первый, кого человек встречает, вступая в духовный мир, — это он сам, и к встрече с этим «двойником», говорит Штейнер, человек должен быть готов во всеоружии своих духовных сил. Позднее в духовном мире человек встречается с «великим стражем», «великим земным прообразом человека» — Христом (92, с. 331, 368 — 371).

К психологическим представлениям можно отнести и известную в восточной мысли последовательность «тел»: «физическое», «эфирное», «астральное» и «Я». После смерти человека физическое тело становится трупом, эфирное тело дает знать о себе во сне, астральное — когда действует сознание, а Я — самосознание. Но кроме «тел» человека Штейнер выстраивает еще два ряда: «душ» и «духов». Он различает душу «ощущающую», душу «рассудочную» или «чувствующую», и душу «сознательную», а также «само-дух», «жизне-дух» и «духо-человека». Что такое, по Штейнеру, душа? Это «Я», как условие жизни человека; соответственно, «Я», как условие действия астрального тела — это душа «сознательная», как условие действия эфирного тела — душа «рассудочная», как условие действия физического тела — душа «ощущающая». Дух же — это реальность «Я», т.е. нечто невидимое трансцендентальное, что скрыто в видимом. Последовательная работа Я над астральным, эфирным и физичес-

ким телами и дает «само-дух», «жизне-дух» и «духо-человека» (в восточной мудрости им соответствуют состояния духа, называемые «Манас», «Будхи» и «Атман») (92, с. 36, 35 — 61).

Нетрудно сообразить, что вся эта довольно сложная теоретическая конструкция психического и телесного устройства человека представлена с целью связать невидимую трансцендентальную сущность и деятельность души человека с видимой, чувственно-физической его плотью (задача, которую на Востоке решали с помощью всего лишь одного представления — «воплощения», а в Старом Завете, на основе идеи «творения» души Богом). Когда душа рассматривается Штейнером в отношении к плоти, она трактуется как ряд «душ», когда, наоборот, плоть рассматривается в отношении к душе, получается другой ряд: минерал (труп), сон («растительное» в человеке), психика («животное» в человеке), сознание («Я»). Если душа рассматривается имманентно, как автономная сущность, то она сводится к духу, работа же духа над плотью и душой дает ряд «духов».

Но зачем Штейнер строит эзотерическую психологию? Ведь каждый адепт эзотерического движения должен сам пройти свой путь, и его опыт уникальный, неповторимый — недаром всех, кто проходит на Востоке путь Будды, считают Буддами. Однако ведь существуют ученики, которые только что встали на тропу эзотерического знания, им хочется помочь, они просят рассказать о трудностях эзотерического пути. Кроме того, чтобы уверенно двигаться самому, преодолевать себя и трудности, необходимо осознание и выражение в речи (словах, символах, знаниях) эзотерического опыта, который ты сам приобретаешь. Такое осознание и символизация нужны также и для того, чтобы соотносить свои действия и усилия с эзотерическим учением (одновременно оно уточняется и строится), чтобы отделять новые формы своей жизни от старых. Следовательно, именно символизация и психологическое осознание (строительство психологического учения и языка) позволяют рождать эзотерический опыт (обнаруживать, выводить его к жизни), а также передавать его другим, не в смысле прямой передачи своего опыта (это невозможно в силу уникальности его природы), а в виде помощи, рассказа о своем опыте другим. Штейнер как психолог дает речь (язык) эзотерическому опыту, выводит его из бессознательного состояния, делает сознательным и осознанным, т.е. собственно человеческим опытом. Другими словами, в рамках эзотерического опыта построение психологического учения неотделимо от самого этого опыта, есть момент его становления, жизнеобнаружения.

Пройдя эзотерический путь, человек настолько перестраивает свою психику и телесность, настолько меняется, что существенно начинает отличаться от всех других людей. Например, для него внешнее и внутреннее совпадают (его внутренние эзотерические переживания и образы оживают в виде впечатлений внешнего мира), у него отсут-

ствуют (оказываются элиминированными) все желания и устремления, не отвечающие эзотерическому учению, он произвольно может входить в пограничные состояния и т.д.

Рудольф Штейнер, отдельные идеи которого мы здесь анализируем, хотя и воодушевлен, но по-немецки сух, интеллектуален, и тем легче проникнуть в его сознание. Штейнер утверждает, что эзотерический путь — это переход человека из обычного мира в мир духовный, из обычного состояния в необычное, духовное. Этот переход, разъясняет Штейнер, есть сложнейший процесс перерождения, трансформации, обновления человеческого существа. Однако при переходе из обычного мира в духовный, говорит Штейнер, человек часто застревает на стадии самореализации своего Я, эго, личности. Мир вокруг такого человека становится простым отражением его личности, ее желаний, ее реальностей, и все это удерживает человека на одном месте, поскольку доставляет ему удовольствие, блаженство. Такую стадию, говорит Штейнер, необходимо преодолеть, нужно добиться независимости духовного мира от души. Лишь при таком условии можно говорить о вхождении в духовный мир, о возникновении новых духовных органов, сил, нового Я.

Особенности духовного мира становятся понятными более ясно, когда Штейнер характеризует ступени эзотерического восхождения. Он пишет:

«...Отдельные ступени высшего познания в духе описанного здесь процесса посвящения могут быть обозначены следующим образом:

1. Изучение духовной науки, при которой человек пользуется сначала способностью суждения, приобретенной в физически-чувственном мире. 2. Достижение имагинативного познания. 3.Чтение сокровенного письма (отвечающее инспирации). 4. Работа над камнем мудрых (отвечающая интуиции). 5. Познание соотношений между микрокосмом и макрокосмом. 6. Слияние с макрокосмом. 7. Блаженство в Боге» (92, с. 384).

Здесь напрашивается одна гипотеза. А именно: ***духовный мир устроен так, чтобы соответствовать высшим реальностям самого Штейнера, его идеалам и учению*** (в данном случае «Тайноведению»). Жизненная, нравственная цель Штейнера — соединение с Богом, и этим заканчивается эзотерическое восхождение; для Штейнера характерно активное, реформаторское отношение к миру, этому соответствует шестая ступень, ему свойственны самопознание и эзотерическая жизнь, — оба эти момента нашли отражение в предложенной им программе. Получается, что духовный, невидимый мир, который Штейнер описывает как объективный, всеобщий для людей, фактически является отражением его духовной (внутренней и внешней) жизни, отражением, которому придан статус всеобщего бытия. Но одновременно духовный мир — это и зеркало культуры, как она пре-

ломляется в сознании и жизни Штейнера, Культуры, как идеальной жизни, соединяющей такие полюса, как Мир, Человек и Бог, восприятие мира и активное отношение к нему, Я (микрокосм) и Мир (макрокосм), обычный земной мир и мир эзотерический.

Есть еще одно свидетельство, подтверждающее нашу мысль о родстве духовного, невидимого мира с внутренним миром самого Штейнера. Описывая особенности и этапы эзотерического восхождения, Штейнер много страниц посвящает обсуждению вопроса о том, какими духовными качествами (нравственными, волевыми, этическими) должен обладать человек, идущий по эзотерическому пути. Такого человека, говорит Штейнер, подстерегают опасности двоякого рода: он может принять иллюзию за действительность и сбиться с духовного, нравственного пути. И вот что интересно: в качестве противоядия Штейнер предлагает укреплять и культивировать духовность прежде всего в обычной, земной жизни, считая, что она продолжается и развертывается и в мире невидимом (см.: 92, с. 311 — 318).

Интересно также, каким образом Штейнер поясняет критерий, позволяющий отличить иллюзию от реальности. «Только у того, — пишет он, — кому незнакомо подобное переживание, может возникнуть возражение, как можно знать, что в то время, когда мы думаем, что получаем духовное восприятие, мы имеем дело с реальностями, а не с простыми воображениями (видениями, галлюцинациями и т.д.)? Дело обстоит так, что кто путем правильного обучения достиг описанной ступени, тот может различить свое собственное представление и духовную действительность, подобно тому как человек со здоровым рассудком может отличить представление о куске раскаленного железа от действительного присутствия куска железа, который он трогает рукой. Различение дается именно здоровым переживанием и ничем иным. Так и в духовном мире пробным камнем служит сама жизнь. Как мы знаем, что в чувственном мире воображаемый кусок железа, каким бы раскаленным его себе ни представлять, не обжигает пальцев, так и прошедший духовную школу ученик знает, переживает ли он духовный факт только в своем воображении, или же на его пробужденные органы духовного восприятия воздействуют действительные факты или существа» (92, с. 376 — 377).

Поистине странные способ и аргументы, если исходить из естественнонаучных представлений или же сомневаться в реальности духовного мира (ответ Штейнера в этом случае звучит примерно так: «Реально, поскольку Я здоров душевно и имею дело с реальностью, а не представлением (фантазией) о ней»). Ну, а если Штейнер слегка «свихнулся» на почве эзотеризма или же галлюцинирует? Но объяснение Штейнера оправдано, если считать духовный мир простирающимся и в этом, чувственно-физическом, и в том, невидимом мире (кстати, обычный мир Штейнер считает воплощением мира

духовного). Оно понятно и в том случае, если духовный мир является проекцией в действительность внутреннего мира Штейнера (когда никакой другой реальности просто не существует).

Наконец, нашу мысль подтверждает еще одно в некотором смысле замечательное представление Штейнера о «двойнике» человека или «страже порога» духовного мира. Штейнер утверждает, что когда человек вступает в духовный, невидимый мир, первый, кого он встречает — это он сам, и к этой встрече нужно быть готовым во всеоружии духовных сил и способностей (см.: 92, с. 368 — 371). Очевидно, Штейнер считает, что каждый человек уже имеет духовное начало, душу, однако увидеть ее объективно, как она существует на самом деле (со всеми ее недостатками) в обычной жизни не может. Этому в обычном мире препятствуют чувство самосохранения (самореализация), слабое самопознание, стыд. В то же время необходимое условие вхождения в духовный мир — осознание своего духовного начала, души со всеми ее недостатками, включая демонические (происходящие прямо от Люцифера). Если же этого не произойдет, духовный мир будет зависеть от самого человека, выступать точной его проекцией, хотя он должен быть независимым от человека и его устремлений. Кроме того, в этом случае человек, вступающий в духовный мир, обречен на ошибки и иллюзии. И лишь тот, кто еще в обычной жизни идет по правильному духовному пути, осознает свои духовные недостатки (и свою «карму»), кто знакомится с духовным учением и путями развития мира, будет готовым, говорит Штейнер, встретиться со своим двойником, т.е. с самим собой, со своим духовным началом.

Таким образом, получается, что человек входит в духовный мир, предварительно познавая и формируя самого себя. Он попадает в высший мир, так сказать, через окно своего Я. Поэтому вполне естественно, что духовный мир является проекцией его Я, хотя Штейнер утверждает обратное (независимость духовного мира от человека). Кстати, человеку, вошедшему в духовный мир, предстоит встреча еще с одним стражем порога — «великим стражем». Этим «великим стражем порога» является Христос, как «великий земной прообраз человека» (92, с. 385).

Здесь, однако, встает принципиальный вопрос: а как Штейнер и другие эзотерики достигают такой трансформации своей психики, когда их внутренняя жизнь и опыт начинают восприниматься как самостоятельный, эзотерический мир? Некоторый свет на это проливает опыт буддизма. Известно, что Будда и его ученики, проходя путь от обычной жизни с ее страданиями к Нирване, обращаются за помощью к йоге. Исследователь буддизма Г.Ольденберг весьма точно описывает суть этой техники, используемой в буддизме.

«Предварительною, ведущей к победе ступенью считает буддизм постоянное упражнение в представляющих общее достояние всей

индийской религиозной жизни упражнениях внутреннего погружения, в которых благочестивый человек отвращается от внешнего мира с его пестрым разнообразием форм, чтобы в тишине собственного Я вдали от скорби и радости предвосприниматъ прекращение тленности. То, чем является для других религий молитва, представляет для буддизма благочестивое самопогружение.

Когда туча бьет в барабан с высот,
Когда дождь шумит через птичий путь
И монах в тиши погружен в себя,
Заключен в свой грот, — больше счастья нет:
У ручья сидит средь цветов лесных,
Чем украсил лес пестрый свой венок,
И монах блажен, погружен в себя:
Больше этого в мире счастья нет.

Отчасти, очевидно, речь шла о простом упражнении в интенсивнейшей, свободной от патологичеких элементов концентрации представления и чувствования. Уже выше мы коснулись погружения в настроение дружества по отношению ко всем существам, которое возбуждали в себе, неподвижно сидя в лесу, и которому приписывали магическую силу, укрощающую всякую злобу в людях и зверях. Другого рода погружение было погружение в «нечистоту», чтобы проникнуться мыслью о телесности и нечистоте всякого телесного существования, помещались на кладбище и, оставаясь подолгу здесь, сосредоточивали внимание на трупах и скелетах в различных стадиях гниения и разложения, и думали при этом: «Поистине и мое тело имеет такую природу и стремится к этой цели; оно не свободно от этого»...

Бóльшее значение для духовной жизни учеников Будды, чем подобного рода явления, имеют «четыре ступени самопогружения». Мы имеем право признать в них состояния экстаза, встречающегося нередко и на почве западной религиозной жизни. Но только организм индуса расположен к нему в гораздо большей степени, чем организм западного человека. Это долго длящееся состояние отрешения от всего земного, во время которого чувствительность к внешним влияниям уничтожается или сводится до минимума, а душа парит в небесном блаженстве. В тихой комнате, еще чаще в лесу садились на земле «со скрещеными ногами, выпрямив тело, лицо окружив бодрственными помышлениями». Таким образом долгое время пребывали в совершенной неподвижности и освобождались по порядку от мешающих элементов «похоти и злых раздражений», «обсуждения и взвешивания», «радостного возбуждения». Наконец, должно было прекращаться и дыхание, т.е. в действительности, разумеется, сводиться до неощущаемой степени. Тогда становился дух

«собранным, просветленным, очищенным от грязи, освобожденным от всего пагубного, гибким и искусным, крепким и непоколебимым». Получалось радостное сознание восхищения из глубин горестного существования в светлые свободные сферы. В этом состоянии пробуждалось чувство прозорливого познания хода мирового процесса. Как христианская мечтательность в моменты экстаза раскрывала для себя тайну мироздания, так и здесь думали видеть прошлое собственного Я в бесчисленные периоды переселения душ. Думали узнавать через вселенную существа, как они умирают и вновь возрождаются. Думали проникать в чужие мысли. Этому состоянию самопогружения приписывалось также обладание чудесными силами, способностью раздроблять собственное Я.

С экстазами ставятся далее в связь — обыкновенно как предварительные к ним ступени, как средства овладеть ими — другие духовные упражнения, относительно которых едва ли можно не согласиться, что здесь шло дело о самовнушении. В уединенном, защищенном от всяких помех месте устраивали круглую поверхность однообразного, лучше всего красного цвета. Вместо нее могли быть применены также водная поверхность, огненный круг — например, зажженный костер, рассматриваемый сквозь круглое отверстие, и т.п. Исключительно одаренные индивидуумы не нуждаются в этих подготовках; вместо окрашенного круга для них, например, довольно обыкновенного пахотного поля. Затем садились перед соответствующим объектом и рассматривали его то с открытыми, то с закрытыми глазами до тех пор, пока не начинали видеть его образ одинаково ясно при закрытых и открытых глазах. Когда размышляющий овладевал таким образом «внутренним рефлексом», он покидал это место, уходил в свою келью и продолжал там свое созерцание. Место первоначального рефлекса, передававшего объект верно со всеми его случайными несовершенствами, занимал затем «последовательный рефлекс», сравниваемый с впечатлением от гладкой раковины или зеркала, лунного диска, проступающего сквозь тучи, или белой птицы, которые выделяются на фоне темной облачной ночи и, однако, кажутся бесцветными и бесформенными. В этом состоянии — оно считалось доступным лишь для немногих — дух чувствовал себя освобожденным от всех стеснений и способным воспарить в высшие сферы самопогружения.

Наконец, еще иначе достигаемая форма созерцания исходила от чисто рассудочного постепенного отвлечения от множественности мира явлений, чтобы затем превратиться в свободное от мира неподвижное созерцание все более и более лишенных всякого конкретного содержания абстракций. «Подобно тому, как этот дом Магараматы лишен слонов и рогатого скота, жеребцов и кобыл, лишен серебра и золота, лишен толпы мужей и жен, и не пуст только в одном отношении, именно не лишен монахов, так же, Ананда, отвле-

кается монах от представления «человек» и мыслит исключительно о представлении «лес»... Далее видит он, что в его представлениях наступила пустота по отношению к представлению «деревня», и пустота наступила по отношению к представлению «человек»; не наступило пустоты только по отношению к представлению «лес». Затем отвлекается он и от представления «лес», так что достигает представления «земля» с ощущением всего разнообразия земной поверхности. Затем отсюда поднимается дух подобным же образом далее к представлению «пространственная бесконечность», «умственная бесконечность», «ничто не существует» и т.д., шаг за шагом приближаясь к искуплению. В конце этой лестницы ставится обыкновенно состояние «прекращения представления и ощущения», описываемое как напоминающее смерть оцепенение, — очевидно, каталепсической природы. Монаха, который, сидя у подножия дерева, восхитился в подобное состояние, видят пастухи и землепашцы; они говорят: «Замечательно! Странно! Этот монах умер сидя, сожжем его тело». Они покрывают его соломой, дровами, навозом и зажигают огонь. Но он, когда наступает следующее утро, целым и невредимым просыпается от самопогружения» (48, с. 421 — 429).

Внешне техника йоги вроде бы не связана с учением Будды. Но если внимательно присмотреться к тем состояниям, которые достигаются с ее помощью, то нетрудно заметить, что эта техника является просто необходимым звеном учения. Действительно, с помощью йоги Будда и его ученики получали возможность, во-первых, освобождать свою душу (психику) от всех земных желаний (через прямое оттеснение, угнетение соответствующих психических структур или путем переосмысления) и, во-вторых, настраивать (программировать) себя на состояния, отвечающие тем реальностям, которые вели в Нирвану. Здесь можно даже говорить о своеобразной «психотехнической системе». Так, одни ее приемы (концентрация представлений и чувствований, замещение внешних визуальных образов внутренними, отвлечение от возбуждающих и отвлекающих чувств и мыслей) служили выработке особых способностей, позволяющих актуализовать и даже визуализовать внутренние представления и реальности. Другие приемы (например, погружение в «нечистоту» или освобождение по порядку от «мешающих» элементов душевной жизни) помогали переосмыслить и свернуть (уничтожить в себе) все психические потребности и реальности, вызывающие земные желания, включающие человека в обычную жизнь. Третьи приемы (вызывание специальных представлений и состояний — «просветления», «чистоты», «собранности», пространственной и умственной «бесконечности», «несуществования» и др.) позволяли развить и укрепить как раз те стороны души и реальности сознания, которые удовлетворяли учению Будды.

Общая логика психотехнической системы йоги определяла следующую стратегию: развитие способностей актуализации внутренних реальностей и представлений; свертывание тех реальностей и представлений, которые не отвечали учению; развитие и совершенствование других реальностей и представлений, отвечающих учению; и, наконец, актуализация и визуализация этих реальностей и представлений. Поскольку венец всей подготовки — достижение Нирваны, можно предположить, что в конце успешной подготовки (которую, подчеркнем, достигали лишь немногие одаренные индивиды) у человека оказывались размонтированы (подавлены) все реальности, кроме одной. Эта реальность наиболее адекватно описывается как раз идеей Нирваны, т.е. в ней переживаются (к этому времени развиты и соответствующие способности) состояния несуществования, полной свободы, пустоты. Внешне же переживание этой реальности никак не фиксируется, и со стороны Нирвана выглядит как временная смерть. Да, для обычной жизни человек, достигший Нирваны, как бы умирает. Тем самым действительно реализуется идея Будды — еще при жизни человек уходит от страданий, впрочем, как и от жизни как таковой в обычном понимании. Таким образом, учение Будды — это не только умозрение, доктрина, но и практика жизни, эзотерический образ жизни, помогающий оспособить, оестествить, натурализовать это умозрение и доктрину в душе и теле человека. Следовательно, достигается и сам идеал — искупление, поскольку он не только понимается и принимается умом, но и переживается, проживается как высшая реальность всей жизнью и чувствами.

Итак, уже буддисты научились свертывать реальности сознания, работающие на внешний чувственно-физический мир, и взамен формировать другие реальности, черпающие свой материал из души самого человека. Когда я говорю «из души», то выражаюсь не совсем точно, речь в данном случае идет о тех психических образованиях, том опыте человека, которые в нем сложились и осознаются лишь частично. Йоги продемонстрировали, что этот опыт и психические образования (которые сами меняются под влиянием психотехники) могут, наподобие внешнего мира, поставлять сознанию впечатления и образы. И не просто поставлять, а образовать для человека полноценный и богатейший мир, где он может бесконечно странствовать и искать, где он живет. У этого внутреннего мира (назовем его «эзотерическим»), ставшего для йога (или буддиста) миром как таковым, есть два важных качества, которые отсутствуют у мира обычного. Первое: эзотерический мир возник на основе внутреннего мира и опыта самого человека. Поэтому эзотерический мир, с одной стороны, принципиально ограничен этим опытом, с другой — абсолютно естествен для человека; все события и ситуации этого мира, все его реальности имеют естественную основу и аналоги (осознаваемые или

неосознаваемые) в жизни данного человека. Образно говоря, человек, вошедший в эзотерический мир, «летит в самого себя», «путешествует по своим собственным реальностям», «погружается в собственный опыт». Второе качество: эзотерический мир в отличие от обычного поддается контролируемому преобразованию. С помощью психотехники он изменяется в направлении того идеала, который задает исповедуемая человеком эзотерическая доктрина (учение). Поэтому выдающиеся адепты и пионеры эзотерического движения в конечном счете часто достигают именно таких реальностей (Бога, Нирваны, Духовного мира, Духа и т.п.), которые полностью отвечают эзотерическому учению. Они действительно живут в мирах (предварительно создав их), которые соответствуют их идеалам.

Здесь, правда, у предубежденного человека может возникнуть вопрос: чем эти люди отличаются от сумасшедших? Многим: эзотерики, как и обычные люди, признают социальную конвенцию, не отрицают других реальностей (у других людей), действуют в обычной жизни с учетом всей сложности культурной ситуации. Короче, эзотерики ничем не отличаются от обычных (религиозных) людей. Кроме того, ведь тот же вопрос можно задать любому человеку: чем он отличается от сумасшедшего, почему так упорно придерживается общих для всех взглядов и представлений (даже тогда, когда они явно ведут к гибели его самого или всего человечества; ведь не потому же, что «на миру и смерть красна»)? Конечно, обычный человек пользуется всеми благими общей, культурной жизни, зато эзотерик живет в идеальном мире, плоды которого для него в тысячу раз слаще всех земных благ. Например, Шри Ауробиндо Гхош, характеризуя одну из стадий своей духовной трансформации, пишет: «Бессмертие не является уже только вопросом веры, а нормальным само-сознанием». И не сомневается в этом, в частности, потому что просто-напросто описывает свой собственный опыт. Все указанные Шри Ауробиндо стадии и реальности он прошел сам, в собственной духовной эволюции; в ходе ее он полностью разрешил основные, волновавшие его, вечные проблемы бытия, жизни и смерти; он реально пережил Бога, космическую бесконечность, экстатическую любовь, блаженство и прочее и прочее. Важно, что Шри Ауробиндо не просто создал эзотерическое учение (знание, умозрение), а в собственной жизни реализует его. Он перестраивает не только свой ум и сознание, но и все существо. Используя технику йоги и собственные психотехнические находки, Шри Ауробиндо, с одной стороны, элиминирует (уничтожает в себе) те реальности, которые не отвечают его учению (например, ненужные желания, эгоистические устремления, мешающие представления), с другой — ценностно и чувственно натурально культивирует, развивает, укрепляет те «высшие реальности», которые учению отвечают. Судя по

литературе и автобиографическим данным, к концу своей земной жизни он полностью перестраивает и гомогенизирует свое сознание, чувства, эмоционально-волевую сферу (75). Все эти компоненты психики полностью отвечают теперь его учению, а следовательно, Шри Ауробиндо заканчивает свою жизнь в соответствующих высших реальностях: растворяется и сливается с Божеством и Космосом, наслаждается своей Душой, переживает Бесконечность, Красоту, Свет, Силу, Любовь, Восторг.

В одном отношении жизнь Шри Ауробиндо и Штейнера на самом деле показательна: они вслед за Буддой и Христом продемонстрировали возможность такого самосовершенствования (самоорганизации жизни), которое полностью отвечает эзотерическому мировоззрению и идеалам, созданным этими мыслителями. Взяв в молодости и в зрелые годы многое из культуры (и восточной и западной), глубоко и своеобразно все это осмыслив, Шри Ауробиндо и Штейнер во второй половине своей жизни создали на основе этого общекультурного багажа собственное уникальное бытие. И хотя это бытие — не что иное, как эзотерическая реализация в индивидууме самой культуры, но оно действительно не входит в культуру, находится вне ее. Окуклившись, оестествившись в индивидууме, культура ушла в неизвестность, тайну которой вряд ли можно когда-нибудь понять. Но, впрочем, Достоевский говорил, что каждый человек есть тайна, которую желательно разгадать.

Как показывает изучение эзотерического опыта жизни, для смены обычной непосредственной реальности на эзотерическую необходимы многолетняя работа и почти титанические усилия. Впрочем, известны случаи ускоренной трансформации сознания, например, один из них описан в известном в авангардной культуре тексте («Каширское шоссе») Андрея Монастырских.

А.Монастырских был неверующим человеком, но страстно хотел обрести веру в Бога и поэтому стал посещать церковь, читать христианскую литературу, жить интересами христианской религии. В результате его сознание и ощущения стали быстро трансформироваться. Закончился же этот процесс изменения тем, что Андрей Монастырских в буквальном смысле попал в мир своих желаний: он имел возможность наблюдать Бога, ангелов, святых, боролся с демонами и нечистыми силами. По сути, мир, в который он попал, был эзотерическим. Примерно через год после этого необычный мир потускнел и затем быстро распался, так закончилось приобщение Андрея к христианской вере.

Яркое и талантливое описание А.Монастырских необычных переживаний и приключений, пережитых в эзотерическом мире, содержит массу тонких психологических наблюдений, нуждающихся в осмыслении. Прежде всего интересен феномен, который я назвал сменой «непосредственной реальности» сознания. Как правило, у христианских

подвижников такая смена происходит в результате достаточно длительной работы, включающей в себя: подавление ряда, так сказать, нехристианских желаний и реальностей, культивирование других, отвечающих христианскому идеалу, психотехническая работа над образами и ощущениями (актуализация их без опоры на чувственные впечатления, с закрытыми глазами, концентрацией воли и внимания и т.д.), психотехническая работа над сознанием, например, достижение заданных необычных состояний — просветления, исихастского молчания, христианской любви, смирения и др. При смене непосредственной реальности изменяется не только сам мир (например, перед глазами воочию предстает Христос). Меняется и восприятие, т.е. человек видит, слышит и ощущает в новой реальности совсем другие вещи и события, чем в обычном состоянии. Однако в данном случае смена непосредственной реальности произошла быстро, за несколько месяцев.

Смене непосредственной реальности у А.Монастырских предшествовали прорыв в сознание отдельных образов из религиозного мира, а также трансформация обычных ощущений и восприятий (необычность, странность их, потеря ряда ориентиров, например, нарушение схемы тела, появление «голосов» и т.п.). Этот феномен также требует осмысления. Нельзя оставить в стороне и явление трансформации ощущений при смене непосредственной реальности: например, звуковые впечатления могут трансформироваться в световые (так, звучание церковного хора трансформировалось у А.Монастырских в потоки малинового Фаворского света), звуки и визуальные сигналы обычной или даже небольшой силы воспринимались как сверхсильные (громоподобные, яркие, сверкающие), неожиданно менялись сила и характер ощущений и т.п. Важен и эффект, напоминающий катарсис в искусстве, т.е. события, в религиозной реальности захватывающие сознание, периодически достигают такой силы, имеют такое значение для человека, что вызывают у него необычные экстатические переживания: он или возносится, приобщается к необыкновенной радости, заставляющей переживать счастье, полноту бытия, необычные, космические возможности, или, напротив, погружается в пучины страха, ужаса и отчаяния, ни с чем не сравнимые по силе и характеру.

Путеводной нитью в объяснении этих особенностей трансформирующегося сознания, с моей точки зрения, является подход к изучению сновидений и психических реальностей. Выше я отмечал, что сновидения представляют собой реализацию в периоде сна блокированных неосуществленных желаний личности, причем сами желания нужно представлять в виде сложных психобиологических и событийных программ. Реализация блокированных желаний осуществляется с опорой на прежний опыт восприятия; воспроизведение этого опыта позволяет человеку «видеть», «слышать», «ощущать» соответствующие события, т.е. видеть сон.

Если в периоде сна реализуются в общем-то обычные блокированные желания, пришедшие из бодрственной жизнедеятельности, то в рассматриваемом случае — это тотальное желание другого мира, принципиально отличного от существующего. Именно реализация этого тотального желания, правда, только у некоторых индивидов, приводит к появлению измененных состояний сознания (мы их относим к «сноподобным») и в конце концов к смене непосредственной реальности сознания, т.е. попаданию в другой мир.

Говоря о непосредственной реальности сознания, я имею в виду не отдельное желание или группу желаний, а целостную систему желаний, целиком определяющую жизнедеятельность человека. С точки зрения работы сознания, реализация такой системы желаний предполагает выделение особых сущностей («начал», религиозных персонажей, картины мира и т.п.), переживаемых человеком в виде того, «что есть на самом деле», — Бог, Космос, Дух, Природа и пр.

Желания эзотерического мира, желание спасения, изменения и переделки себя для спасения формируются как раз на уровне указанных сущностей, т.е. утверждения того, что есть на самом деле. Например, в эзотерическом учении Рудольфа Штейнера на самом деле существуют духовный мир, духовная работа человека над собой, путь духовного преображения человека.

Эзотерическое сознание утверждает эзотерический мир и отрицает мир обычный. Что это означает? Во-первых, то, что все желания эзотерического мира первоначально являются блокированными: этого мира пока нет, а желание его налицо. Во-вторых, эзотерический человек, уходя от обычного мира и его желаний, по сути блокирует эти желания. Получается, что «желанные желания» эзотерического мира оказываются блокированными по самой своей природе (это замыслы, идеалы, которые, однако, эзотериком трактуются как сущность мира, как то, что есть на самом деле), а «нежеланные желания» обычного мира постепенно блокируются психикой эзотерика. В результате психика эзотерика приближается к опасному перенапряженному состоянию: резко возрастает психическая потенция и «желанных» и «нежеланных» желаний, которые «рвутся» к «пульту» управления психикой, чтобы запустить процессы реализации в нужном для каждого массива желаний направлении.

Однако в соответствии с эзотерической идеей спасения эзотерик помогает «желанным желаниям» и буквально стремится уничтожить «нежеланные». Он, как отмечалось выше, культивирует все сюжеты и события эзотерической реальности и с помощью нередко изощренной психотехники избавляется от обычных желаний (для этого служат такие приемы, как третирование желаний, переосмысление, отбрасывание, воздержание, аскетический образ жизни и др.) Постепенно «нежелательных желаний» остается все меньше и, следовательно, со-

здаваемое ими психическое давление падает. Напротив, потенция и объем «желанных желаний» (т.е. эзотерических) все возрастают.

Говоря о культивировании «желанных желаний», я имею в виду не только стремление реализовать их. Анализ эзотерической практики показывает, что эзотерик начинает практически осваивать эзотерический мир, еще не попав в него. Он старается жить и чувствовать строго в соответствии с эзотерическим учением. Аналогично подвизающийся в вере начинает жить по учению церкви. Посещает службу, молится, соблюдает посты, стремится вести праведную жизнь, ощущать Бога (хотя часто по-настоящему долго еще веры не обретает). Этот аспект эзотерических усилий очень важен, он способствует тому, что происходит перестройка не только сознания, но и телесности человека.

Не менее важен еще один аспект эзотерической практики (отсутствующий, кстати, в религиозной) — отстраивание, изоляция от обычной телесности: зрительных, слуховых и тактильных впечатлений. Достигается это (первый этап), как я выше отмечал, путем постепенного ослабления силы раздражения от чувственных восприятий (снижение освещенности предметов, силы звуков и т.д.) при одновременной установке — сохранить силу и яркость соответствующего образа. Затем (второй этап) ставится задача воспроизвести образ предмета без всякого восприятия. Нетрудно сообразить, что здесь происходит: сначала эзотерик научается видеть (слышать, чувствовать) с минимальной опорой на реальное восприятие, затем при полном его отсутствии. Каким образом это возможно? Так же, как во сне или в сноподобном состоянии. Поскольку человек не спит, речь идет о втором. Очевидно, снижение силы раздражения при одновременном желании удержать впечатление от предмета в конце концов заставляет психику перейти в сноподобное состояние. В этом состоянии сознание выделяет предмет не столько с опорой на чувственный материал, сколько на основе одного лишь прежнего опыта человека, сформировавшегося в предыдущих актах восприятия. Предел — полный отказ от чувственной информации, использование только прежнего опыта человека, превращение его сознанием во внешний предмет. Отработка этой способности — видеть, слышать, ощущать задуманные предметы или события, — занимает у эзотериков довольно много времени, иногда десятки лет.

Итак, эзотерическая практика в конце концов приводит к тому, что у эзотериков складываются новое сознание и телесность (чувственность), отвечающие эзотерическому учению. При этом эзотерик укрепляет силу и энергию «желаемых желаний», подавляет (блокирует или уничтожает) «нежелаемые», научается произвольно входит в сноподобное состояние и вызывать в нем нужные, отвечающие эзотерическим ценностям, предметы и события.

Уже на этом этапе эзотерик наблюдает отдельные события эзотерического мира. Очевидно, в этих случаях происходит реализация отдельных блокированных «желаемых желаний», но пока лишь отдельных. По мере же уменьшения объема оставшихся обычных желаний и возрастания потенции увеличивающихся в числе эзотерических желаний количество таких прорывов в эзотерический мир возрастает. Наконец наступает финал — происходит решительная смена всей системы сознания и чувственности. Старый мир исчезает, на его место встает новый — эзотерический. И что важно, эзотерик полностью готов к этому важнейшему для его жизни событию: он размонтировал старые сознание и телесность и выстроил новые, отвечающие эзотерическому учению.

Основной характер психической работы в эзотерическом мире таков. Начинают реализовываться блокированные до того массивы эзотерических желаний: эзотерик проживает и переживает в эзотерическом мире мистерии и события, зафиксированные в эзотерическом учении. В пределе весь этот сложный психический процесс идет без всякой опоры на внешний чувственный материал. Когда буддист оказывается в Нирване, то в качестве внешнего мира для него выступает его актуализованный внутренний опыт. Для его актуализации и функционирования в сноподобном состоянии чувственная информация вовсе не нужна. Иначе говоря, мир, в который попадает эзотерик, возникает как результат трансформации внутреннего опыта человека. У эзотерика внутренний мир превращается во внешний, исчезает сама оппозиция «внутреннее — внешнее». Он «летит в самого себя», уходит в свой собственный мир, ставший для него подлинным, реальным миром. Теперь мы можем понять и случай с А.Монастырских.

Поскольку христианское учение описывало для А.Монастырских мир его мечты и идеала, смена для Андрея обычного мира на необычный, мистический означала осуществление этой мечты, т.е. спасение. Но почему при смене непосредственной реальности происходят трансформация ощущений и переживание экстатических состояний? Как я уже отмечал, реализация эзотерических желаний в принципе не зависит от характера чувственной информации. Если информация все же поступает, то она осмысляется и объективируется сознанием эзотерика под «эзотерическим» же углом зрения. И если по религиозному сюжету речь должна идти о Фаворском свете, а звучит церковный хор, то эзотерическое сознание легко трансформирует звучание хора в поток малинового Фаворского света, что и наблюдал А.Монастырских.

Появление экстатических состояний — это, во-первых, естественный результат реализации здесь и сейчас всех ценностей и желаний эзотерика, во-вторых, нарушение привычных критериев работы сознания в сноподобном состоянии, в-третьих, срабатывание системной логики восприятия и переживания мира (один из ее ос-

новных сюжетов есть как раз переживание необычности, экстатичности всех событий нового мира).

Суммируем все сказанное.

В общем случае, чтобы произошла смена непосредственной реальности, нужно полностью реализовать все перечисленные моменты: приобщиться к эзотерическим установкам и ценностям, подавить обычные реальности психики и отвечающие им желания, культивировать эзотерические желания, научиться произвольно вызывать пограничные состояния сознания. В результате человек как бы «летит в самого себя». Понятно, что в этом случае сложная психотехника, помогающая «гениям эзотеризма» достигнуть своей цели, получает свой смысл именно от эзотерического учения и эзотерической практики жизни. Сама по себе вне этой практики эзотерическая психотехника бессмысленна и даже опасна. Психотехническое экспериментирование над собой или аутогенная тренировка, не привязанные к осмысленным эзотерическим задачам, чаще всего работают во вред человеку, незаметно изменяя и расшатывая его психику.

Эзотерическая практика и жизнь демонстрируют удивительный случай формирования семиотических образований (знаков, знаний и схем), идущего одновременно с формированием психики человека, полностью основанной на этом семиозисе. Более того, Я-реальность эзотерика в конце концов приводится к эзотерической реальности (как бы совпадает с последней). Контекстом, в рамках которого складывается этот удивительный семиозис, выступают психотехническая практика и эзотерическая жизнь, включающие в себя также эзотерическое познание.

§ 5. Являются ли схемы только средствами организации деятельности или также семиотическими образованиями?

Сергей Попов в статье «Методология организации общественных изменений»(«Кентавр» № 26) истолковывает схемы в онтологии методологического учения об организациях и утверждает, что «схема не является ни семиотическим, ни эпистемическим, ни символическим образованием». «Схемы, — пишет он, — ничего не обозначают кроме самих себя, поэтому для них создается особая графика, которая не является чисто семиотическим образованием». Наконец, еще одна выразительная цитата: «В мышлении схема не может браться как объект или знак. Исчезает вся ее специфика и восстановлению после этого она не подлежит. Схема берется в «проживании» и реализации вместе с ее носителем».

Однако, как можно использовать схему, если она ничего не обозначает, кроме самой себя? Разве, например, схема метро или андрогина* в «Пире» Платона не обозначает предмет (в первом случае передвижение людей в метрополитене, во втором — одну из сторон любви). Ведь даже чтобы организовывать деятельность, элементы схемы нужно соотносить с определенными фрагментами деятельности и предметами. На основе одной графики этого сделать невозможно. Утверждения Попова можно понять (но не согласиться с ними), если учесть, что он стремился быть последовательным в рамках онтологии, задаваемой понятием «организация», и решал особую задачу — описывал на схемах общественные изменения. Я решаю другую задачу — хочу в рамках гуманитарно ориентированной методологии понять природу схем и их типы. Соглашаясь, что схемы используются для организации деятельности или мышления, я утверждаю, что схема является семиотическим образованием, она обозначает не себя, а определенный предмет. Другое дело, что это за предмет? Важнейшая его особенность в том, что *обозначаемый в схеме предмет целиком или частично создан на основе этой схемы.* Чтобы пояснить сказанное, рассмотрим формирование приведенных здесь двух типов схем.

Созданию привычной для нас схемы метро предшествовало построение еще двух схем — схемы организации движения людей в городе (для этого использовался Генплан Москвы) и монтажной схемы метрополитена. Все три схемы метро использовались (используются) в трех основных функциях. С одной стороны, на их основе, действительно, организуется деятельность (потоки людей в Москве, инженерная, монтажная деятельность в ходе строительства метрополитена, передвижения людей — пересадки, входы в метро и выходы, выбор маршрутов). С другой стороны, эти схемы задают определенные предметы, сначала *виртуальные*, полагаемые в мысли, а затем *реальные.* Так, схемы метро на Генплане сначала задавали только планируемые потоки людей;сегодня эти схемы описывают реальные потоки. В начале строительства монтажная схема метрополитена задавала инженерный объект, описываемый проектом, после окончания строительства — это была схема уже реального метрополитена. Схема, к услугам которой мы прибегаем в метро, задает виртуальный объект (мы планируем на ней

* Напомним, в уста Аристофана Платон вкладывает сочиненный им миф о происхождении людей разного пола из монстров-андрогинов, существ соединявших в себе признаки мужского и женского пола. Аристофан рассказывает, как Зевс рассек андрогинов на половинки (из каждого андрогина получились или двое мужчин, или две женщины, или мужчина и женщина), и поэтому каждый возлюбленный ищет свою половину, но в одном случае своего пола, а в другом — противоположного. Заканчивает свою речь Аристофан выводом, что любовь есть жажда целостности и стремление к ней.

свое передвижение), но после того, как мы выходим из метро, она может быть рассмотрена как описание нашего реального движения. С третьей стороны, те же схемы метро используются как знаки (знаки-модели), с их помощью решаются различные «модельные задачи»: прогнозируется попадание на определенные маршруты и станции, рассчитываются более короткие маршруты, определяются (на монтажной схеме) длины маршрутов или другие параметры.

Соответственно, как я показываю в статье «Онтологические, направляющие и организационные схематизмы мышления»(«Кентавр», № 20), схема андрогина используется Платоном, во-первых, для организации мышления и коммуникации слушателей диалога, во-вторых, для задания характеристик любви, в-третьих, может быть использована как модель, например, для прогнозирования, в каких случаях любовь будет устойчивой, а в каких нет.

Таким образом, схемы задают предметы, но особые — *созданные целиком или частично с помощью этих схем.* Используются схемы и как знаки. Рассмотрим теперь, чем схемы отличаются от знаков, обычно не используемых как схемы. Со знаками человек действует вместо определенных объектов. Замещая эти объекты знаками и действуя с ними, он получает возможность перестроить свою деятельность и приписать объектам свойства, выявленные в ходе знакового оперирования. Например, чтобы определить количество людей в нескольких помещениях, пересчитывают людей в каждом (замещая их числами) и затем складывают полученные числа, результат сложения, представляющий собой тоже знак, относят к людям во всех помещениях. Здесь специфицирующим признаком является именно деятельность со знаком (человек действут со знаком вместо объекта).

Схемы в своем основном назначении используются сразу в нескольких ролях: *организации деятельности и мышления, задания виртуального и затем реального предмета, использования в функции знака-модели.* Проектируя в «Пире»на основе схем новый тип любви, ориентированной не на страсть, а разумное духовное делание, обусловленной не действием Бога любви, а личным отношением человека, Платон вынужден приписывать любви совершенно новые качества. Эти качества задаются именно на схемах. На схемах же Платон получает возможность моделировать дополнительные качества платонической любви. Специфицирующим признаком схем является, с одной стороны, использование их для организации деятельности или мышления, с другой — конституирование нового предмета, представленного в этих схемах. Последнее обязательно предполагает становление схем как семиотических образований, без этого, кстати, невозможна и первая роль схем как средств организации деятельности и мышления. Так история с

андрогинами из простого рассказа становится схемой лишь в контексте прославления Эрота, в том случае, если эта история проецируется на тему любви и предполагается, что из нее можно кое-что извлечь о самой любви. Заканчивая свою речь утверждением, что любовь есть жажда к целостности и стремление к ней, Аристофан реализует именно семиотическую функцию схемы андрогина.

Интересно, что история об андрогинах является схемой лишь в контексте диалога «Пир». За ее пределами — это простой рассказ, не более того. Точно также мы называем схему метро схемой, потому, что чувствуем, что данное сочетание линий и кружочков может быть использовано для организации и другой деятельности, что оно условно. В отличие от такого условного понимания схем значения знаков безусловны. Спрашивается, почему? Не потому ли, что в отличие от знаков схемы задают личностную реальность и проживаются? Начиная работать со схемами, человек переживает определенные события (движение по определенным линиям метрополитена, пересадки, входы и выходы; любовь как жажду целостности, как духовное дело и прочее), причем это как раз является необходимым условием организации его деятельности и мышления. Дело в том, что личность (и античная и современная) может разворачивать свою деятельность только в рамках определенных реальностей. Схема же как самостоятельная предметность задает определенный тип реальности, события, связанные определенной логикой.

Для знака предметность не важна, более существенна его объектная функция; действуя со знаком как объектом, мы получаем возможность создать новый тип деятельности и отнести полученный результат к исходному объекту. Для схемы предметность обязательна, проживая события этой предметности, человек как личность может развернуть свою деятельность (мыслительный процесс) и одновременно конституировать предмет, на котором эта деятельность осуществляется.

Для типологии схем как семиотических образований ведущим является их функция в организации. Схемы, используемые для организации коллективной деятельности, я называю «коллективными», для организации самостоятельного поведения человека — «приватными», для организации поведения личности, согласованного с общественным, — «согласующими», для организации познания в науке — «онтологическими» и «направляющими».

Литература

1. Августин Блаженный Аврелий. Исповедь // Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского. — Киев, 1880
2. Альберти Л.-Б. Три книги о живописи //История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. — Т.1. — М., 1962.
3. Андреев Д. Роза Мира. — М., 1991.
4. Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. — М., 1960.
5. Аристотель. О душе. — М., 1937.
6. Аристотель. Метафизика. — М.-Л., 1934.
7. Аристотель. Аналитики. — М., 1952.
8. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. — М., 1974.
9. Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. — М., 1960.
10. Баттс Р.Е. Тактика пропаганды Галилея в пользу математизации научного опыта // Методологические принципы современных исследований развития науки (Галилей). Р.С. — М., 1989.
11. Бахтин М.М. К методологии литературоведения // Контекст. 1974. — М., 1975.
12. Бердяев Н. Самопознание. — М.,1990.
13. Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914.
14. Вайман А.А. Шумеро-вавилонская математика. — М., 1961.
15. Ван-дер-Варден Б.Л. Пробуждающаяся наука. — М., 1959.
16. Вейн А.М. Бодрствование и сон. — М., 1970.
17. Волошинов В.Н. Марксизм и философия языка. Л., 1930.
18. Выготский Л.С. Конспект к лекциям по психологии детей дошкольного возраста // Эльконин Д.Б. Психология игры. — М., 1978.
19. Выготский Л.С. Развитие высших психических функций. — М., 1960.
20. Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса // Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. — М., 1982. Т. 1.
21. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. — М., 1991.
22. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных пргорамм. — М., 1980.
23. Галилей Г. Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки, относящихся к механике и местному движению. Сочинения. Т. 1. — М.-Л., 1934.
24. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира. — М., 1948.
25. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. — М., 1977.
26. Гельмгольц Г. О восприятиях вообще // Хрестоматия по ощущению и восприятию.- — М., 1975.
27. Гуковский М.А. Механика Леонардо да Винчи. — М.-Л., 1947.
28. Данилова И.Е. О композиции итальянской картины кватроченто. — Советское искусствознание. 1973. — М., 1974.

29. Дживелегов А. Леонардо да Винчи. — М., 1935.
30. Жегин Л.Ф. Язык живописного произведения (условность древнего искусства). — М., 1970.
31. Знаменовская Т. Проблема кватроченто и творчество Мазаччо. Л., 1975.
32. Канке В.А. Семиотическая философия. — Обнинск, 1997.
33. Кант И. Критика чистого разума. Соч. в 6-ти т. Т. 3. — М., 1964.
34. Касаткин В.Н. Теория сновидений. — Л., 1967.
35. Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время: Очерки. — М., 1983.
36. Конен В. Театр и симфония. — М., 1968.
37. Лекомцева М.И. К анализу смысловой стороны искусства аборигенов Грут-Айленда (Австралия) // Ранние формы искусства. — М., 1972.
38. Леонардо да Винчи. Книга о живописи. — М., 1934.
39. Мазель Л. Проблемы классической гармонии. — М., 1972.
40. Мамардашвили М.К. Начало всегда исторично, то есть случайно // Вопр. методологии. № 1, 1991.
41. Мотрошилова Н.В. Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М., 1991.
42. Назайкинский Е.О. О психологии музыкального восприятия. — М., 1972.
43. Найссер У. Познание и реальность. — М., 1981.
44. Нейгебауер О. Лекции по истории античных математических наук. М.; Л., 1937.
45. Неретина С.С. Марионетка из рая // Традиционная и современная технология. — М., 1999.
46. Никифоров О.В. Терапевтическая антропология Людвига Бинсвангера // Логос. –М., 1992. — № 3.
47. Новое в лингвистике. Вып. 4. – М., 1965.
48. Ольденберг Г. Будда, его жизнь, учение, община. — М., 1905.
49. Пико делла Мирондола Дж. Речь о достоинстве человека // История эстетики. — М., Т. 1. — М., 1962.
50. Пирс Ч.С. Как сделать наши идеи ясными // Вопросы философии. — 1996. — № 12.
51. Пирс Ч.С. Закрепление верования // Там же.
52. Платон. Парменид // Соч. В 4 т. — М., 1993. — Т. 2.
53. Платон. Пир // Соч.: В 4 т. — М., 1993. — Т. 2.
54. Платон. Федр // Соч.: В 4 т. — М., 1993. — Т. 2.
55. Платон. Апология Сократа // Соч. В 4 т. — М., 1994. — Т. 1.
56. Платон. Федон // Соч. В 4 т. — М., 1993. — Т. 2.
57. Платон. Государство // Платон. Собр. соч. Т. 3 — М., 1968.
58. Поляков М.Я. Вопросы поэтики и художественной семантики. — М., 1978.
59. Ревзин И.И. От структурной лингвистики к семиотике // Вопросы философии. – М., 1964, — № 9.
60. Рейнак С. «Аполон» (всеобщая история пластических искусств). — М., 1924.
61. Розин В.М. Как решали математические задачи в Древнем Вавилоне // Природа 1980, — № 6.
62. Розин В. М. Опыт изучения научного творчества Галилео Галилея // Вопр. философии. – М., 1981. — № 5.
63. Розин В.М. Психология: теория и практика. — М., 1997, 1998.
64. Розин В.М. Психология для юристов. — М., 1997.
65. Розин В.М. Эзотерический мир. //Общественные науки и современность. 1992. — № 4.
66. Розин В.М. Эзотерическое мироощущение в контексте культуры. // Общественные науки и современность. 1993, — № 5.
67. Розин В.М. Семиотический анализ знаковых средств математики // Семиотика и восточные языки. — М., 1967.

68. Розин В.М. Визуальная культура и восприятие. Как человек видит и понимает мир. — М., 1996.
69. Розин В.М. Культурология. — М., 1997, 1998.
70. Розин В.М. Психология: теория и практика. — М., 1997.
71. Розин В.М. Любовь и сексуальность в культуре, семье и во взглядах на половое воспитание. — М., 1999.
72. Роллан Ромен. Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды. — Л., 1936.
73. Рудестам К. Групповая психотерапия. — М., 1990.
74. Сакулина Н.П. Значение рисования в сенсорном воспитании ребенка-дошкольника // Сенсорное воспитание дошкольника. — М., 1963.
75. Сатпрем Шри Ауробиндо или путешествие сознания. — Л., 1989.
76. Сетон-Томпсон Э. Рассказы о животных. — М., 1983.
77. Столяр А.Д. О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания // Ранние формы искусства. — М., 1972.
78. Труды по знаковым системам. I-XI. Тарту. – 1964.
79. Тейлор Э. Первобытная культура. — М., 1939.
80. Тодоров Ц. Поэтика // Структурализм «за» и «против». — М., 1975.
81. Успенский Б.А. Избранные труды. Том 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. — М., 1994.
82. Философия Мартина Хайдеггера и современность. — М., 1991.
83. Фиренцуола А. О красотах женщин. // История эстетики.
84. Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона. // Там же.
85. Фомин В.П. Сокровенное учение античности в духовном наследии Платона. — М.,1994.
86. Фрейд З. Психология сна. — М., 1926.
87. Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. — М., 1923. Т. 1, 2.
88. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр. 1994. — № 2.
89. Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. — М., 1991.
90. Хюбнер К. Истина мифа. — М., 1996.
91. Черневич Е.В. Язык графического дизайна. — М., 1975.
92. Штейнер Р. Очерк тайноведения. — М., 1916.
93. Щедровицкий Г.П. О строении атрибутивных знаний // Доклады АПН РСФСР. — М., 1958. — № 1,4; 1959. -№ 1,2,4; 1960. — № 6.
94. Щедровицкий Г.П., Садовский В.Н. К характеристике основных направлений исследования знака в логике, психологии и языкознании // Новые исследования в педагогических науках. — М., 1965.
95. Щедровицкий Г.П. О методе семиотического исследования знаковых систем // Семиотика и восточные языки. — М., 1967.
96. Щедровицкий Г.П. «Языковое мышление» и его анализ. Избранные труды. — М., 1995.
97. Щедровицкий Г.П. О различии исходных понятий содержательной и формальной логики // Щедровицкий Г.П. Избр. труды — М., 1995.
98. Щедровицкий Г.П. Избранные труды. — М., 1995.
99. Щедровицкий Г.П. Системно-структурный подход в описании эволюции мышления // Избранные труды. 1995.
100. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. — СПб., 1998.
101. Ярошевский М.Г. Психология в XX столетии. — М., 1974.
102. Peirce Ch. S Semiotische Schriften. — Bd. 1. – Fr. am Main, 1986.
103. Rattansi P. The social interpretation of science in the seventeenth centure // Science and society, 1600 — 1900. — L., 1972.

А
Августин Бл. 23, 24
Алексеев Н.Г. 38, 40
Альберти Л.-Б. 184, 193
Анаксимандр 158
Андреев Д. 224
Апулей 86
Аристотель 22, 24, 28, 39, 106, 128, 130, 132, 134, 140, 150, 154, 162, 163, 165, 167-173, 175-179, 186
Арнхейм Р. 65, 112, 194
Асафьев Б.В. 206
Ахманов А. 167, 168

Б
Барт Р. 11
Бах И.С. 197
Бахтин М.М. 19, 95, 199, 200
Бердяев Н.А. 223
Бинсвангер Л. 10
Боэций С. 23
Брейер И. 208-210
Бруно Дж. 185, 188
Бюлер К. 20

В
Вазари Дж. 185
Вейн Дж. 72
Виламовиц-Моллендорф У. Фон 152
Выготский Л.С. 9, 10, 13, 40, 61, 113, 199, 200

Г
Гадамер Г.Г. 34
Гайденко П.П. 139-141, 185
Галилей Г. 124, 127-129, 131, 132, 134-136, 211
Гардинер А. 20
Гегель Г.В.Ф. 34
Гельмгольц Г.Л.Ф. 90
Гераклит 158, 161, 166
Гертген тот Синт-Янс 183

Гильденбрант А. 77
Грушин Б.А. 37

Д
Данилова И.Е. 187
Дарвин Ч. 145
Декарт Р. 22
Достоевский Ф.М. 88, 137, 235

Е
Ельмслев Л. 25

Ж
Жане П. 208
Жегин Л.Ф. 108

З
Зенон 163
Зиновьев А.А. 37-39
Знамеровская Т. 188, 191
Зубов В.П. 128

И
Иванов А.А. 191

К
Канке В.А. 13, 19, 26, 28, 145
Кант И. 22, 39, 123, 127, 132
Караваджо 190
Клапаред Э. 72
Кассирер Э. 14, 15
Костеловский В.А. 38
Конен В. 197-199, 204-206
Курт Э. 199

Л
Ладенко И.С. 38, 40
Ланге Н.Н. 13
Лангер С. 199
Левин К. 77
Леви-Строс К. 27
Леонардо да Винчи 64, 134, 183, 184, 185, 187-190, 193, 194, 196
Леонтьев А.Н. 10
Лефевр В. 132
Липпи Ф. 183
Лосев А.Ф. 140
Лотман Ю.М. 8

М
Мазаччо 191
Мазель Л. 197-199, 204-206

Мамардашвили М.К. 37
Маркс К. 37, 38
Матисс А. 109
Моррис Ч. 13, 20

Н
Неретина С.С. 24
Ницше Ф. 222

О
Ольденберг Г. 229
Орем Н. 128
Отто В. 152

П
Павлов И.П. 72
Паракос Дж. 218-222
Парменид 139, 161, 163
Петров-Водкин К.С. 110
Пико делла Мирандола Дж. 150, 186, 188
Пирс Ч. 13, 22, 23, 26
Пифагор 106, 158, 186
Платон 124, 126-137, 139-141, 150, 162, 163, 166, 167, 169, 173, 175, 179, 186, 188, 241, 242
Поляков М.Я. 93, 94
Попов С.В. 124, 240
Поченцов Г. 8
Пушкин А.С. 88, 102, 103

Р
Райх В. 217
Рамакришна 223
Рафаэль Санти 183
Ревзин И.И. 7
Рейнак С. 58
Роджерс К. 215
Розин В.М. 29

С
Садовский В.Н. 7
Сакулина Н.П. 108
Сетон-Томпсон Э. 146
Сеченов И.М. 77
Сократ 125, 136, 140, 155-157, 162, 163, 166-168, 172
Соссюр Ф. де 11, 12, 16, 21, 26
Степин В.С. 124
Столяр А. 58

Т
Тейлор Э. 62
Тодоров Ц. 94

Тургенев И.С. 88

У
Успенский Б.А. 8, 21, 22

Ф
Фалес 158, 159, 161, 171
Фиренцуола А. 184
Фичино М. 184
Флоренский П.П. 189
Фребель Ф. 111
Фрейд З. 72, 73, 84, 87, 93, 208-216, 222
Фуко М. 87, 222

Х
Хайдеггер М. 138
Харлап М. 199
Хейердал Т. 46
Хюбнер К. 151, 152, 156

Ц
Цветаева М.И 88

Ч
Черневич Е. 12, 19, 26, 28, 29

Ш
Шарко Ж.М. 208, 214
Швейцер А. 197, 198, 204
Шри Ауробиндо Гхош 223, 234, 235
Штейнер Р. 224-229, 235, 237

Щ
Щедровицкий Г.П. 7-11, 15, 16, 19, 20, 22, 25, 26, 28, 34, 38, 40, 41, 43, 124, 131, 153

Э
Эвклид 174
Эко У. 8, 11, 12, 14, 16, 26, 27, 29, 57, 96, 121, 122

Ю
Юнг К.Г. 93

Я
Якобсон Р. 21, 22, 25, 96

Содержание

Введение. Постановка проблемы 5

Глава 1. Семиотический подход и наука 17
§ 1. Семиотический подход и его варианты 21
§ 2. Семиотика как наука 28

Глава 2. Знаки. Основные типы знаков 35
§ 1. Реконструкция контекста ранних семиотических исследований 37
§ 2. Семиотический анализ элементов древней «математики» 44
§ 3. Семиотическое «производство» Древнего мира 49
§ 4. Семиотический анализ происхождения наскальной живописи 58

Глава 3. Учение о психических реальностях 69
§ 1. Реальность сновидений 71
§ 2. Реальность искусства 93
§ 3. Формирование художественной реальности в онтогенезе (на материале рисунка и живописи) 107
§ 4. Реальность и психический мир человека 113

Глава 4. Схемы и семиотические организмы 119
§ 1. Стратегия семиотического исследования 121
§ 2. Общая характеристика схем 123
§ 3. Онтологические и направляющие схемы. Понятие семиотического организма 131

Глава 5. Феномен человека (семиотическое истолкование) 143
§ 1. Семиотическая концепция происхождения человека ... 145
§ 2. «Коллективные» схемы 151
§ 3. Донаучные знания 153
§ 4. Приватные и согласующие схемы 155
§ 5. Научные знания и мышление 158

Глава 6. Примеры отдельных исследований 181
§ 1. Формирование содержания и значений произведений искусства в живописи эпохи Возрождения 183
§2. Формирование классической музыки 197
§3. Психотехнические и онтологические схемы в раннем творчестве З.Фрейда 208
§ 4. Схемы и знания эзотерической практики 223
§ 5. Являются ли схемы только средствами организации деятельности или также семиотическими образованиями? 240

Литература 244
Указатель имен. *Составитель И.А. Осиновская* 247

Розин Вадим Маркович
Семиотические исследования

Корректор Н.С.Сотникова
Компьютерная верстка Ю.В. Балабанов

Изд. лиц. ИД №01018 от 21 февраля 2000 г.
Издательство «ПЕР СЭ»
129366, Москва, ул. Ярославская, 13, к. 120
Тел./факс: (095) 216-30-31
e-mail: perse@psychol.ras.ru

Лицензия ЛР № 071351 от 23.10.96
Издательство Фонда поддержки науки и образования
«Университетская книга»
Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, д. 10

Подписано в печать 14.05.2001. Гарнитура Таймс
Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 16. Уч.-изд. л. 19,21
Тираж 3000 экз. Заказ №