

*There are no differences but differences of degree
between different degrees of difference and no
difference.*

William James

Олег ЛЕЩАК

**ОСНОВЫ
ФУНКЦИОНАЛЬНО-
ПРАГМАТИЧЕСКОЙ
ТЕОРИИ ЯЗЫКОВОГО ОПЫТА**
аналитика
критика
типология

Тернополь
Издательство ТЭИПО
2008

УДК 371.161.1

ББК 87

Л-54

Рецензенты

д. филол. н., проф. М. С. Лабашук
(Лодзинский университет, Польша)

д. филол. н., проф. В. И. Заика
(Новгородский государственный университет
им. Ярослава Мудрого, Россия)

Рекомендовано к печати
решением Ученого совета
Тернопольского экспериментального института
педагогического образования,
протокол № 4 от 18 января 2008 г.

Издание осуществлено при поддержке
Севастопольского общества исследования славянских языков

ISBN 978-966-1573-00-9

© О.В.Лещак, текст, 2008

© ГО СТДСМ, 2008

© ТЕІПО, оформлення, 2008

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	6
§ 1. ФУНКЦИОНАЛЬНО-ПРАГМАТИЧЕСКАЯ АНАЛИТИКА	9
Реляционизм в поисках исходного понятия (вводные замечания)	9
1.1. Динамическое понятие функции как структурно-онтологического принципа (связь – отношение – взаимность – акт – событие – деятельность – опыт).....	14
1.2. Прагматическое измерение онтологии и трансцендентальный принцип «als ob»	28
1.3. Антропологическое измерение онтологии опыта.....	35
1.4. Деятельность как ключевая функция и основная форма опыта	44
1.5. Язык как функция и функции языковой деятельности: методологическое предвосхищение	50
1.6. Структурный и функциональный дуализм опыта	58
Примечания.....	65
§ 2. ОНТОЛОГИЯ СЕМИОТИЧЕСКОГО И ВЕРБАЛЬНОГО ОПЫТА	70
Лингвосемиотический опыт как объект исследования (вводные замечания).....	70
2.1. Типы сигналов и семиотических предметов	75
2.2. Онтологическая сущность знака. Семантика – синтактика – прагматика: ревизия понятий.....	83
2.3. Общие онтологические замечания к типологизации семиотических функций: знак – сигнал – квазизнак.....	103
2.4. Свойства знаков и сигналов различных типов: «искусственность», «абстрактность», «референтивность»	109
Примечания	123
§ 3. ФУНКЦИОНАЛЬНО-ПРАГМАТИЧЕСКАЯ КРИТИКА И ОСНОВАНИЯ СФЕРИЧЕСКОЙ ТИПОЛОГИЗАЦИИ	128
3.1. Прагматическое измерение познавательной деятельности.....	128
3.2. Функциональное измерение познавательной деятельности.....	133
3.3. Объект и субъект опыта в структурно-функциональном плане: чувственно-трансцендентальный дуализм опыта.....	142
3.4. Содержание и форма познавательной деятельности и опыта в целом: субъектно-объектная ориентация деятельности	149
3.5. Познавательная деятельность и другие формы опыта: теория познания vs. теория деятельности.....	158
3.6. Методика функционально-прагматического исследования: познание или игра?	171
3.7. Понятие сферической типологизации.....	178
3.8. Лингвосемиотическая метафора как методический прием.....	182
3.9. Основания типологизации: три измерения опыта	189
3.10. Типология опыта в онто- и филогенезе	211
Примечания	222
ЛИТЕРАТУРА	228

ПРЕДИСЛОВИЕ

Я все время говорил о функциональном методе как если бы это была уже давно сформировавшаяся антропологическая школа. Поэтому лучше будет, если я скажу сразу: громкий титул «функциональной антропологической школы» в определенном смысле я присвоил себе сам в значительной степени из чувства собственной безответственности.

Б. Малиновский

Признание Бронислава Малиновского является достаточно ярким и показательным описанием состояния каждого ученого (и не только), который в определенный момент чувствует себя настолько «безответственно», что ощущает потребность изложения своих взглядов под вывеской какой-то школы, направления или течения, даже если такой школы (направления, течения) не существует. Но что значит, что какое-то направление (в науке, философии, искусстве, экономике, религии или политике) действительно существует? Где существует? Когда? Каким образом? Каково главное условие существования направления (школы, течения)? Направление существует в том случае, если о нем кто-то знает. Но сколько нужно таких знающих, чтобы сказать, что направление действительно существует. Миллион? Тысяча? Сто? Десять? Достаточно одного человека? А с какого момента можно говорить о возникновении направления? После того как оно попадет в энциклопедии, учебники, критические очерки? С момента его публикации в виде манифеста? А может, с момента объявления о его возникновении или еще раньше?

И здесь мы сталкиваемся с основной проблемой. Ведь кто-то когда-то должен был впервые понять, что существует целостный и отличный от других способ поведения в том или ином типе деятельности, дать ему название, произнести знаменитое «Да будет!» и тем самым провозгласить возникновение нового направления. Следовательно, до момента, пока его услышат и поймут, когда ему поверят и повторят за ним это название, направление существует только в сознании этого единственного лица. Должен ли этот человек быть создателем этого направления? Может, но не должен. История культуры и цивилизации знала множество случаев, когда не только названия, но и сами направления, школы и течения

возникали благодаря сторонним наблюдателям – критикам или историкам. Нередко бывало так, что представители указанных направлений до объявления их таковыми не имели понятия о том, что провозглашают взгляды, сходные с кем-то другим. Сами они не замечали этого сходства, не видели ничего аналогичного своим взглядам у кого-то другого. Лишь после того, как кто-то впервые громко произнес «Вот это школа», они начали это замечать и стали чувствовать себя частью какого-то сообщества единомышленников. Сторонники концепции сверхинтерпретации сказали бы, что увидено то, чего не было, и «на самом деле» между разными представителями «школы» нет ничего общего. Может, они и правы «на самом деле», но вот только кто знает, что такое «на самом деле»? Часто после возникновения описанной ситуации об этих людях (и эти люди сами о себе) начинают думать и говорить в категориях школы, направления, течения.

Нет ничего странного в том, что Малиновский написал, что присвоил себе самому титул школы «в определенном смысле». Что такое это «в определенном смысле»? Именно в нем содержится решение проблемы. Неправда, что человек может создать какую-то информацию в одиночку, совершенно сам, без опоры на традицию, на предшественников, без дискуссии (иногда внутренней) с другими людьми (пусть даже опосредованной книгами). Человек верит себе тогда, когда ему верят другие, убеждается в своей нормальности тогда, когда его принимают окружающие, наконец, будучи ученым или философом, писателем или политиком, бизнесменом или священником, осознает ценность своих мыслей и чувств, своих идей и предложений тогда, когда встречает их подтверждение у других людей (ученых и философов, читателей и избирателей, потребителей и паствы). Фраза «в определенном смысле» значит, что Малиновский осознавал, что он не одинок, просто из-за собственной «безответственности» (а может быть, наоборот) взял на себя ответственность и труд объединения разнородных взглядов и высказываний своих предшественников и коллег, увязки их между собой в систематическое целое и представления в качестве целостной антропологической школы. Почему же в таком случае он не ссылается на своих предшественников по функционализму, а утверждает, что он сам и есть целая школа? Возможно, потому, что никто из антропологов до него не предпринимал попытки подобной сис-

тематизации и попросту еще не знал, что их взгляды, отдельные утверждения и методические приемы, столь отличные от взглядов их коллег, могут иметь с ними общее методологическое основание и объединены в единое концептуальное целое. Однако само это произойти не может. Школы не рождаются «самосевом». Нужно специальное интеллектуальное усилие, состоящее в проведении сопоставительного анализа существующих взглядов, оценке их под углом определенных базовых методологических посылок, обнаружении общих черт и, что самое важное, переводе этих взглядов на общий метаязык.

В конце XIX – начале XX века Иван Александрович Бодуэн де Куртенэ в языкознании, Бронислав Малиновский в антропологии, Вильям Джемс в философии, Лев Семенович Выготский в психологии и другие каждый в своей дисциплине впервые объявили о возникновении функционального и прагматического направления. Им было гораздо труднее, чем мне. Но своим систематизирующим трудом они облегчили мне задачу объединения всех этих школ в одно методологическое направление, которое я назвал «прагматическим функционализмом» (если речь идет о концепции онтологической) или «функциональным прагматизмом» (если говорим об эпистемологической концепции).

Данная книга открывает цикл публикаций, посвященных лингвосомиотической теории опыта и типологии деятельности, и содержит аналитические основания функционально-прагматического понимания онтологии человеческого опыта, рассматриваемого сквозь призму языковой деятельности.

Я глубоко благодарен доктору филологических наук Владимиру Ивановичу Заике из Новгородского университета и доктору филологических наук профессору Лодзинского университета Михаилу Степановичу Лабашуку за труд прочтения и полезные советы, высказанные в ходе рецензирования. Особенные слова благодарности хочу высказать в адрес Севастопольского общества исследования славянских языков (председатель – к.филол.н. Юрий Леонидович Ситько) за помощь, оказанную в подготовке этой книги к изданию.

§ 1. ФУНКЦИОНАЛЬНО-ПРАГМАТИЧЕСКАЯ АНАЛИТИКА

Реляционизм в поисках исходного понятия (вводные замечания)

Термин выбирается в качестве элементарного не потому, что он является неопределяемым; скорее, он является неопределяемым в силу того, что он был выбран как элементарный [...] Вообще термины, принятые в качестве элементарных в одной системе, вполне могут поддаваться определению в какой-либо другой системе. Не существует ни абсолютных элементарных терминов, ни такого их выбора, который был бы единственно правильным

Н. Гудмен

У оснований прагматического функционализма как методологического направления лежат две философские концепции: критический трансцендентализм Иммануила Канта и прагматизм Вильяма Джемса. В обеих концепциях проблема онтологических оснований объекта однозначно антропологизирована, поскольку обе они в качестве главного объяснительного принципа полагают человеческий опыт во всей полноте его проявлений. Общим для указанных концепций является также полагание возможности и необходимости существования внеопытной действительности (действительности невозможного опыта) в качестве крайнего, граничного компонента онтологических представлений. Кант избегал высказываний о структурном характере мира вещей в себе, но из генерального положения его философии – положения о формирующем характере человеческого опыта – можно предположить, что для Канта мир вещей в себе – это некий бесформенный (с нашей, человеческой точки зрения) континуум, которому мы придаем в нашей опытной деятельности человеческие чувственные и интеллектуальные формы. Вильям Джемс же несколько рискованно однозначно определял мир вне человеческого опыта как *űłł*, как бесформенное Нечто, «он то, чем мы его делаем. Бесплезно было бы определять его через то, чем он был первоначально, или через то, что он такое отдельно от нас; он есть то, что из него делают. Таким обра-

зом мир пластичен»¹. Более сдержанно можно было бы это сказать о том мире, который мы можем знать. Одним словом, «мы видим те порядки, которые заранее сами же производим (правда, стихийно) в виде категориальных форм упорядочения материала чувственного восприятия»².

Каждая концепция строится на каких-то имплицитных или эксплицитных аксиоматических основаниях. Хорошим тоном считается знать, каковы т.н. первичные понятия твоей концепции. Какое же первичное понятие может лежать в концепции, которая стремится быть одновременно антропоцентрической, деятельностной и системной? Прежде чем выделять в объекте что бы то ни было, следует обнаружить в нем некую базисную единицу, конституирующую все остальные единицы (элементы, процессы, признаки) объекта, равно как и сам объект.

Наиболее распространенными концепциями первоэлементов являются системная (сводящая все к понятиям элементарного объекта, отношения и множества)³ и полевая (где в качестве первичных также объявляются три понятия – объект, среда и взаимоотношение)⁴. Первая онтологическая модель предполагает в качестве базовой связи между множеством и элементом отношение «общее – частное», а между объектами – отношения сходства (тождества, равенства или аналогии), вторая же выдвигает на первый план отношение между средой и объектом по принципу «целое – часть», между объектами же усматриваются всевозможные смежностные отношения (ядро – периферия, причина – следствие, субъект – объект, субъект – действие, носитель признака – признак и под.).

Если объект понимается как элемент множества или множество элементов (что, в сущности, одно и то же), возникает вопрос: что делает объект элементом или множеством? Чтобы быть элементом множества, объект должен связаться с другим объектом: с равным себе (чтобы через связь с ним образовать множество элементов) или же со своими частями (чтобы через связь с ними стать множеством элементов). Множество может стать таковым только тогда, когда содержит в себе элементы, а элемент может стать элементом только в составе множества. Как видим, определяющим фактором в триаде «элементарный объект – отношение (связь) – множество» является именно с в я з ь.

Сходна картина и при полевом понимании объектной сферы. Если объект понимается как континуум, то выдвигание в качестве первичного понятия общего представления о связи оказывается совершенно естественным. Континуум (среда) может быть таковым (таковой) только: а) если среда негомогенна (если в ней выделяются соположенные разнородные объекты) и б) если эти объекты взаимосвязаны. Как и в предыдущем случае, объект не может быть определен как таковой вне других объектов и вне среды, эпизодом которой он является. Равно и среда определяется не иначе, как через свои взаиморасположенные части.

Таким образом, некоторая целостность, совокупность, некоторое единство множества может возникнуть или просто иметь место только и исключительно при наличии связи того или иного типа: связи сходства (называемой в семиотике парадигматикой) или связи смежности (называемой синтагматикой).

Однако есть еще один аспект данной проблемы. Он касается установления сущности самого понятия объекта (или предмета). Исследуя что-либо, понимая или просто воспринимая что-либо, мы всегда имеем дело с проблемой сути, тождества, сущности этого чего-то. Мы можем не отдавать себе в этом отчета, но тем не менее различаем объекты в пределах своего поля восприятия и мышления, а также в классе сходных объектов. Но можем ли мы каким-то образом «изъять» этот объект из этого поля и из этого класса, «очистить» его от множества связей, соединяющих его со смежными и сходными объектами, «схватить» его суть в чистом виде, «в себе и для себя»?

Следовательно, идея объекта не слишком подходит на роль первичного понятия. Объект – это, скорее, роль, функция, которую выполняет нечто относительно чего-то другого в пределах некоей деятельности (некоторого действия). Чтобы быть объектом, он должен стать таковым для некоего субъекта. Чтобы что-то было объектом, должен существовать субъект. Но и этого мало. Этот субъект должен направить свои действия на данный объект: воспринимать или мыслить его как таковой. Но без объекта и без действий, направленных на него, и субъект не мог бы стать субъектом. (Иначе субъектом чего бы он был?) Если объект зависит от субъекта, а субъект – от объекта, если мы ничего не можем сказать ни об одном из них, взятом отдельно друг от

друга, если мы даже не можем определить их отдельно, вне этой самой связи, следует именно в связи видеть онтологическое основание бытия и объекта, и субъекта.

Связь – понятие аксиоматическое и интуитивное. Определить его (в нашей концепции) не представляется возможным, ибо все попытки сделать это приведут нас к порочному кругу «связь – отношение – зависимость – взаимообусловленность – взаимодействие», где одно будет определяться через другое. Однако, не претендуя на познание «истинного положения дел», не пытаюсь проникнуть в «феноменологическую сущность» этих понятий, я тем не менее попытаюсь критически развести эти понятия исключительно в пределах предлагаемой здесь концепции и исключительно для ее нужд.

Можно констатировать чисто логический факт, что без понятия связи (отношения, зависимости, взаимной обусловленности, взаимодействия) нельзя ничего сказать ни об объекте, ни о субъекте, ни о множестве, ни о континуальной среде. Для их бытования в нашем сознании наличие понятия связи просто неизбежно. Зато для наличия понятия связи ни одно из указанных понятий в границах данной концепции не является необходимым, поскольку то, что связывается (элемент, объект), в свою очередь, тоже является связью. Следовательно, понятие связи автокреативно и не выводимо ни из какого другого, более простого понятия. Специфика функционально-прагматического понимания системности состоит именно в идее реляционного синтеза, т.е. в том, что здесь «в качестве исходного „материала“ для построения системы [избираются – О. Л.] не сами по себе элементы, а те отношения, которые существуют между элементами системы»⁵. В этом и состоит суть реляционизма как структурно-онтологической базы прагматического функционализма.

Реляционизм – это не новое направление в онтологии. Одним из наиболее последовательных его адептов был Иммануил Кант. Кантианец Шарль Ренувье на основе реляционизма развил свою концепцию феноменизма. Другой кантианец – Эрнст Кассирер построил на ее основании свою теорию символического функционализма. Реляционизм стал онтологической базой и для психологической социологии Габриэля Тарда. Эта же идея легла в основу радикального эмпиризма и прагматизма Вильяма Джемса. Ее же использовал и Соссюр при создании семиологии. В осно-

ве маховских «нейтральных элементов» или ресселовских «сенсibiliй» лежит та же мысль, хотя и в несколько упрощенной форме. Можно ее обнаружить и в работах представителей имманентной философии. В определенном смысле родственной ей является также концепция интенциональности, хотя это не столько онтологическая, сколько гносеологическая и логоцентрическая (феноменологическая) идея. Все это свидетельствует в пользу признания реляционизма не столько чисто онтологической, сколько структурно-онтологической концепцией. Речь в ней идет не столько о сущности бытия как объекта или объекта как бытия, сколько о структуре этого объекта / бытия.

Реляционизм чужд как идее атомизма или монадизма (расщепления системы на отдельные независимые первичные составляющие), так и идее монизма или холизма, сводящей многообразие отношений и связей в системе в некое цельное и самодостаточное единство. Все, о чем мы в состоянии знать, мыслить, говорить, все, что мы в состоянии ощущать и понимать, представляет собой совокупность отношений. Все же, что мыслится (теоретически) как конечная сущность в себе, должно учитываться только как некое непознаваемое запредельное «нечто», говорить о котором функционально и прагматически не представляется возможным (у Канта таким запредельным объектом, взятом в себе и для себя, является известная *ding an sich*).

1.1. Динамическое понятие функции как структурно-онтологического принципа (связь – отношение – взаимность – акт – событие – деятельность – опыт)

Нельзя хлопнуть в ладоши одной рукой.

А. Навои

Когда в Поднебесной узнали, что красота – это красота, появилось и уродство. Когда узнали, что добро – это добро, появилось и зло.

Лао Цзы

Итак, основными начальными структурно-онтологическими понятиями прагматического функционализма являются понятия связи, отношения, зависимости (в т.ч. взаимной) и обусловленности (взаимодействия). Все остальные понятия – процесс (акт), признак (свойство, качество), объект (элемент множества, носитель признака), множество (поток, поле, агрегат, система), структура и др. могут и должны быть объяснены через эти понятия. Самым «простым» в этом ряду является понятие связи. Этим прагматический функционализм превентивно обеспечивает себе антиатомистическую и антисубстанциональную позицию: ничего не может быть (существовать или бытовать) само по себе, все всегда связано с чем-то другим, независимо от того, чем является. Я говорю о «простом» понятии весьма условно, поскольку простых понятий не может быть в силу сказанного: ничего не может быть (тем более быть чем-то или каким-то) вне связи с чем-то другим.

То, что понятие связи не является абсолютно простым, доказывает вычленимость в нем феномена стороны. Сторона – релятивное понятие, т.к. это еще не предмет, не вещь, не действие. О. С. Разумовский, обсуждая эту проблему, пишет: «[...] условием появления отношений можно считать наличие сторон или полюсов отношения *A* и *B*, без которых оно никогда не возникает и не существует. [...] Полюса и их аспекты всегда первичны, реляционность вторична»⁶. Весьма странная логика. Если «полюс» – это феномен, независимый от отношения (прежде всего, от отношения связи с другим «полюсом»), то полюсом чего он является? С какой стати он является полюсом? Мог бы Северный полюс быть «северным», если бы не существовало от-

ношения «север – юг», и мог бы он быть «полюсом», если бы не существовало идеи противопоставления условных крайних точек шара? А где вообще находятся полюса у шара? И сколько их? От чего зависит нахождение полюса? Аналогично и при поиске концов. Может ли у палки быть только один конец? Который конец – «конец», а который «начало»? Таким образом, на вопрос моих возможных критиков о том, что же связывается в связи, если связь может быть только между чем-то и чем-то (полюсами, концами, сторонами), я бы ответил так: связываются стороны, хотя сторонами они являются только благодаря связи. Вне связи нет сторон. Вообще ничего нет. Сторона – это роль, которую выполняет в определенной связи выделяемое в ней нечто, которое, благодаря этой самой связи, становится чем-то, проявляется, определяется, обретает форму. Данная формула может считаться показательной для определения структурно-онтологической концепции прагматического функционализма.

Стороны могут быть специфицированы. Уже на уровне связи можно установить первую пару вторичных понятий: с у б с т а н - ц и я (то, что связывается) и п р о ц е с с (установление / разрыв / изменение связи). Как видим, стороной здесь считается не только то, что вступает в связь, но и сама процедура связи. В этом и состоит специфика реляционизма как онтологической концепции.

Нацеленность одной стороны на другую в процессе связывания может быть представлена как отношение (или как зависимость). Здесь мы сталкиваемся с определенными терминологическими трудностями. Иногда в качестве первичного выделяется именно понятие о т н о ш е н и е (реляция), понятие же связи выводится из него таким же образом, каким я выше вывел понятие отношения из понятия связи. Это просто спор о словах, и я не настаиваю на терминах. Определим ли мы отношение как двунаправленную связь или связь – как двунаправленное отношение, не столь важно. Важен принцип постепенного усложнения связей/отношений как видов функциональной взаимности и функционального единства, а также идея выведения частей из целого, а не наоборот. То же касается термина-понятия «зависимость». Это то же отношение, но с выделенной, подчеркнутой направленностью сторон друг на друга.

В том, что я выделяю в качестве одной из сторон связи/отношения понятие субстанции и одновременно утверждаю, что ни-

каких субстанций нет, а все является лишь связью/отношением, нет никакого противоречия. Одна из методических особенностей функционально-прагматического способа рассмотрения объекта – четкое размежевание уровней анализа. Если на категориальном уровне исследования (на уровне выделения и квалификации базового онтического объекта) принимается тезис об антисубстанциональной позиции прагматического функционализма, то это не значит, что на последующих, более частных уровнях построения теории нельзя для удобства объяснения ввести понятие субстанции. На категориальном уровне речь идет о принципиально реляционистском понимании объекта как связи/отношения, а не как единицы (что характерно для субстанциализма, атомизма или изоляционизма). Но на следующем этапе – на уровне типологизации базового объекта – мы вправе выделить те типы связи, которые оказываются необходимыми для максимально удобного построения концепции. Таковыми оказываются субстанция («чтойность») и действие (процессуальность). Вильям Джемс по этому поводу заметил: «Если бы даже было верно, что субстанция может ежеминутно проявлять ряд новых атрибутов (хотя мы и уверены в противном), – чисто логическая форма отнесения вещей к субстанции (правильно или нет) все-таки была бы связана с чувством спокойствия и уверенности в будущем. Поэтому, несмотря на самый крайний нигилистический критицизм, у людей всегда останется приверженность к философии, объясняющей вещи *per substantium*»⁷. Но одновременно с этим весь мир нашего опыта пронизан насквозь процессуальностью. Джемс ввел для этой цели специальный термин – «поток сознания». Единство опыта, по Джемсу, «соткано» из устойчивых (субстанции) и изменчивых (процессы) состояний сознания: «Назовем остановочные пункты устойчивыми частями, а переходные промежутки изменчивыми частями потока сознания. Тогда мы заметим, что наше мышление постоянно стремится от одной устойчивой части, только что покинутой, к другой, и можно сказать, что главное назначение переходных частей сознания в том, чтобы направлять нас от одного прочного, устойчивого вывода к другому»⁸.

Сравним эти положения с кантианскими базовыми категориями упорядочения опыта: «[...] явления должны быть подведены, во-первых, под понятие с у б с т а н ц и и, которое, как понятие самой вещи, служит основанием всякому определению сущес-

тования; во-вторых, под понятие действия относительно причины, поскольку в явлениях находится временная последовательность или происхождение; наконец, насколько сосуществование познается объективно, т.е. чрез опытное суждение, – явление подводится под понятие в з а и м н о с т и (взаимодействия); таким образом, в основании объективных, хотя и эмпирических, суждений лежат принципы *a priori*, т.е. возможность опыта, насколько он соединяет предметы в природе по существованию»⁹ [выделено мной – О. Л.].

Понятие субстанционального отношения предполагает представление объекта как носителя свойств и атрибутов, прежде всего такого базового свойства, как способность быть, существовать, действовать. Именно так мы подводим все типы чувствемых и мыслимых объектов под понятие «чтойности» (*quidditas*), т.е. предметности, объектности или субъектности. Нет ни одного мыслительного содержания, которое человек не мог бы представить как что, ч т о - т о , н е ч т о . Не только люди и предметы, но и процессы (*хождение, прогулка, съезд, удар*), атрибуты (*голубизна, доброта, любовь*), временные или пространственные отношения (*место, середина, верх, низ, вечер, прошлое, минута*) или другие типы обстоятельственных отношений (*причина, следствие, цель, возможность*) могут быть осознаны и фактически осознаются нами как субстанция. Бронислав Малиновский, описывая языки т. н. традициональных (доцивилизационных) культур, отмечал, что понятие субстанции, или, как он выражался, «сырой субстанции», – это базовая, хотя и неясная и лишенная дефиниции категория миропонимания, она тем не менее «чувствуема и хорошо выражена в человеческом поведении»¹⁰, и это далеко не одно и то же, что аристотелевская *οὐσία*. Здесь мы имеем дело с совершенно прагматическим пониманием категории субстанции.

Представление одного объекта как процессуального свойства другого объекта, в свою очередь, ведет к формированию понятия процессуального отношения. Без понятия действия немислимо построение самой примитивной мысли или самого примитивного актуального представления. Мало знать, ч т о э т о (т.е. объект нашего представления или нашей мысли). Без представления данного объекта как действующего (существующего, воздействующего на другие объекты) мы не можем о нем мыслить. Понятие субстанциальной стороны связи дает нам возможность

знать, помнить, хранить сведения о чем-то, понятие же процессуальной стороны связи дает возможность мыслить, представлять, оперировать с чем-то, что что-то делает, с чем что-то происходит.

Субстанциональные отношения обеспечивают идентификацию, квалификацию, самоидентификацию объектов, процессуальные – обеспечивают понимание функционирования и изменения объектов. Уже в самом начале типологизации понятия связи можно говорить о том, что обе базовые стороны связи (субстанциональная и процессуальная) не являются автономными первичными объектами, онтологическими «атомами». Каждая из выделенных сторон по определению сама является связью (отношением). Субстанция понимается как отношение некоторых процессов, процесс же – как отношение субстанций.

Но и это не все. Между субстанцией и процессом также возникает некоторая связь. Именно этот третий элемент назван Кантом «взаимностью» или «взаимодействием». В некоторых переводах «Прологомен...» в этом месте использованы также другие термины (например, в восьмитомном издании 1994 г. использован термин «общность», а в интернетовской версии (OCR: К. Дрызгунов) – термин «общение»). Я думаю, что концептуально вернее перевод В. Соловьева, поэтому буду использовать его версию – «взаимность». В любом случае все три версии перевода дают в скобках в качестве синонима одно и то же слово – «взаимодействие».

Таким образом, следующей ступенью развития понятия связи/отношения является именно понятие в з а м н о с т и (взаимной зависимости, взаимодействия). Это такая связь, которая предполагает отношение сторон не только как направленных, но и воздействующих друг на друга. Взаимная зависимость, возникающая в пространственно-временном континууме здесь и сейчас, может трактоваться как единичный акт. Акт является элементарной субстанционально-процессуальной связью. Понятно, элементарность его условна, поскольку единичный акт может возникнуть только среди других актов на фоне более общей субстанционально-процессуально-функциональной связи, например, с о б ы т я.

Однако ни связь, ни отношение сторон, ни взаимная зависимость, ни даже акт еще не предполагают наличия пространственно-временной стабильности, которая заслуживала бы названия действительности и могла бы стать основным онтологическим

условием возникновения всех вышеперечисленных элементарных объектов и смыслов. Такая первичная стабилизация имеет место только в событии (не исключено, что именно это имели в виду Б. Рассел и другие эвентуалисты, утверждавшие, что онтологической базой действительности являются не предметы, молекулы, атомы и другие микрочастицы, а события – *events*). Достигается она, во-первых, пространственной, а во-вторых, временной дискретизацией, т.е. выделением данного акта из целостного континуума связей. В отличие от взаимозависимости событие предполагает ограничение во времени и в пространстве (реальном или виртуальном – в зависимости от того, о каком событии речь). Кроме того, событие предполагает: а) вычленение ролевых агентов (участников), б) совершение ими действий (или же совершения с ними действий), в) наличие у этих агентов свойств и качеств, а также г) наличие свойств у производимых агентами (или с агентами) действий. При помощи событий поле реляционного континуума структурируется и превращается в событийное поле – **а к т у а л ь н у ю д е й с т в и т е л ь н о с т ь**. Термин «событийное поле» является термином структурно-онтологическим (можно было бы еще сказать – логическим или психо-логическим), в то время как термин «актуальная действительность» – чисто онтологический термин.

Однако наивысшей степени стабильности событие достигает тогда, когда оно начинает мультиплицироваться (отвлекаться от данного континуума и отождествляться с подобными или аналогичными событиями, встречающимися в других континуумах). Эта ситуация обычно оценивается как повторение того же события, хотя это невозможно, поскольку невозможно повторение того же пространственно-временного континуума. Следующим этапом усложнения онтологического пространства является образование целенаправленного и причинно-следственного объединения регулярных событий – **с о б ы т и й н о г о р ы д а**. Многократное повторение такого же событийного ряда (о тождестве говорить не приходится, поскольку то же событие дважды не повторяется) становится возможным благодаря двум вышеуказанным факторам антропного характера – причинно-следственному отношению и целевой установке, а также человеческой способности обобщать и абстрагироваться от единичных и уникальных пространственно-временных обстоя-

ятельств. Став регулярным и обобщенным, событийный ряд, подчиненный единой цели, превращается в действительность. К этому понятию я вернусь позже.

Здесь предлагаю сделать паузу и немного поиграть словами. Любителей языковых забав я хотел бы несколько поразвлечь наблюдениями за историческими номинациями понятия действительности в различных языках. Прежде всего предлагаю обратить внимание на латинские по происхождению номинаты в русском (*реальность*), польском (*realność*), немецком (*Realität*), английском (*reality*), нидерландском (*realiteit*), французском (*réalité*), испанском (*realidad*), итальянском (*realta*), эстонском (*reaalsus*) и ряде других. Все они происходят от латинского *realitas*, *-atis*, которое, в свою очередь, выводится из омонимичного *res*, *rei*, первичное значение которого весьма неясно. Есть две версии: ‘вещь’ и ‘дело (поступок, состояние, событие)’. Семантическое поле, в котором функционируют эти и производные от них слова, свидетельствует, скорее, в пользу мотивационного направления ‘дело > вещь’, чем наоборот. В такой же мере можно говорить и о первичном синкретизме этих значений. В любом случае этимология латинского корня *-re-* склоняет к выводу о реляционистском (деятельностном) понимании действительности носителями латыни и их предками. Еще одним латинским источником словопроизводства лексических единиц с семантикой действительности является слово *actus* (‘действие’) от глагола *agere* (‘делать’), ср. фр. *actualité*, исп. *actualidad*, итал. *attualita*. Принципиально о том же свидетельствуют русское *деятельность* (от *деяти*), немецкие *Wirklichkeit*, *wirklich* (производные от глагола *wirken*, ‘действовать’) и *tatsächlich* (‘действительный’) или *in der Tat* (‘в действительности’) от *Tat* (‘поступок, действие, дело’), голландское *werkelijkheid* (от *werk* – ‘работа, дело’) или *daadwerkelijk* (‘действительный’) от *werk* и *daad* – ‘дело, действие’, эстонское *tegelikkus* (от *tegu* – ‘действие, поступок’). Сходна семантика голландских слов с латинским по происхождению корнем *feit-* (от лат. *fact-*): *feit* и *feitelijkheid*. Латинское *factum*, *-i* также обладает семантикой действия, поведения. Частым мотиватором слов на определение действительности в разных языках оказывается по-

нятие результата действия, эффекта, напр., чешское *skutečnost* (от *skutečný* ‘действенный’ < *skutek*, ‘следствие, результат’), испанское *efectividad* и итальянское *effettualita*.

А теперь можно вернуться к онтологическому анализу предметного поля.

На этом этапе возникает ощутимая потребность введения понятия и н ф о р м а ц и и. Информация (равно как и все однородные понятия – смысл, содержание, значение) является одной из наиболее трудно определяемых онтических сущностей. Весьма интересна попытка сделать это предпринятая в кибернетике: «Любое взаимодействие между объектами, в процессе которого один приобретает некоторую субстанцию, а другой ее не теряет, называется информационным взаимодействием. При этом передаваемая субстанция называется Информацией»¹¹. У этого же автора читаем далее: «Из этого определения следует два наиболее общих свойства Информации. Первое – Информация не может существовать вне взаимодействия объектов. Второе – Информация не теряется ни одним из них в процессе этого взаимодействия»¹². Несложно заметить, что это определение носит последовательно реляционистский характер. Еще более радикально реляционистски определяет информацию Ю. Коссецкий. Информация, с его точки зрения, это отношение между элементами в пределах одной системы (в отличие от кода как отношения между элементами разных систем)¹³.

По принципу реляционизма выделение информации требует выделения чего-то другого, что информацией не является. Таким онтическим объектом является э н е р г о м а т е р и я¹⁴, т. е. субстрат-носитель и/или наиболее конкретный и актуальный объект информации. Исследования в области естественных наук вскрывают генеральное свойство энергоматерии – ее изменчивость и неповторимость (энергоматериальные объекты пребывают в постоянном движении и изменении, кроме того они могут быть только количественно равными, но не могут быть качественно тождественными) и неуничтожимость (законы сохранения материи и сохранения материи). На онтологическом уровне все события можно весьма условно разделить на энергоматериальные и информационные. Только последним мы можем приписывать свой-

тва инвариантности и потенциальности. Энергоматериальный объект всегда либо тот же, но не такой же (в силу изменчивости), либо такой же, но тогда не тот же (может быть равен другому объекту). Только информационный объект может быть обобщенным, т. е. быть тем же в разное время либо быть одновременно в разных пространствах (естественно, информационных).

Различение информации и энергоматерии является первой полноценной онтической процедурой. До этого мы имели дело только с единицами онтологическими, т.е. единицами, выделение которых носит чисто процедурный, познавательный характер и необходимо не столько для практической деятельности, сколько для выяснения языка объяснения и описания нашего опыта. Такого типа единицы (связь, отношение, зависимость, сторона связи, субстанция, процесс, взаимность, акт, событие и даже деятельность) – это не элементы действительности, а формы бытия действительности нашего опыта. Хочется отдельно подчеркнуть, что логика функционально-прагматического (и по сути кантианского) методологического рассуждения должна строиться не от «действительности» или ее «чувственного отражения» (что бы ни значили эти термины) к абстракции, не от онтики к онтологии, а от нее – к эпистемологии, а в обратном направлении: от познавательных оснований к логике структурирования бытия, а уже от него – к онтике, т.е. объектам, которым приписывается какая-то степень реальности.

С этого момента можно уже говорить об энергоматериальных или информационных связях, субстанциях, процессах, актах или событиях. В связи с разграничением энергоматерии и информации возникает возможность различить с у щ е с т в о в а н и е и б ы т о в а н и е. Эти термины я позаимствовал у польского философа Яцека Ядацкого, возможно, несколько их реинтерпретировал¹⁵. Существованием можно назвать отношение соответствия между энергоматериальным и информационным событиями, бытованием же – соответствующее отношение между информационными событиями. Таким образом, существование приписываем только энергоматериальным объектам (событиям), а бытование – объектам (событиям) информационным.

Поскольку отношения эти устанавливаются субъектом опыта (человеком), то вполне возможны разногласия между определением некоего события как существующего или бытующего. Так

одно и то же событие, воспринятое органами зрения (увиденное) может быть оценено как избиение одним человеком другого, как драка, как физическое воздействие одного человека на другого и т.д. Всякий раз определение того, что же произошло (имело место, было) будет зависеть не столько от энергоматериального события (соприкосновения тел в определенном пространственно-временном континууме), сколько от информационной оценки, т.е. от того информационного события, которое имело место (бытовало) в опыте каждого из участников и в опыте наблюдателя. А что же само энергоматериальное событие, являющееся объектом информационной оценки? Без такой оценки оно является вещью в себе и не подлежит рассмотрению в нашей теории, поскольку для того, чтобы попасть в нашу теорию, оно должно подвергнуться информационной оценке, т.е. должно быть охарактеризовано как существовавшее (реальное) или бытовавшее (виртуальное).

Таким образом, если мы что-либо можем сказать или помыслить об энергоматериальных событиях, то только о возможных, т.е. таких, которые существовали, существуют или могут возникнуть в будущем. Совокупность всех возможных энергоматериальных событий можно назвать природой. Природа – это наиболее общее онтологическое понятие энергоматериального характера. И. Кант в свое время дал довольно точное функциональное определение природы как совокупности предметов возможного опыта человека. Функционализм этого определения состоит в установлении отношения зависимости природы (как совокупности энергоматериальных событий) от ее информационной оценки субъектом опыта как существующей (или же как принципиально могущей существовать). А это, в свою очередь, значит, что в непосредственном соотношении с природой должна бытовать такая целостная совокупность информационных событий, которая могла бы гарантировать ей надлежащую онтологическую оценку. Такую наиболее общую онтологическую информационную сущность я впредь буду называть ч е л о в е ч е с к и м о п ы т о м. Однако вернемся к анализу информационных событий, из которых состоит опыт.

Уже на этапе событий можно выделить три формы существования информации: а к т у а л ь н у ю (динамическую), п о т е н ц и а л ь н о - и н в а р и а н т н у ю и р е з у л ь т а т и в н у ю¹⁶. Первая предполагает продуцирование информационных конти-

нуумов (информация в стадии становления), вторая – обладание информацией, необходимой для порождения таких континуумов, третья – наличие готового, свершившегося информационного события. Онтологической базой первой и третьей разновидности информации является человеческая оперативная память и все психо-когнитивные процессы, происходящие в человеческом организме, основой же потенциально-инвариантной информации является наша долговременная память. Дэвид Юм заметил, что «Так как только память знакомит нас с непрерывностью и длительностью [...] последовательности восприятий, то в силу одного этого ее следует рассматривать как источник личного тождества. Не будь у нас памяти, мы совсем не имели бы представления о причинности, а следовательно, и о той цепи причин и действий, из которых состоит наше Я, или наша личность»¹⁷.

Самая сложная форма бытования информации – результативная, поскольку в большинстве случаев она является нестабильной и распадается сразу же после завершения информационного процесса (продолжительность существования результативных информационных структур всецело зависит от ментальных способностей их носителя, т.е. от оперативной памяти человека, а также от объема самой результативной информации). Фиксация результативных информационных структур (каковыми являются образы, чувственные и мыслительные комплексы, когнитивные поля, когитационные цепочки) сопряжена с необходимостью их кодирования, т.е. создания их энергетических «двойников» и установления между ними и «двойниками» отношений соответствия. Слово «двойник» здесь использовано метафорически, поскольку энергоматериальный и информационный уровни неизоморфны.

И все же сохранение результатов порождения информации через кодирование, т.е. семиотизация информации – это не прямой способ стабилизации. Семиотизация была бы невозможна без актов непосредственной стабилизации через: а) абстрагирование информационного события от опытного континуума, б) обобщение сходных событий и в) объединение их в целостной инвариантной структуре¹⁸. Инвариантные информационные события могут обретать форму наглядных представлений (традиционно называемых образами), эмоционально-волевых

представлений (называемых еще чувствами) или абстрактных полиструктурированных представлений (обычно именуемых когнитивными понятиями или концептами).

То же касается и информационных процессов. Их абстрагирование, обобщение и объединение в целое ведет к возникновению т.н. потенциальных структур. Потенциальные события обычно обретают форму алгоритмов или моделей деятельности. Отдельные комплексы инвариантной и потенциальной информации, будучи стабильными единицами, образуют целые структурированные макромножества – информационные (смысловые, когнитивные, концептуальные и пр.) системы. Совокупность информационных систем, процессов и продуктов их функционирования образует информационное целое¹⁹, обычно называемое картиной мира.

Семиотическое кодирование является неотъемлемой частью картины мира. Кодирование также представляет собой систему систем, содержащую в себе инвариантно-потенциальную систему отношений соответствия (код), систему процедур кодировки и закодированную информацию. Рассмотрение семиотической системы систем сквозь призму соотношения событий позволяет очертить ее структурно-онтологический статус как функциональной системы, т.е. деятельности. Наиболее универсальной функциональной семиотической системой является естественная человеческая языковая деятельность²⁰. Я совершенно солидарен с теми семиотиками, которые оперируют понятием языка в неразрывной связи с понятиями деятельности и опыта: «В философском понимании опыт жизни есть опыт действия в мире, поэтому более оправданным оказывается представление о языке как о делании на основании наличия определенного активного знания, компетенции»²¹.

Особенность деятельности как структурированного информационно-энергетического комплекса связей, отношений, зависимостей, актов и событий состоит в том, что она обладает определенной степенью однородности. Однородность деятельности имеет не столько энергетическое (каузальное), сколько информационное (телеологическое) измерение, что совершенно не значит, что человеческая деятельность свободна от каузальных факторов, господствующих в области энергоматериальных событий. Энергетические факторы представляют собой естественное ограничение целесообразной деятельности. Однако собственно

человеческое измерение деятельности обретает тогда, когда в ней начинают доминировать информационные факторы. Говоря проще, человек действует по-человечески тогда, когда руководствуется информационными потребностями и предпосылками, а следовательно тогда, когда его поступки подчинены целям, а не рефлексивным или механическим причинно-следственным зависимостям. Человеческая деятельность может быть весьма разнообразной в зависимости от соотношения каузальных и телеологических факторов. С одной стороны, вид деятельности зависит от цели, которую она преследует, а с другой – от степени вовлечения в энергоматериальный событийный ряд. Виды деятельности, организующие энергетическую сторону жизни человека можно назвать чувственным опытом или предметной деятельностью, а те, которые организуют информационную ее сторону – трансцендентальным опытом²² или уже – мыслительной деятельностью. Понятно, что термины предметный и мыслительный в этом употреблении могут и должны восприниматься как энергетический и информационный.

Таким образом, совокупность всех видов деятельности, осуществляемых человеком, включая информационные системы, ментальные процессы, предметные манипуляции и их результаты, можно охватить общим термином опыт. Недопустимо редуцировать опыт до какого-то одного типа деятельности, тем более до функций низшего порядка, каковыми являются, например, физиологическая экзистенция и простейшее психофизиологическое реагирование. Жизнь человека, в отличие от других живых организмов, – это прежде всего совокупность целенаправленной деятельности в опыте. В итоге мы приходим к ключевым и наиболее общим онтологическим понятиям прагматического функционализма, каковыми являются опыт и деятельность.

Однако оба этих понятия, равно как все остальные, рассмотренные выше (от связи до разного рода событий), являются понятиями специфицированными, маркированными, поэтому не могут быть методологическим объяснительным принципом. А для методологического построения такой базовый принцип просто необходим. В качестве такого генерального объяснительного принципа я предлагаю использовать понятие ф у н к ц и и как наиболее общее и нейтральное во всех отношениях. Данное предложение объясняет, почему описываемая концепция с он-

тологической точки зрения носит название «функционализм». Приняв каждый объект (существующий или бытующий) за тот или иной род функции, мы тем самым закладываем в теорию возможность трактовки существования (или бытования) какой-то сущности как обуславливающего существование (или бытование) иных сущностей и одновременно с этим самого обусловленного существованием (или бытованием) других сущностей. Сделав эту формулу основополагающей, мы можем трактовать каждое явление, каждую сущность, каждый акт, каждое свойство или обстоятельство, иначе говоря, каждое проявление бытия, как функциональное соотношение.

Все вышеперечисленные онтологические понятия, т.е. энергетические и информационные связи, отношения, зависимости, акты, события, разные виды деятельности, равно как и опыт в целом, можно свести к единому знаменателю – методологическому концепту функции. Так, связи, отношения, зависимости, акты и события, а также составляющие их объекты, действия, атрибуты объектов и характеристики действий можно определить термином «строевые функции» опыта (если применять традиционную логику, можно бы было также использовать термин «элементарные функции»). Деятельность же должна быть определена как базовая или основная функция опыта, а опыт – как самая целостная и общая информационная функция, с которой нам приходится иметь дело (точно так же, как природа – это самая целостная и общая энергоматериальная функция, доступная нашему опыту).

Иным определением деятельности может быть понимание ее как основного способа (формы) существования или самореализации опыта. Опыт реализуется только в форме деятельности. Опыт, в свою очередь, можно также определить как содержание всякой возможной деятельности. Но об этом пойдет речь в следующем разделе.

1.2. Прагматическое измерение онтологии и трансцендентальный принцип «als ob»

[...] онтология – это опирающееся на сущности учение о чистых возможностях [...]

Ю. Тишнер

«Онтология» – это лишь статус, который мы приписываем нашему знанию.

П. Шедровицкий

В предыдущей главе были рассмотрены основные ипостаси базового объяснительного онтологического понятия – функции. Напрашивается вопрос: о каком онтологическом пространстве я здесь говорю? Онтологию принято понимать как учение о действительности. Но разве понятие действительности аксиоматично и очевидно? Из сказанного выше можно понять: действительность, о которой идет речь, представляет собой совокупность функциональных связей и отношений. Но реляционный характер действительности – это только первое из двух базовых ее свойств. Каково же второе? То, что это действительность нашего опыта, т.е. то, что действительность (как энергоматериальная, так и информационная) определяется и формируется нашим опытом. Михаил Бахтин в совершенно кантовском смысле устанавливал ценностную дистрибуцию в паре «мир (вещь) : опыт (смысл)» в пользу опыта, во-первых, понимая оба компонента как функции, а во-вторых, интерпретируя превосходство опыта (смысла) не онтически, а чисто прагматически: «Нельзя забывать, что вещь и личность – <пределы>, а не абсолютные субстанции. Смысл не может (и не хочет) менять физические, материальные и другие явления, он не может действовать как материальная сила. Да он и не нуждается в этом: он сам сильнее всякой силы, он меняет тотальный смысл события и действительности, не меняя ни йоты в их действительном (бытийном) составе, все остается как было, но приобретает совершенно иной смысл (смысловое преобразование бытия)»²³.

Но прежде чем говорить об этой специфике онтологической (или онтической) сущности действительности нашего опыта, необходимо обсудить вопрос базовых онтологических свойств т.н. конечных объектов человеческого опыта, как их видит прагматический функционализм. Многие последователи Канта, как из числа его «ревизоров» (таких как Фихте и неокантианцы), так и

из числа его «критиков» (Гегель, Шеллинг, Шопенгауэр или позитивисты), были серьезно озабочены наличием в его философской концепции такого центрального понятия, как вещь в себе. Каждый видел в этом понятии угрозу своей теории и пытался каким-то образом его упразднить: объединить с вещью для нас (объективные метафизики) или растворить его в понятии нашего опыта (субъективные метафизики).

Чтобы стать научно-методологической проблемой, загадка онтологической сущности объекта опыта – возможного (феноменального мира) или невозможного (мира вещей в себе), – а также загадка выявления чего-либо в качестве объекта опыта должны быть переинтерпретированы в научную гипотезу. Я предлагаю использовать для этого изложенный выше принцип функционализма – р е л я ц и о н и з м .

Таким образом, имеем два неизвестных – опыт и мир как объект этого опыта. Одно не может существовать (или бытовать) без другого. Но о каком опыте идет речь? Об опыте отдельной личности или коллективном опыте общества (человечества)? Если опыт конкретной человеческой личности является функциональным пересечением отношения к обществу (опытам других людей) и отношения к феноменальному миру, то автоматически решается проблема одной из сторон этой функции – общества. Как верно отметил Ю. Ситько, «Понятие функции позволяет рассматривать явления как результат сложного деятельностного взаимодействия индивидуума и мира, на основании и в результате которого формируются психосоциальные структуры, включая семиотические. Функциональный прагматизм позволяет учитывать кроме психических (индивидуалистические методологические направления), ещё и социальные аспекты бытования объекта»²⁴. Общество трактуется в данной концепции как функция взаимоотношения личностных опытов. Сложнее обстоит дело с другой стороной указанной функции – миром. Выше я разделил это понятие на две части – феноменальный мир возможного опыта (природу) и мир опыта невозможного. Согласно принципу реляционизма мир феноменальный должен быть признан функциональным отношением опыта конкретной личности и некоего объекта, который, будучи непосредственно не связанным функциональными отношениями с человеческим опытом,

оказывается ему недоступным, а следовательно, непознаваемым. Это нечто Кант и назвал миром вещей в себе, т.е. миром невозможного опыта, в который можно только верить.

Загадочная «вещь в себе» из философской тайны (предельной гипотезы) любопытными «последователями» Канта была превращена в научную проблему, чего нельзя было делать ни в коем случае. Это была профанация всей идеи Канта. Если нечто не является объектом опыта (не дано нам регулярным образом), любые попытки говорить об этом обречены на чистое фантазирование. Намного интереснее и полезнее задаться вопросом об онтологической сущности нашего непосредственного объекта – феноменального мира. Большим заблуждением является мысль, что природа дана нам непосредственно и в чистом виде.

Почему окружающие нас предметы, их свойства и взаимные отношения, процессы, с ними происходящие, действия, ими совершаемые, и обстоятельства этих действий и процессов мы считаем таковыми, т.е. предметами, процессами, свойствами или обстоятельствами? Это очевидность? А насколько очевидно существование самой очевидности? Каким образом мы получили эти сведения: через чувства, разумными рассуждениями, интуитивно? Каждый из нас осознает (или, по крайней мере, чувствует) отличие наших ощущений какого-то материального объекта и нашего понимания объектов такого типа. Более того, мы отличаем сам предмет от своих ощущений или понятий, хотя и не всегда осознаем это. Примером осознания этой разницы служит классическое изречение о слове халва и ощущении сладости во рту. Примером же неосознания этого могут быть наши многочисленные фразы по поводу того, как иностранцы называют то или иное понятие или предмет. Сами мы в таком случае отождествляем предмет и его название на родном языке. Мы отличаем также наши ощущения и понятия от ощущений и понятий другого человека (особенно тогда, когда мы с ним не соглашаемся).

Но где все эти отличия и все эти определения вещей как вещей, а процессов как процессов имеют место и имеют смысл? Где происходят все эти события, т.е. акты различения и акты определения сущности объекта? И где находятся сами объекты различения? Если говорить об ощущениях или понятиях, то напрашивается ответ, что они находятся в опыте в качестве его функций. А феномены окружающего мира? Понятно где – в окружающем

мире, в природе! Это же очевидно! Прежде всего, это тавтологично. «Окружающий мир» – это, во-первых, языковой знак (клише), во-вторых – система понятий (знание о всем, что можно почувствовать), в-третьих – поток ощущений (психофизиологическое состояние нашего организма). И только в четвертых – это сам окружающий мир. То есть, что? Очередная тавтология. Как видим, уже даже на этом этапе мы сталкиваемся с загадкой материального объекта как феномена, а не только как вещи в себе. Его идентификация и квалификация в качестве такового легитимизируется исключительно нашим опытом. Абсолютно то же можно сказать и об опыте другого человека. Мы судим о нем на основании данных нашего собственного опыта.

А что легитимизирует данные (функции) нашего собственного опыта? Декарт говорил, что это его очевидность. Однако прагматический функционализм отвечает на этот вопрос иначе. Процесс легитимизации данных нашего опыта представляет собой деятельную (процессуальную) функцию, одна из сторон которой всегда будет выходить за пределы нашего личностного опыта. Так, свои чувства и понятия мы будем поверять, с одной стороны, соотношением своей памяти и предметной деятельности (нацеленной за пределы чувственности в область феноменального мира) либо соотношением памяти и коммуникативно-семиотической деятельности (которая направлена за пределы нашей личностной картины мира в область духовной культуры общества). Иначе говоря, свои собственные знания и чувства мы поверяем либо повторной манипуляцией с предметами, либо сведениями о чувствах и знаниях других людей.

Ю. Ситько представляет эту функциональную динамику отношений человека мира и общества следующим образом: «Мир существует для субъекта в той форме и постольку, поскольку человек может его постигать в опыте. То же касается и мира людей (общества) и его важнейшей составляющей – мира социальной коммуникации. Однако возможности человеческого опыта постоянно изменяются и, изменяя характер самой опытной деятельности, меняют также понимание мира как совокупности объектов возможного опыта. Мир для субъекта меняется вместе с ним. Возможный опыт, это не только то, что субъект узнал или узнаёт, это и то, что он способен узнать. Такой взгляд на онтологический статус человеческого опыта позволяет видеть в человеке субъек-

ект предметной деятельности (опыта) и субъект формирования смысла, под которым понимается форма видения мира сквозь призму опыта (прошлого, настоящего и возможного)»²⁵.

Все это очень напоминает известную ленту Мебиуса. Именно эту метафору употреблял для объяснения кантовской вещи в себе Мераб Мамардашвили («Кантианские вариации»). У него же, но уже в другой работе (написанной в соавторстве с А.М.Пятигорским) я нашел совершенно замечательное объяснение еще одного важного функционального «раздвоения» в нашем опыте, а именно самих функций опыта и знаний об этих функциях (т.е. метафункций): «Сознание и язык могут естественным образом функционировать лишь при условии существования каких-то представлений (которые мы называем метапредметами) о самих этих предметах. То есть сознание функционирует, лишь поскольку есть нечто о сознании. Язык функционирует, если есть нечто о языке. Эти метавысказывания о предметах, являющиеся одновременно элементом функционирования этого предмета, могут быть даны и существовать в совершенно объективной форме как предметы или объективации. Мы условимся называть такие метаобразования прагмемами, имея в виду, что они существуют в силу прагматической связи человека с ситуацией его деятельности и возникают в силу этой прагматической связи как объекты, обслуживающие ее. И сам факт, что мы рассматриваем нечто как прагмемы, есть признак вторичного метаязыка, а не первичного, которому свойственно как раз выносить эти предметы во вне и относиться к ним совершенно натуралистическим образом»²⁶. Таким образом оказывается, что та или иная часть опыта (например, ощущение или понятие) может быть рассмотрена дважды – как собственно первичная опытная функция (прагмема, элемент личностного опыта) и как метаопыт (знание о первичном опыте или знак такого знания). Понятие первичного опыта (прагмемы) в значительной степени покрывается с тем, что часто называют «обыденными понятиями и представлениями». Иногда используются также термины «понятия и представления здравого смысла». Понятие же метаопыта ассоциируется с идеей рефлексии (о которой пойдет речь ниже), а в своей наиболее «натурализованной» форме – также с упоминавшимся выше процессом кодирования. Взаимозависимость

объекта (мира) и субъекта (опыта) я называю «онтологическим прагматизмом». Это вторая (наряду с реляционизмом) базовая онтологическая черта представляемой здесь методологии.

В этом месте я предлагаю вторично прерваться и рассмотреть случаи спонтанного прагматизма в определении действительности, о которых свидетельствуют номинации этого понятия в ряде языков. Начнем с польского, где слово *rzeczywistość*, с одной стороны, апеллирует к понятию вещи (*rzecz*), а с другой – к акту видения, зрительного восприятия этой вещи (*-wisty* < *-*widty*, восходящее к глаголу **viděti*), что подчеркивает зависимость объекта от прагматических потребностей и способностей субъекта. Кроме этого случая можно привести целый ряд примеров из разных языков, где идея действительности номинативно опирается на понятие истинности и правды, т.е. на чисто субъектные, гносеологические основания. Это и латинское *veritas*, производное от омонимичного слова со значением правды, истины, и эстонское *tõelisuus* ('действительность') от *tode* ('истина'), и голландское прилагательное *waarlijk* ('действительный') от *waar* ('истинный').

Рассмотренное выше понятие прагматической отнесенности элемента опыта к объекту опыта (феноменальному миру) искушенному читателю может напомнить гуссерлевское понятие интенциональности. Но между прагматической функциональностью и интенциональностью есть существеннейшее отличие. Интенциональность – основание феноменологической и эйдетики редукции. Это вектор односторонней отнесенности знания к чувству, чувства – к предмету, предмета – к сущности (ноэме или ноумену), наконец, знания – непосредственно к предмету (минуя чувства) или сущности. Понятие интенциональности в феноменологии служит орудием доказательства возможности непосредственного проникновения познающего субъекта в сущность объекта (или проникновения сущности непосредственно в сознание познающего субъекта). Понятие же прагматической функциональности состоит в признании каждого опытного акта, во-первых, двусторонне направленной зависимостью (что исключает возможность получения «чистого знания» или «чис-

того ощущения»), во-вторых, субъектно-телеологической зависимостью (что исключает возможность выхода за пределы опыта, его возможностей и потребностей).

Как лента Мебиуса, каждый наш опытный акт связывает в одно целое наш опыт с опытами других людей и с миром материальных предметов. Однако при попытке выхода за пределы опыта, эта лента совершает поворот, возвращающий нас в область нашего опыта, порождая тем самым известный кантианский парадокс бытования «как если бы» вне опыта. Именно таким образом мы можем соотносить собственные понятия, мысли, представления и чувства с опытными данными других людей. Но это не их мысли и понятия, не их ощущения и эмоции, а как если бы их! Мы манипулируем чем-то, что понимаем и ощущаем как предмет, и делаем это так, как если бы это что-то и было этим предметом из нашего сознания. Мы ощущаем свое тело, мыслим о себе как если бы это тело и это «Я» находилось внутри нашего опыта. Но это не так. Наше тело – такой же феномен материального мира, как и всякий другой физический предмет, а наше «Я» – это такой же элемент духовного мира, как и сознания других людей. В опыте мы имеем дело не со своим телом и душой как таковыми (как вещами в себе), но с представлениями и понятиями о себе как о вещи для нас.

Понятия и представления о явлениях природы, о других опытах или о себе самом могут быть (пользуясь терминологией Мамардашвили и Пятигорского) прагмемами (т.е., частями нашего первичного обыденного, бытового опыта), но могут быть и метаопытом (т.е. быть вторичным знанием, возникающим в результате особого интеллектуального усилия, направленного на этот первичный опыт). Такой интеллектуальный интерес к собственному первичному опыту я называю рефлексией. В случае рефлексии над первичным опытным ощущением собственного тела или осознанием своего «Я» можно также говорить об авторефлексии. Профессор Анджей Верцинский определил рефлексию сходным образом – как «управление собственной психической активностью»²⁷. Отмечу, однако, что такое использование термина «рефлексия» может несколько отличаться от традиционно принятого, о чем считаю долгом предупредить моего читателя. К вопросу о рефлексии я вернусь при рассмотрении гносеологических проблем (см. 3.2), пока же остановимся на чисто онтологическом измерении соотношения объекта и субъекта опыта.

1.3. Антропологическое измерение онтологии опыта

Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют.

Протагор

Не только мир культуры в противопоставлении природе, но и сама природа, не та, которую нам сконструировало наше естествоведение, но та, которая является конкретной совокупностью эмпирических чувственных данных, должна быть определена в гуманитарных терминах.

Ф. Знаниецкий

Третьим базовым моментом понимания онтологии в прагматическом функционализме (наряду с реляционизмом и прагматизмом) является приписывание опыту исключительно антропологического характера. Эту базовую онтологическую черту опыта иногда еще называют антропоцентризмом, ментализмом или психологизмом (правильнее было бы говорить о социопсихологизме). В. Джемс в своих лекциях по психологии заметил: «Мои мысли связаны с моими же другими мыслями, ваши – с вашими мыслями. Есть ли в комнате еще где-нибудь чистая мысль, не принадлежащая никакому лицу, мы не можем сказать, не имея на это данных опыта. Состояния сознания, которые мы встречаем в природе, суть непременно личные сознания – умы, личности, определенные конкретные „я” и „вы” мысли каждого личного сознания обособлены от мыслей другого: между ними нет никакого непосредственного обмена, никакая мысль одного личного сознания не может стать непосредственным объектом мысли другого сознания. Абсолютная разобщенность сознаний, не поддающийся объединению плюрализм составляют психологический закон. По-видимому, элементарным психическим фактом служит не „мысль вообще”, не „эта или та мысль”, но „моя мысль”, вообще „мысль, принадлежащая кому-нибудь”. Ни одновременность, ни близость в пространстве, ни качественное сходство содержания не могут слить воедино мыслей, которые разъединены между собой барьером личности»²⁸. В другой работе он так очертил границы опыта: «Мой опыт и ваш опыт каким-то внешним

образом „сосуществуют” друг с другом, но мой перетекает в мой, а ваш в ваш совершенно особым образом, которым ваш и мой никогда не перетекли бы друг в друга»²⁹.

В этом смысле опыт как целостная всеобщая онтологическая функция может быть назван также с у б ъ е к т и в н о й р е а л ь - н о с т ь ю. Д. Дубровский перечисляет следующие ее черты: «Она динамична [...] Она многомерна (т.е. не является линейно упорядоченной), представляет собой единство многих динамических „измерений”. Она биполярна [...] Наконец, она может рассматриваться как самоорганизующаяся структура»³⁰. Именно опыт является онтологической гарантией существования мира в тех его формах, в которых мы с ним соприкасаемся. М. Мамардашвили пишет: «Есть нотная запись музыкального звука. Но я утверждаю, что звук существует только, когда он исполняется. Все культурные явления таковы: книга читается и существует только тогда, когда ее читают. Другого существования она не имеет. Симфония существует только тогда, когда она исполняется. Пейзаж существует, когда на него смотрят глазами сейчас видимой картины, ибо сама природа пейзажем не является. Она – нагромождение камней, обилие трав, воды и деревьев»³¹. Но и это еще не достаточное объяснение онтологического отношения опыта и мира, поскольку в вышеприведенной цитате отношение это сужено только до взаимосвязи «опыт – культура». Я думаю, что все, о чем писал Мамардашвили, в равной степени касается и мира природы, поскольку он является таким, а не иным, только с точки зрения нашего опыта. Камни, травы, вода и деревья существуют в качестве камней, трав, воды и деревьев только потому, что мы воспринимаем и понимаем их именно как камни, травы, воду и деревья.

Итак, всякий опыт – это всегда чей-то опыт, опыт какого-то конкретного «Я». Аналогично понятие единства опыта трактуется у Канта: «[...] многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе моими представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию; иными словами, как мои представления (хотя бы я их и не признавал таковыми), они все же необходимо должны сообразоваться с условием, единственно при котором они могут находиться вместе в одном общем самосознании, так как в противном случае они не все принадлежали бы мне [...] Таким образом, синтетическое

единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка [...] более того, эта способность и есть сам рассудок»³².

Может создаться впечатление, что рассматриваемая здесь лингвофилософская концепция не только глубоко индивидуалистична, но даже солипсистична. Но это весьма поверхностное и обманчивое впечатление, восходящее к все еще бытующему в интеллектуальной сфере мифу об индивидуализме всякого психологизма и всякого антропоцентризма.

Двойственность/взаимность/реляционность, будучи генеральным принципом прагматического функционализма, не знает исключений. Не является исключением и наиболее общее понятие в данной методологии – понятие опыта. Парадокс опыта состоит в том, что, с одной стороны, опыт конкретной человеческой личности представляет собой главное условие единства мира, но с другой, – это лишь функция взаимодействия с миром природы и миром идей (т.е. миром других людей). Мир, каким мы его знаем, ощущаем, переживаем, мыслим, является миром нашего опыта: если это возможный опыт – можно говорить о природе, если невозможный – можно говорить об идеях или сверхъестественных явлениях. Однако даже себя самих мы знаем (видим, чувствуем, переживаем) опосредованно – через других людей, которые нас научили и продолжают учить понимать мир, мыслить, чувствовать, переживать так, а не иначе. Абсолютное «Я», изолированное от других «Я», в прагматическом функционализме невозможно ни как практический феномен, ни как феноменологическая чистая идея. Это всегда система разноплановых связей, отношений и взаимодействий, создающая основания коллективного опыта.

В «Критике чистого разума», говоря о механизмах гипостазирования, Кант осуществляет очень четкое концептуальное и терминологическое различие личностного (конкретного) и коллективного (абстрактного) опыта. Опыт конкретного человека характеризуется Кантом как «дистрибутивное единство эмпирического применения рассудка» (иначе говоря, единство, дистрибуированное, распределенное по личностным опытам конкретных людей), а обобщенный опыт любой социальной группы – как «коллективное единство эмпирического целого». При этом вторая сущность определяется Кантом как «гипос-

тазированной»: «Если же мы затем гипостазируем эту идею совокупности всей реальности, то происходит это оттого, что мы диалектически превращаем д и с т р и б у т и в н о е единство эмпирического применения рассудка в к о л л е к т и в н о е единство эмпирического целого и мыслим единичную вещь в этой совокупности явлений, содержащей в себе всю эмпирическую реальность; затем эта совокупность посредством уже упомянутой трансцендентальной подстановки принимается за понятие вещи, стоящей впереди всех вещей и доставляющей реальные условия для их полного определения. [...] Итак этот идеал всереальной сущности, хотя он есть только представление, сначала р е а л и з у е т с я, т.е. превращается в объект, затем г и п о с т а з и р у е т с я, и, наконец, в силу естественного продвижения разума к завершению единства, даже персонифицируется [...]»³³ [выделено Кантом – О.Л.]. Таким образом Кант дает ключ к толкованию механизмов возникновения коллективного опыта, не только становящегося метаопытом для всех индивидуальных опытов, но и создающего основания для возникновения веры в объективность природы, а опосредованно – также и веры в существование мира вещей в себе.

Аналогичную мысль высказывает теоретик праксеологии Людвиг фон Мизес: «Прежде всего мы должны осознать, что все действия производятся индивидами. Коллективное всегда проявляется через одного или нескольких индивидов, чьи действия относятся к коллективному как ко вторичному источнику. Именно значение, придаваемое деятельности индивидами и всеми заинтересованными сторонами, определяет ее характер. Смысл, придаваемый деятельности индивидами и всеми заинтересованными сторонами, определяет ее характер. [...] Помимо деятельности индивидов не существует другого субстрата общества... Коллективное целое – определенный аспект деятельности различных индивидов и в качестве такового является реальностью, определяющей ход событий»³⁴.

Представляемая здесь реляционно-антропологическая концепция опыта, т.е. опыта социально-психологического, восходит к идеям целого ряда философов и ученых, объединяемых мною в понятие функционально-прагматического направления. Хочу обратить внимание на сходство следующих положений, имеющих, как мне кажется, ключевое методологическое значение:

И. Кант: «[...] мы испытываем свой рассудок на рассудке других, не обособляем себя со своим рассудком и судим в своем частном представлении как бы публично»³⁵ (или «Мыслить – значит говорить с самим собой»³⁶;

И. А. Бодуэн де Куртенз: «[...] язык – явление насквозь, однородно психично-общественное»³⁷ и «Первым, кардинальным требованием объективного исследования должно быть признано убеждение в безусловной психичности (психологичности) и социальности (социологичности) человеческой речи»³⁸;

М. М. Бахтин: «Но персонализация ни в коем случае не есть субъективизация. Предел здесь не {я}, а {я} во взаимоотношении с другими личностями, то есть [я] и [другой], [я] и [ты]»³⁹, «Быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, всё кончается. Поэтому диалог, в сущности, не может и не должен кончиться... Всё – средство, диалог – цель. Один голос ничего не кончает и ничего не разрешает. Два голоса – минимум жизни, минимум бытия»⁴⁰, «Я осознаю себя и становлюсь самим собой только раскрывая себя для другого, через другого и с помощью другого [...] Само бытие человека (и внешнее, и внутреннее) есть глубочайшее общение. Быть – значит общаться [...] Быть – значит быть для другого и через него – для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе»⁴¹ и «Не я смотрю изнутри своими глазами на мир, а я смотрю на себя глазами мира, чужими глазами; я одержим другим [...] Из моих глаз глядят чужие глаза»⁴²,

Л.С.Выготский: «Именно психология отдельного человека, то, что у него есть в голове, это и есть психика, которую изучает социальная психология. Никакой другой психики нет»⁴³, а также «Мы сознаем себя, потому что мы сознаем других, и тем же самым способом, каким мы сознаем других, потому что мы сами в отношении себя являемся тем же самым, чем другие в отношении нас. Я сознаю себя только постольку, поскольку я являюсь сам для себя другим, т.е. поскольку я собственные рефлексy могут вновь воспринимать как новые раздражители»⁴⁴;

В. Франкл: «Быть человеком означает находиться в отношении к чему-то или кому-то иному, нежели он сам»⁴⁵ или «Сущность человека включает в себя его направленность вовне, на что-то или кого-то, на дело или на человека, на идею или на личность. И лишь постольку мы интенциональны, постольку мы и экзистен-

циальны; лишь в той мере, в какой человек духовно соприсутствует чему-то или кому-то, духовной или иной сущности, лишь в меру такого соприсутствия человек соприсутствует себе»⁴⁶;

Д. И. Дубровский – «Отношение „Я” к „не-Я” выступает как отношение «Я»: 1) к внешним предметам, факторам, процессам; 2) к собственному телу; 3) к самому себе; 4) к другому „Я” (другой личности); 5) к „Мы” (той социальной группе, общности, с которой субъект себя идентифицирует, к которой он себя причисляет); 6) к „Они” (к той социальной группе, общности, из которой субъект себя исключает, которой он себя противопоставляет)»⁴⁷.

Деятельность функциональной личности при всей ее общности, интерактивности и интересубъектности не может гипостазироваться до уровня субстанциального явления (так понимается действие в объективистской метафизике или субъективном идеализме)⁴⁸. Прагматический функционализм не может устроить и другая онтологическая крайность – признание мира/опыта исключительно актуальным бытием или перманентным движением, изменением, процессуальным континуумом. Такова позиция онтологического динамизма, актуализма или презентизма. Поскольку эта точка зрения менее знакома читающей публике, чем субстанциализм, считаю своим долгом назвать хотя бы некоторых представителей этого направления – Гераклит, киники, И. Фихте, Э. фон Гартман, В. Вундт, Г. Коген, Ф. Ницше, А. Бергсон, Д. Джентиле, Л. Лавель, В. Оствальд, Р. Рорти, Ж.-Ф. Лиотар и др. постмодернисты. Позиция прагматического функционализма в равной степени чужда и субстанциализму, и динамизму (причем, как объективному, так и субъективному). Дело в том, что реляционизм, т.е. онтологическая концепция, определяющая все свои объекты как функцию взаимодействия с человеческим социализированным опытом.

Важнейшим аспектом функционально-прагматического понимания опыта является утверждение его культурно-социального и коммуникативного характера. Поскольку основой опыта является деятельность, а основой деятельности – взаимодействие, опыт не может трактоваться только как индивидуальный опыт. Такова логика принципа антропоцентрического реляционизма. К такому же выводу побуждает и функционально-прагматический анализ онтологии социального опыта, склоняющий меня к провозглашению концепции личности как интериоризированно-

го (свернутого) общества или микросоциума. Человек – это минимальная и наиболее конкретная форма общества. Это утверждение можно назвать онтологической гипотезой первой степени, т.е. онтологическим предположением наивысшей степени вероятности. Все остальные формы социума – реальны в той мере, в какой они присутствуют в опыте конкретных человеческих личностей. Это онтологические гипотезы второй степени, выводимые из первой. Нужно предупредить, что их гипостазирование выводит ученого или философа за пределы прагматического функционализма в область метафизики. Есть и вторая угроза для функционалиста: абсолютизация индивидуальности опыта. Индивидуальный опыт – это лишь одно из проявлений человеческого опыта. Неотъемлемой релевантной чертой всякого личностного человеческого опыта является коллективность, социальность. Опыт конкретного человека – это прежде всего опыт его культурного взаимодействия с другими людьми. Личностный опыт – это всегда культурно-социальный опыт.

Вместе с тем функция социальности требует определения своего онтологического основания. Для метафизических концепций такими основаниями могут быть:

- духовный мир культуры (дух народа) или т.н. «мир идей» (в идеализме),
- объективная сущность общественной системы, реализующаяся в артефактах и социальных предметных действиях (в реализме),
- врожденные архетипы, т.е. т.н. «коллективное бессознательное» (в нативизме).

Для прагматического функционализма таковым основанием является культурная коммуникация человеческих личностей в совокупности с их совместной предметно-цивилизационной деятельностью в ходе осуществления своего опыта. Коммуникативно-интерактивная социальность порождает функции культуры и цивилизации: «[...] зависимость существования истины как явления от того, что происходит с человеком, с субъектом, как раз и оставляет место для развития культуры как особого механизма, ибо организация устойчивого воспроизводства взаимосвязанных единичных опытов восприятия объекта в мире и выбора проясняющих их понятий не закодирована

генетически в каждом экземпляре человеческого рода, а существенно предполагает общение (или со-общение) индивидуальных опытов, извлечение опыта из опыта других и создает горизонт „далекого”, совершенно отличный от следования природным склонностям и инстинктам, заложенным в каждом индивиде»⁴⁹.

Суть антропологического характера представляемой концепции опыта состоит, кроме всего прочего, и в том, чтобы, определяя перспективу выхода за пределы узкоситуативного и индивидуального, биофизиологического и предметного, оставаться в пределах человеческого. Здесь совершенно к месту вспомнить, что именно этот антропоцентрический момент отличает кантовское понятие трансцендентального выхода за пределы опыта здесь-и-сейчас бытия от понятия трансцендентного выхода за пределы всякого возможного человеческого опыта, столь популярное в идеалистической метафизике. В качестве примера приведу только одну цитату из лекции Петра Щедровицкого о культурно-исторической концепции Выготского: «культурно-историческая концепция, будучи попыткой выделить и зафиксировать природу человеческого, с самого начала была обречена и на критику ее, потому что она была все-таки... лишь культурно-исторической»⁵⁰. П. Щедровицкий совершенно точно уловил желание Выготского построить концепцию трансцендентальной психологии «вертикали», но фраза «лишь культурно-исторической», указывает на то, что ему, как стороннику экзистенциальной феноменологии Макса Шелера, хотелось, чтобы концепция Выготского все же была трансцендентной. Замечу, что это не первый случай в истории прагматического функционализма, когда последователи и интерпретаторы Канта, Джемса, Потебни, Соссюра, Бахтина пытались убрать человеческий фактор из их теорий, немножко «подтянуть» их антропологические тезисы до эзотерического уровня и превратить трансцендентальное в их концепциях в трансцендентное.

Справедливости ради отмечу, что далеко не все феноменологи отошли от изначальной кантовской антропоцентрической установки. Одним из таких представителей антропоцентрической феноменологии был Альфред Шюц. Достаточно обратить внимание на следующий способ его рассуждения о культуре, чтобы понять, что именно я называю антропоцентризмом в онтологии культуры: «[...] я не могу понять объект культуры, не соотнеся

его с деятельностью, благодаря которой он возник. Например, я не понимаю инструмент, не зная цели, для которой он предназначен; знак или символ – не зная, что он представляет в уме человека, использующего его; институт – не понимая, что он значит для людей, ориентирующих на него свое поведение»⁵¹. При этом Шюц, следуя в этом вопросе за Джемсом и Дж. Г. Мидом, понимал антропоцентризм совершенно функционально и прагматически. Личность как субъект опыта рассматривается им сквозь призму ее социальных ролей и отношений: «Когда я конструирую „другого“ как частную личность, исполнителя типичных ролей и функций, во взаимодействии с которым участвую я сам, параллельно развивается процесс самотипизации. В этом отношении я участвую не как целостная личность, а фрагментарно. Определяя роль „другого“, я принимаю и свою роль. Типизирую поведение „другого“, я типизирую и свое собственное, связанное с ним поведение. Я превращаюсь в пассажира, потребителя, налогоплательщика, читателя, зеваку и т. д. Эта самотипизация лежит в основе выделения У. Джемсом и Д. Г. Мидом элементов, обозначаемых терминами „I“ и „We“ в целостности социальной личности»⁵².

1.4. Деятельность как ключевая функция и основная форма опыта

*Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете;
стучите, и отворят вам.*

От Матфея, 7:7

*[...] чувство деятельности, в самом широком и
неопределенном смысле этого слова, означает то
же самое, что чувство жизни.*

В. Джемс

Проблема деятельности как способа существования человеческого опыта требует обращения внимания на ее концептуально-терминологическую сторону. Дело в том, что термин «деятельность» последние 50-70 лет весьма широко использовался в советской философии, кибернетике, методологии и гуманитарных науках. С т.н. «деятельностным подходом» связывают огромное количество концепций и теорий, как научных, так и философских. В психологии до сих пор не решен вопрос, чья версия теории деятельности – Л. Выготского, С. Рубинштейна или же А. Н. Леонтьева – должна называться «деятельностным подходом». Ведь они существенно отличаются. Концепция Выготского, называемая еще культурно-исторической, явно функционально-прагматическая, кантианская (равно как и философская концепция М. Мамардашвили или общеметодологическая концепция Г. Щедровицкого), в то время как концепция Рубинштейна ближе к традиционной русской феноменологии, а теория деятельности Леонтьева – скорее марксистская, т.е. метафизическая с сильным материалистическим акцентом⁵³. В функционально-прагматической концепции деятельности моменты предметной отнесенности (центральный момент понимания деятельности у А. Н. Леонтьева) или преобразующей направленности на объекты внешнего мира (главная черта деятельности по В. Давыдову⁵⁴) отодвинут на второй план, уступая место антропоцентризму, целевой установке (прагматическому фактору), инвариантности (системному фактору) и широко понимаемой категории взаимодействия (функциональному фактору).

Цель в антропологических (или гуманитарных) дисциплинах представляет собой ключевой методологический момент. Впрочем, как в естественных и точных науках, но там это не

столь заметно. Данное положение также восходит к кантианству, где мир, в котором мы живем и о котором мы что-либо знаем,— это феноменальный мир нашего опыта, мир реализации наших целей, мир, человеком по-человечески воспринятый, понятый и приспособленный для нужд своей деятельности. Всякие попытки выяснения имманентной сущности этого мира, равно как и объективных причинно-следственных отношений между его составными, обречены на реализацию наших, чисто человеческих деятельностных программ. Некоторые критики функционализма, прагматизма и кантовской версии трансцендентализма иногда ошибочно приписывают этим течениям субъективизм или субъективный идеализм. Это обычное недоразумение, в смысле недо-разумения, недо-понимания. Странники этой методологии никогда не думали отрицать реальность мира: физического (феноменального) или сущностного (ноуменального). Впрочем, они никогда и не доказывали его реальности. Эти проблемы выходят за пределы интересов указанных концепций. Кант неоднократно противопоставлял свою позицию идеализму, называя ее дуализмом: «существование всех предметов внешних чувств сомнительно. Эту недостоверность я называю идеальностью внешних явлений, а учение об этой идеальности называется идеализмом, в отличие от которого утверждение о возможной достоверности предметов внешних чувств называется дуализмом»⁵⁵.

В центре научного или философского интереса здесь находится функция человеческого опыта. Все остальные объекты должны быть выведены из этой основополагающей функции. Если здесь и говорится о реальности мира, то только о реальности мира нашего опыта, мира для нас. Очень хорошо об этом сказал В. И. Красиков: «Реальность – это то, что люди думают о себе и о своем окружении»⁵⁶. Реальность же мира как он есть сам по себе, без человеческого вмешательства, не отрицается и не утверждается. Отрицается лишь самоуверенное убеждение в том, что та форма, в какой действующий человек воспринимает и осознает мир, может быть свободна от специфики организации человеческого опыта и от целей человеческой деятельности.

Человек существо действующее, а действия человеческие (даже самые конкретные и физические) всегда осмысленны. Бессмысленные действия остаются нам неизвестны, а значит, их нет в нашем опыте. Те же, которые нам известны, т.е. обладаю-

щие смыслом, автоматически получают телеологическое объяснение: мы приписываем им какую-то цель. В свою очередь цель – это главный фактор и оправдание жизни как опыта. Как писал М. Бахтин, «мир действия – мир внутреннего предвосхищенного будущего»⁵⁷, а «сознание направлено на цель, и пути свершения и все средства достижения переживаются изнутри»⁵⁸.

Говоря о «предвосхищении будущего» и об антропологическом телеологизме представляемой тут методологии, нельзя не вспомнить об интереснейших рассуждениях Бориса Успенского о решающей роли результата, следствия (т.е. того, что произойдет «позже») в формировании смысла самих событий (т.е. того, что происходило «раньше»). Успенский оговаривает парадокс соединения более поздних внешних событий, происходящих наяву («хлопнула дверь»), с событием, имеющим место во сне («прозвучал выстрел»), которому предшествовал целый сюжетный ряд сновидения, логическим следствия которых оно является. Даже если предположить, что мы во сне каким-то образом фиксируем события реальной жизни, это все равно ничего не объясняет, поскольку мы не можем повлиять на эти события. Успенский предлагает весьма интересное решение: сон из разрозненного набора «эпизодов», «историй» и «происшествий» превращается в целостный рассказ только после того, как происходит некоторое знаменательное, значимое и релевантное событие, которое все эти части соединяет какой-то общей логикой и становится для нас одновременно следствием, к которому привели эти события, и целью, к которой они стремились. Обратимся к тексту Успенского: «Вот хлопнула дверь, и мы восприняли (осмыслили) во сне этот шум как звук выстрела; иначе говоря, мы восприняли это событие как знаковое и значимое, связали его с определенным значением. Это восприятие оказывается, так сказать, семантической доминантой, которая сразу освещает предшествующие события – оставшиеся в нашей памяти, – определяя их прочтение, то есть соединяя их причинно-следственными связями, мгновенно сцепляя их в сюжетный ряд. Эта конечная интерпретация (восприятие, осмысление) задает, так сказать, ту точку зрения, ту перспективу, с которой видятся эти события. Это своего рода сито, фильтр, через который отсеиваются те образы, которые не связываются с конечным (значимым) событием – они забываются, исчезают из нашей памяти, – и который заставляет вдруг

увидеть все остальные образы как содержательно связанные друг с другом, расположить их в сюжетной последовательности [...] события воспринимаются постольку, поскольку они связываются в сознании с конечным результатом»⁵⁹ [выделено мной – О.Л.]. После этого автор приходит к интереснейшему выводу: «Мы вправе предположить, что принципиально так же обстоит дело и с восприятием истории»⁶⁰. Я бы развил эту мысль и сказал, что принципиально так же обстоит дело и с восприятием текстов, и с восприятием собственного жизненного опыта, и с обучением. Целостность и смысл не являются имманентной чертой действительности. Это всегда следствие интерпретации, опирающейся на определенные «конечные события». Однако жизнь наяву отличается от сна тем, что здесь мы никогда не ждем, пока произойдет это «конечное событие» (конец чьего-то высказывания, конец книги или фильма, конец бытового, экономического или общественного происшествия). Мы сами создаем эти «конечные события» еще в ходе (а иногда и до начала) происшествия, облакая его в форму предвидения смысла или цели происходящего (что, собственно, одно и то же). Потом мы можем отказаться от этой гипотезы, заменив ее другими объяснениями, но можем и не отказаться (подчинив события своей гипотезе). В любом случае сущность человеческой деятельности состоит в том, что единство и смысл она обретает только благодаря цели (которую мы с ней связываем) и следствиям (которые мы ей приписываем).

Это, впрочем, совершенно не значит, что деятельность – это исключительно внутренний, психический процесс. Это процесс комплексный: предметный и когнитивно-психический одновременно. Соединяющим звеном между этими двумя функциями является семиотическая деятельность (подробнее об этом речь идет в § 2). Таким образом, идея предметной деятельности не отходит на второй план, просто она не считается типологически главенствующей так, как это принято в реалистической метафизике (напр., в марксизме) или в феноменализме (напр., в бихевиоризме и операционализме). В функционально-прагматическом антропоцентризме речь идет о соотношении обратной связи между предметной и когнитивной деятельностью с доминирующей ролью последней. В этом смысле весьма показательно использование Г. Щедровицким термина «мыследатель-

н о с т ь»⁶¹, который не хотели принимать в традиционном марксизме, поскольку деятельность там определяется как «специфически человеческая форма активного отношения к окружающему миру, содержание которой составляет его целесообразное изменение и преобразование»⁶². Один из моментов преобразовательного отношения к окружающей действительности – трудовая деятельность – в марксизме положен в основу определения деятельности. В функционально-прагматической же концепции трудовая деятельность, т.е. экономический фактор является хотя и одной из базисных, но не единственной базовой составляющей опыта. Более того, сами по себе предметные манипуляции могут быть признаны деятельностью только в случае их культурной (а не только инстинктивной) целесообразности. Это, впрочем, явствует и из вышеприведенного определения деятельности, хотя, судя по марксистской онтологической концепции, содержательная (когнитивная) сторона деятельности здесь явно подчинена материальной (предметной).

Сделаем еще раз терминологическую паузу. На этот раз хочу обратить внимание на факт влияния перевода на интерпретацию философской концепции. В русских переводах Канта мы неоднократно можем встретить термин «деятельность» (как перевод немецких *die Tätigkeit, die Handlung, Geschäft, Handeln, Vermögen* и *Beschäftigung*): в «Пролегоменах» – *деятельность суждения*, в «Критике чистого разума» – *деятельность разума, деятельность души, деятельность рассудка, деятельность воображения*, в «Критике практического разума» – *деятельность способности суждения*, в «Основах метафизики нравственности» – *деятельность воли*, подчеркивая тем самым регулярность и инвариантность всех перечисленных форм активности, а не просто отдельные акты, совершающиеся атомарно здесь и сейчас. Более того, в той же «Критике чистого разума» находим такое определение функции: «Под функцией же я разумею единство деятельности, подводящей различные представления под одно общее представление»⁶³. Полагаю, такой перевод вполне оправдан, может быть, не со словарной точки зрения, но зато с учетом сути

кантовской концепции. Кант, рассуждая о различных сторонах человеческого опыта, описывает не отдельные единичные акты или действия, а систему таких актов, т.е. именно деятельность.

Таким образом, важным моментом функциональной трактовки деятельности является признание ее антропологического, трансцендентального и телеологического характера. К какой бы сфере опыта не применялось в функциональной методологии понятие деятельности, везде оно сопряжено с соответствующими понятиями психосоциального субстрата, устойчивого смысла и цели. Таковы общепhilософские теории деятельности В. Джемса, Э. Кассирера, М. М. Бахтина, Г. Щедровицкого, Ю. Хабермаса, Д. Дубровского, социологические концепции Г.Тарда, Дж. Дьюи, М. Вебера, Ч. Кули, Г. Х. Мида, Ф. Знанецкого, Б.Малиновского, Т.Парсонса, психологические теории Г.Мюнстенберга, Р. Вудвортса, Э. Клапареда, Л. Выготского, Э. Фромма, В. Франкла, литературоведческие построения В.Шкловского и Я. Мукаржовского, языковедческие теории А. А.Потебни, И.А. Бодуэна де Куртенэ, Ф. де Соссюра, В. Матезиуса или Н. С. Трубецкого. Единственное исключение в данном случае составляют так называемые философские функционалисты из числа философов-аналитиков. Здесь я вполне разделяю мнение В. З. Демьянкова, что «лингвистический функционализм абсолютно непохож на философский»⁶⁴. Я бы добавил еще, что т.н. философский функционализм в равной степени непохож на функционализм психологический, социологический и литературоведческий. Несложно догадаться, «кто идет не в ногу».

1.5. Язык как функция и функции языковой деятельности: методологическое предвосхищение

Язык, взятый имманентно, „в себе и для себя”, как выразились издатели сосюрковского „Курса общей лингвистики”, – так понятый язык только условно может считаться языком. Иначе говоря, „языковость” языка заключается в его органической связи с мышлением, коммуникацией, деятельностью [...].

В. П. Литвинов

[...] язык в своей первичной функции и аутентичной ипостаси обладает принципиально прагматическим характером, является образом поведения и неотъемлемой составляющей взаимодействия человека с другими.

Б. Малиновский

Феномен деятельности из прагматической антропологии Канта⁶⁵ через неокантианство (особенно в его марбургской версии), гегельянство и марксизм в разных формах проникает в русскую психологию и философию, а затем распространяется практически во всех гуманитарных сферах жизни. И все же наиболее глубоко понятие деятельности, равно как и сам термин «деятельность», проникли именно в российское функциональное языкознание. Деятельностный подход присутствовал в русском языкознании еще в XIX веке (концепции Потебни и Бодуэна де Куртенэ). Неудивительно, что русские переводчики везде, где речь идет о стабильной (регулярной) и целенаправленной психосоциальной активности, склонны употреблять в качестве переводного аналога слово «деятельность». Совершенно не случаен факт перевода сосюрковского *langage* в обеих версиях (А. Холодовича и Н. Слюсаревой) именно как деятельности (в первом случае это «речевая деятельность», во втором – «языковая деятельность»). В.П.Литвинов, анализируя проблему онтологии языка в контексте методологии системомыследеятельности Г. П. Щедровицкого, по этому поводу заметил, что «Первый переводчик „Курса общей лингвистики” на русский язык: А.М.Сухотин в поиске эквивалента для термина *langage* („язык”) в отличие от *langue* („язык”) остановился на выражении „речевая деятельность”. Справедливо считается, что перевод неточен, а лучшего варианта не предложено».

но. Но это выражение принял Щедровицкий; надо думать, что он знал, что такое *langage*, но независимо от задач перевода он стал бы настаивать на том, что *langage* надо мыслить, переосмыслить именно как речевую деятельность (что по-французски было бы *activité langagière*, но именно *langagière* от *langage*, а не *langagière* от *langue*)»⁶⁶. Вариант перевода *langage* как языковая деятельность (предложенный в Записках по общей лингвистике – соссюрговских дневниках и черновиках, изданных в русском переводе в 1990 г.) мне представляется тем самым недостающим «лучшим вариантом», о котором писал В. Литвинов. Его преимущество состоит именно в компоненте «языковая», который, во-первых, этимологически более оправдан, чем «речевая» (ср. *langage* : *langue* и *langage* : *parole*), а во-вторых, более оправдан концептуально, поскольку определяет в качестве ядра коммуникативной деятельности социализированный семиотический инвариант – язык, а не разрозненные индивидуальные речевые акты.

Вопрос онтологии семиотической (и, в частности, языковой) коммуникации как фактора, влияющего на социальный опыт и практически на все сферы человеческой деятельности, заслуживает особого внимания. Этому вопросу посвящен второй параграф этой книги. Пока же лишь намечу некоторые проблемы, касающиеся этой посреднической роли языка в онтологической системе предметного поля.

Понимание системы межличностного общения⁶⁷ как языковой деятельности вполне согласуется с пониманием языка как знаковой системы регуляции общественной жизни, предложенным Александром Рудяковым⁶⁸. При этом, я полагаю, нет принципиального противоречия между определением языка как социально-регулирующей функции (семиотической деятельности), как средства общения и как функциональной системы знаков. Сами по себе последние две дефиниции не являются методологически значимыми, поскольку все зависит от того, какое место занимают эти утверждения в лингвистической концепции. Они могут трактоваться альтернативно, комплементарно⁶⁹ или функционально. Методологический характер эти дефиниции получают лишь в первом случае, когда взаимно исключают друг друга. В двух последних случаях дефиниции имеют только теоретический или вспомогательный характер. Утверждение, что язык – это средство общения, является просто утверждением об одном

из предназначений языка, которое в Пражской школе обычно дополняется утверждением, что язык – это также средство выражения мыслительных интенций. Утверждение же, что язык – это функциональная знаковая система, является чисто структурным определением, ответом на вопрос, как устроен язык. Оба традиционных определения касаются не *langage*, а *langue*. Выдвижение же на первый план регулятивной функции семиотической деятельности является просто обобщением гораздо высшего уровня, чем два традиционных, и касается собственно *langage*. Замечу, что выдвижение А. Рудяковым регулятивной функции в качестве ведущей в семиотической деятельности вполне соответствует изложенному выше пониманию деятельности как целенаправленного взаимодействия и одновременно позволяет онтологически определить языковую деятельность как основной вид культурно-социального регулирования личностного опыта как в его отношениях с другими личностными опытами, так и в его отношениях с феноменальным миром.

Проблема выявления функций языка и установления их иерархии стала одной из центральных проблем в современной лингвистике кроме всего прочего еще и потому, что лингвисты первыми осознали онтологическую роль функции. Количество выделяемых в языке (или шире – языковой деятельности) функций колеблется в пределах от одной (коммуникативной или регулятивной) до трех десятков⁷⁰. Мне кажется, количество это должно быть поставлено в зависимость от прагматики реализации вербального опыта. Следует задать себе вопрос, зачем человеку нужны язык и речь и зачем он осуществляет языковую деятельность, отрешившись при этом от таких частностей, как место, время, тип опытной деятельности, тип культуры или цивилизационный уровень, специфика языковой личности и пр. Возьмем в качестве примера список социальных функций языка, предложенный И. П. Сусовым⁷¹. Список этот состоит из десяти позиций:

- коммуникативная / информативная;
- познавательная / когнитивная;
- интерпретативная / толковательная;
- регулятивная / социативная / интерактивная;
- контактоустанавливающая / фатическая;
- эмоционально-экспрессивная;

- эстетическая;
- магическая / заклинательная;
- этнокультурная;
- метаязыковая / метаречевая.

Выбор списка был совершенно случайным. Он не лучше и не хуже огромного количества других подобных списков. Здесь как раз важна его типичность. Интерес представляет сам способ составления такого рода списков. Несложно заметить, что предложенный перечень функций далеко не однороден и не удовлетворяет выдвинутым выше требованиям. Так, магическая, эстетическая, эмоционально-экспрессивная и метаречевая функции касаются только отдельных сфер вербального опыта, т.к. человек, использующий язык, далеко не всегда «заклинает», «создает художественные произведения», «выражает эмоции, чувства и настроения» или сообщает «о фактах самого языка и речевых актах на нем». То же касается познавательной или интерпретативной («раскрытие глубинного смысла воспринятых языковых высказываний / текстов») функций, максимально реализующих познавательные потребности человека в научной или философской деятельности. Можно, конечно, рассматривать познавательную функцию и более широко, например, как «обработку и хранение знаний в памяти индивида и общества, формирование картины мира», но тогда какова роль мышления и памяти? Разве что мы (как это делают панвербалисты) отождествляем психику и язык. Понятно, что язык активно участвует в познавательных процессах, но это не его первостепенная функция.

Казалось бы стопроцентным претендентом на роль первичной (по степени релевантности) функции языковой деятельности является функция этнокультурная (Э. Сепир называл ее символической и предлагал считать основной), т.е. функция «объединения в единое целое представителей данного этноса как носителей одного и того же языка в качестве родного», однако это весьма частный случай, так как слишком часты ситуации, когда одно этническое образование пользуется различными языками или несколько различных этносов пользуются одним и тем же языком. Этнокультурная функция в определенные периоды истории той или иной этнической общности (например, в периоды национально-освободительной борьбы или при строительстве этнического государства) может выдвигаться на передний план,

но и в это время она не становится доминирующей для всех носителей языка. Можно сказать, что эта функция является наиболее важной формальной функцией языка (касающейся языковой формы) и что проявляется она не столько в «объединении» людей, сколько в обособлении этносов друг от друга.

Что касается фатической функции, то она ограничена прагматически. Возможно ли представить себе чистую фатику, саму по себе вне всех перечисленных функций. Функция установления контакта – это частный случай коммуникации, или шире – регуляции общественных отношений. Тем более автор классификации сам определяет фатическую функцию как «установление и поддержание коммуникативного взаимодействия».

Остаются две функции – коммуникативная / информативная, определяемая как «осуществляемые в актах межличностной и массовой коммуникации передача и получение сообщений в форме языковых / вербальных высказываний, обмен информацией между людьми как участниками актов языковой коммуникации, коммуникантами», и регулятивная / социативная / интерактивная, т.е. «языковое взаимодействие коммуникантов, имеющее целью обмен коммуникативными ролями, утверждение своего коммуникативного лидерства, воздействие друг на друга, организация успешного обмена информацией благодаря соблюдению коммуникативных постулатов и принципов». Зададимся вопросом, насколько равноценны эти функции? Что важнее общающимся: передать друг другу сообщение и обменяться информацией или установить между собой взаимодействие? Можно ли установить взаимодействие, не передавая сообщения и не обмениваясь информацией? Возможно да, но тогда это не языковое (не коммуникативное) взаимодействие. Возможны ли передача сообщения и обмен информацией без интерактивного взаимодействия? Никак невозможно, поскольку коммуникация – это всегда интеракция (даже общение с самим собой). В этом смысле коммуникативная функция оказывается как бы производной регулятивной функции, одной из ее ипостасей.

Почему же одной из? Ведь список исчерпан. Обратим внимание на то, что в определении коммуникативной функции содержатся одновременно две противоположные прагматики: удовлетворить собственные информационные потребности и удовлетворить потребность во взаимопонимании с другим лицом. Чем сильнее

мы будем сосредоточиваться на собственных информационных потребностях, тем менее мы ориентированы на информационные потребности и коммуникативные возможности своего собеседника, и наоборот – чем сильнее мы поглощены потребностями и возможностями нашего визави, тем менее удовлетворяются наши собственные потребности. В первом случае информативность высказывания превышает его коммуникативность, а во втором – наоборот. Возникает необходимость расчленить эти две функции нашей языковой деятельности. Одну, нацеленную вовне, я называю коммуникативной, нацеленную же внутрь (вслед за прагматиками) – экспрессивной. Экспрессия здесь – это не только выражение чувств или эмоций, а максимальное выражение своего миропонимания, мироощущения и психического состояния.

Г. С. Батыгин трактует понятие экспрессивной функции таким образом: «Экспрессия понимается здесь достаточно широко: как присутствие в коммуникативном арсенале личности выразительных средств, помогающих адекватно сообщить собственную позицию»⁷². К сказанному я хотел бы добавить, во-первых, что экспрессия состоит не только в обладании таких средств с таким предназначением, но также и в их использовании в ходе речевой деятельности, а во-вторых, что факт «адекватности сообщения собственной позиции» должен трактоваться исключительно как самооценка личности, которая выражает эту самую позицию. То, что мы считаем этот способ выражения адекватно передающим нашу позицию, совсем не значит, что нас понимают наши собеседники. Скорее, наоборот. Это крайне важно для понимания сущности экспрессивной функции. Идеальным способом реализации этой функции является, конечно, полное соответствие того, что человек говорит, тому, что он думает и чувствует. Однако идеал потому и называется идеалом, что никогда не встречается в реальных ситуациях. Проблема состоит в том (о чем ранее уже говорилось), что сами для себя мы являемся «тем другим», «чужим», «иным», только феноменом, который дан нам как «вещь для нас», а значит нет возможности понять себя самого до конца. Поэтому функция семиотической экспрессии состоит в попытках изъятия нашего трансцендентного «Я» из глубин нашего опыта, что очень желанно, но неисполнимо. С аналогичной проблемой встречаемся и при попытке идеальной реализации коммуникативной функции, поскольку в

этом случае стремимся к полному взаимопониманию с другим человеком, т.е. пытаемся проникнуть в другой опыт, трансцендировать, выйти за пределы собственного опыта, что также совершенно невозможно.

Таким образом, коммуникативная и экспрессивная функции оказываются двумя обратными пропорциональными реализациями единой регулятивной функции. Они в разной степени реализуются в языковом опыте. Реальные формы опыта (бытовой, деловой и общественно-политический дискурс) в значительно большей мере коммуникативны, виртуальные же формы языкового опыта (научный, эстетический и философский дискурс) – гораздо более экспрессивны⁷³.

Справедливости ради следует отметить, что в другом разделе того же пособия («Основные функции языка»)⁷⁴ И. П. Сусов выделяет в качестве основных функций те же две разнонаправленные функции, хотя и называет вторую «когнитивной». Данный термин встречаем и в рассмотренном выше списке как второе наименование познавательной функции. Обратим внимание на определение И. Сусовым когнитивной функции: «язык направлен на действительность и на тот мир образов, который выстраивается между действительностью и человеком, выступая как множество знаний, образующих в совокупности картину, или модель, мира. Эта картина мира, локализованная в сознании, постоянно пополняемая и корректируемая, р е г у л и р у е т п о в е д е н и е ч е л о в е к а. Язык не просто передаёт в актах коммуникации в виде высказываний сообщения, в которых содержатся те или иные знания о каких-то фрагментах мира. Он и г р а е т в а ж н у ю р о л ь в накоплении знаний и их хранении в памяти, с п о с о б с т в у я их упорядочению, систематизации, т.е. у ч а с т в у я в и х о б р а б о т к е. Тем самым язык обеспечивает познавательную деятельность человека. В данном случае говорят о его когнитивной функции»⁷⁵ [выделено мной – О. Л.]. Я нарочно выделил те места текста, которые передают сущность выполняемых языком действий. Заметим, что язык не накапливает и хранит, не упорядочивает, обрабатывает и систематизирует знания, а лишь «участвует», «способствует» и «играет роль» в этих процессах, язык не осуществляет познавательную деятельность, но (наряду с предметно-манипулятивной деятельностью) лишь «обеспечивает» ее. Каким образом это происходит? Сторонники

приписывания языку познавательной функции об этом обычно не говорят ничего (за исключением панвербалистов, не отличающих языка от психики и мира в целом). Я полагаю, что профессор Сусов абсолютно прав: язык обеспечивает функционирование картины мира (а не только познание мира – это лишь одна из множества частных функций), и происходит это именно через реализацию его экспрессивной функции, состоящей в продуцировании новых языковых и речевых знаков. Именно они позволяют, с одной стороны, выразить интенцию, а с другой – сохранить зафиксированную знаком информацию в памяти. Поэтому термин «экспрессивная функция» мне кажется не только более удачным, но и более точным.

1.6. Структурный и функциональный дуализм опыта

Акт нашей деятельности, нашего переживания, как двуликий Янус, глядит в разные стороны: в объективное единство культурной области и в неповторимую единственность переживаемой жизни, но нет единого и единственного плана, где оба лика взаимно себя определяли бы по отношению к одному-единственному единству.

М. М. Бахтин

Расширив понятие деятельности и выведя его за узкие рамки предметной целенаправленной манипуляции в область мыслительности, мы неминуемо оказываемся перед необходимостью расширить также понятие опыта за рамки, отведенные ему сенсуалистами и позитивистами. Перед нами двойная трудность: следует уточнить как понятие опыта, так и сам этот термин, особенно в его кантианском употреблении. Понимая опыт как единство всех человеческих проявлений, ограниченных жизнью индивида, я ощущаю необходимость выйти за рамки понимания термина «опыт» только как рассудочного пространственно-временного единства чувственного многообразия. Для такого рода опыта достаточен термин «чувственный опыт». Но ведь достоянием человеческой мыслительности является не только пространственно-временная предметная картина мира (тем более, что она никогда не бывает свободна от категориально-понятийной сетки). Наиболее конкретные чувственные восприятия всегда теснейшим образом связаны с общими понятиями. Зрительное восприятие этой конкретной зеленой травы не может быть свободно от понимания этих конкретных здесь и сейчас наблюдаемых вещей как определенного обобщенного типа растения определенного обобщенного типа окраски. С другой стороны, даже наиболее отвлеченные от чувственности понятия никогда не покидают границ человеческого опыта, становясь трансцендентными сущностями, как, например, платоновские идеи. Даже самые смелые утопии политиков, планы бизнесменов, фантазии художников, гипотезы ученых и откровения философов – все-таки не более чем их психические представления, а значит, они не выходят за пределы опыта их жизнедеятельности. В этом смысле по-

нятие опыта охватывает не только опыт чувственно-предметной деятельности, но и рассудочную и разумную рефлексию – у м с т в е н н ы й и р е ф л е к с и в н ы й о п ы т (причем как окружающего мира, так и собственного «Я»). Кант, которого никак нельзя упрекнуть в сенсуализме, тем не менее отмечал: «[...] хотя воображение – великий художник, более того, волшебник, тем не менее оно не имеет творческого характера, а всегда должно заимствовать материал для своих порождений из чувств»⁷⁶. Таким образом, можно выделить два взаимообусловленных полюса человеческого опыта – чувственный и умственный. Разведение чувственной и трансцендентальной (т.е. выходящей за пределы чувственности) сторон человеческой деятельности можно определить как с т р у к т у р н ы й д у а л и з м о п ы т а.

Понятие структурного дуализма предполагает разграничение двух принципиально отличных типов регулятивных функций опыта: в н у т р е н н и х и в н е ш н и х. Внутренние регулятивные функции состоят в упорядочении личностной сферы опыта, внешние – упорядочении предметно-социальной сферы. Термин «упорядочение» можно здесь понимать несколько расширительно, поскольку речь идет не столько об установлении порядка как такового (в противовес хаосу), сколько установления порядка деятельности, удобного для данного субъекта – прагматического порядка. Подчас роль такого «порядка» может выполнять неравновесная структура. В ряде случаев можно даже говорить о различии деструктивных и структурирующих личностей или же о дестабилизирующей или стабилизирующей деятельности. Вместе с тем следует помнить, что функционализм не терпит абсолютных различий. Эти два типа функций взаимосвязаны и воздействуют друг на друга. Разведение внутренних и внешних регулятивных функций необходимо для того, чтобы иметь противоядие от полной унификации опыта (социального и личностного, предметного и виртуального, когнитивного и семиотического). Суть функционально-прагматического способа миропонимания состоит в том, что взаимная обусловленность, взаимосвязанность, функциональная зависимость – это еще не повод для «снятия» различий (и, тем более, противоречий) и не гарантия единства. Между кантовскими антиномиями и гегелевской диалектикой лежит методологическая пропасть. То, что понятие мужчины немыслимо без понятия женщины, понятия

ребенка – без понятия взрослого, добра – без зла, истинности – без ложности и т.д., еще не значит, что указанные оппозиции не должны быть выделены, не имеют под собой мировоззренческих оснований и могут быть сняты в процедуре диалектического синтеза. Понятие человека – это не снятие противопоставления мужчин и женщин, а установление совершенно нового противопоставления людей и не-людей (например, животных или не-жители). В системе кантовской логики нет возможности сведения всего многообразия мира к единству Абсолюта, поскольку утверждение наличия Абсолюта автоматически влечет за собой утверждение наличия не-Абсолюта.

Вернемся к противопоставлению внутреннего и внешнего опыта. Разница между ними является неснимаемой константой. Внутреннее мировосприятие всегда остается в противоречии с внешним предметным действием. Чувства и разум всегда будут взаимно исключать друг друга. Личный интерес никогда не сольется с внешними интересами. Внутренние потребности не сольются с внешними возможностями. Во всех этих случаях возможно лишь установление в большей или меньшей мере удовлетворяющей функциональной зависимости. Внешний опыт, несомненно, участвует в формировании и функционировании внутреннего опыта и наоборот. Но важна степень релевантности этого участия в конкретных опытных функциях. Поэтому имеет смысл выделить психические функции (когнитивные, эмотивные, волевые), регулирующие внутренний опыт, и предметно-семиотические функции (сенсорные, манипулятивные, сигнальные), регулирующие опыт внешний.

Глобальный онтологизирующий характер понятия опыта в функциональном прагматизме, по-моему, весьма удачно уловил Д. Н. Разеев, сопоставивший три, как он выражается, разновидности феноменологии – классическую (гуссерлианскую) и две неклассические (гегельянскую и кантовскую): «Классическая и неклассическая феноменологии, имея перед собой тождественное что дано, расходятся в противоположные стороны в своем методическом движении: классическая феноменология следует методическому движению как дано, а неклассическая феноменология методическому движению как возможно»⁷⁷. И вот что интересно, тогда как Гуссерль пытался эйдетически «схватить суть» актуального наличного бытия, Кант и

Гегель сосредоточивались на изучении принципов. Их интересовало бытие как таковое. Но на этом расхождение не заканчивается. Гегель полагал, что принципы сосредоточены по ту сторону опыта (в мире вещей в себе), в то время как Кант утверждал, что это именно человек, взаимодействующий с другими людьми, содержит эти принципы в собственном опыте. Очень многие исследователи кантианства не могут уловить ту грань, которая разводит онтический и онтологический взгляды на проблему оснований формирования бытия. Позиция Гегеля в этом вопросе была онтической (форма бытия имманентна бытию), позиция Канта – онтологической (форма бытия является следствием опытной деятельности). У многих при этом возникает искушение либо (вслед за Фихте, Гегелем, неокантианцами и феноменологами) упразднить ее вовсе, либо (вслед за реалистами и позитивистами) упрочить ее, четко разведя мир и опыт его познания. Хитрость в том, что в обоих случаях мы «выпадаем» из функционально-прагматической парадигмы. Именно опыт, оформляя и фиксируя факты реальной и ирреальной жизни, конституирует и мир, и субъекта опыта, но при этом не создает ни мира, ни познающего субъекта. Очень тонко парадокс опыта был подмечен Мерабом Мамардашвили: «Опыт может совершаться, но не извлекаться. Для Канта же неизвлеченное не есть часть опыта, а если опыт извлечен, то мир уже определен в его внутренней систематической связи»⁷⁸.

Но понятие опыта в функциональном понимании не сводимо к идее прошлого опыта, т.е. к знаниям, впечатлениям, воспоминаниям, обретенным в прошлом. В функциональном отношении опыт может быть **актуальным** (непосредственным) и **потенциальным**, при этом память составляет лишь часть потенциального опыта. Вторую его часть составляет будущий опыт, т.е. желания, надежды и модели прогнозирования будущего. Актуальный же опыт представляет собой переживаемое здесь и сейчас. Это двойственность может быть определена как **функциональный дуализм опыта**.

Разведение актуального и потенциального опыта у Канта находим в виде противопоставления внимания (*attentio*) и «отвлечения от представления, которое я сознаю в данную минуту» (*abstractio*)⁷⁹, а также в виде противопоставления суждений восприятия («в сознании моего состояния») и опытных суждений

(«в сознании вообще»)⁸⁰. У М. Мамардашвили и А. Пятигорского это отличие терминологически выражено в оппозиции «прагмема – метаопыт». Сами по себе суждения восприятия (прагмемы, акты непосредственной чувственной или трансцендентальной деятельности, интенционально обращенные вовне опыта) и суждения опыта (метаопытные акты самосознания, акты авторефлексии) являются лишь процедурами актуального опыта и прямо не эксплицируют потенциального опыта, но, противопоставляясь друг другу, указывают на его присутствие.

Потенциальный опыт (называемый Мамардашвили и Пятигорским «структурой сознания»⁸¹) участвует во всех состояниях и действиях актуального опыта (т.е., во всех «фактах сознания»), но в различной степени и с различной целью. В актах непосредственной деятельности потенциальный опыт выполняет функцию приспособления субъекта к предметному и социальному пространству, а также приспособления этого пространства к потребностям действующего субъекта. В ходе непосредственного опыта наше «Я» имплицировано в актах и не осознается нами в качестве действующего субъекта⁸². Для того, чтобы действующее «Я в себе» превратилось в «Я для меня» нужен акт рефлексии, а то и авторефлексии, прерывающий непосредственный опыт и вычленяющий из него структуры сознания или все действующее «Я» и превращает их в объекты метаопытной деятельности. В этих случаях потенциальный опыт нацелен на осмысление и оценку непосредственной опытной деятельности.

Потенциальный опыт неправомочно также смешивать и с кантовским понятием возможного опыта. Потенциальный опыт – это характер существования опыта, т.е. характер временного (или, скорее, вневременного, поскольку прошлого уже нет, а будущего еще нет) отношения деятельности к опыту здесь и сейчас бытия (к актуальному опыту). Прошлый опыт – это область причин актуального опыта, будущий – область его цели. Кантовское же понятие возможного опыта – это характер реализации опыта, т.е. характер пространственного отношения деятельности к актуальному чувственному опыту или, иначе говоря, модальность актуального опыта. Здесь как нельзя лучше применима лингвистическая метафора категорий наклонения и времени. Кантовский «возможный опыт» сравним с пространством изъявительного наклонения. Возможным опытом Кант счи-

тал опыт, который (судя по актуальному чувственному опыту) мог иметь место в прошлом, имеет место в настоящем и может иметь место в будущем. Всякий иной опыт – желаемый или воображаемый, не согласующийся с требованиями актуального чувственного опыта, – может считаться только невозможным опытом или (выражаясь языком Канта) «чистым разумом в его спекулятивном применении»⁸³. В языке таким образом представленное событие-действие обретает грамматическое оформление ирреальных наклонений (императива, кондиционала, оптатива и под.). Кант использовал ту же метафору, когда пытался объяснить различие между физиологической и прагматической антропологией: «[...] прагматическое <человековедение> – исследование того, что он, как свободно действующее существо, д е л а е т или м о ж е т и д о л ж е н делать из себя сам»⁸⁴ [выделено мной – О. Л.].

Что же касается понятий актуального и потенциального опыта, то они коррелируют, не столько с категорией времени, чего следовало бы ожидать, сколько с другим лингвистическим отношением, а именно – отношением языка и речи. Потенциальный опыт – это либо накопленный опыт (язык как система знаков), либо планируемый опыт (язык как система моделей). Актуальный же опыт максимально коррелирует с представлениями о речи как актуальной коммуникации. В. З. Демьянков очень удачно сынтетрировал понятия аналитической философии *use* и *usage*, которые перевел как «употребление» и «использование». Первое относится к конкретизированной и актуальной речевой ситуации, второе – к узуальной модельной возможности речевой деятельности⁸⁵. Эта пара понятий, особенно установление их взаимозависимости в пределах персонального языкового опыта, может оказаться весьма продуктивным средством объяснения различных типов языковой деятельности.

Подытоживая сказанное, можно определить функционально-прагматическую онтологию как концепцию понимания бытия одновременно как опыта и предмета опыта в их функциональной взаимосвязи. Основным объяснительным принципом этого типа онтологии является понятие функции как взаимной зависимости потенциального, актуального или результативного характера. Понятие функции обосновывает бытие как опытное от-

ношение одновременно в прагматическом и структурном плане. Прагматический аспект опыта позволяет представить бытие как антропологическую функцию (как человеческую деятельность), а каждый его фрагмент – как объект человеческого опыта (энергоматериальный или информационный). Структурный же аспект, во-первых, позволяет трактовать каждое проявление бытия (равно единичное, как и множественное) как функциональное отношение (что принципиально исключает атомизм во всех его проявлениях), а во вторых, детерминирует социальный характер индивидуального человеческого опыта (если каждый фрагмент бытия – отношение между сходными и смежными фрагментами, то и сам человек – это общественная функция).

Примечания

- ¹ В. Джемс, Прагматизм, Киев 1995, с. 120.
- ² В. И. Красиков, Порядок и хаос как фундаментальные концепты вариантов онтологического конструирования, [в:] Материалы научного семинара «Самоорганизация устойчивых целостностей в природе и обществе», <http://ipur.tsu.ru/Public/art98/index.html#cont1>.
- ³ Сторонником такой концепции является, например, социкибернетик Юзеф Коссецкий: J. Kossecki, *Metajęzyk nauki w świetle cybernetyki*, «Studia Methodologica», Тернопіль 2004, вип. 14, с.10-19, а также последняя монография *Metacybernetyka*, Kielce-Warszawa 2005.
- ⁴ См., например, Ст. Янковский, Концепции общей теории информации, <http://www.n-t.org/tp/ng/oti.htm>.
- ⁵ Л. Н. Любинская, С. В. Лепилин, *Философские проблемы времени в контексте междисциплинарных исследований*, Москва 2002, http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/lubinskaya_filosofskie.htm.
- ⁶ О.С.Разумовский, *Реляционность*, http://www.chronos.msu.ru/TERMS/razumovsky_relyatsionnost.htm.
- ⁷ У. Джеймс, *Воля к вере и другие очерки популярной философии*, [в:] У. Джеймс, *Воля к вере*, Москва 1997, с. 59.
- ⁸ У. Джемс *Поток сознания*, [в:] У. Джемс, *Психология*, Москва 1991, с. 62.
- ⁹ И. Кант, *Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки*, [в:] *Собрание сочинений в восьми томах*, Москва 1994, т. 4, с. 88.
- ¹⁰ В. Malinowski, *Problem znaczenia w językach pierwotnych*, [w:] *Językoznawstwo Bronisława Malinowskiego*, Kraków 2000, t. II, s. 43.
- ¹¹ Ст. Янковский, *Указ. соч.*
- ¹² Там же.
- ¹³ J. Kossecki, *Metajęzyk nauki...*, с. 12.
- ¹⁴ Термины «энергетическая и информационная реальность» («система», «структура», «уровень»), а также «энергоматерия» и «информация» используются мною в смысле, придаваемым им кибернетикой, см., напр., выше упоминавшуюся монографию Ю. Коссецкого «*Metacybernetyka*».
- ¹⁵ J. J. Jadacki, *O pojęciu istnienia*, [w:] *W świecie znaków*, PTF, Warszawa 1996, s.59-69.
- ¹⁶ Что касается форм существования энергоматерии, то физики до сих пор спорят, является ли она актуальным становлением (энергией, процессом) или же она результативна (корпускулярна).
- ¹⁷ Д. Юм, *Сочинения в двух томах*, Москва 1965, т.1.,с. 377.
- ¹⁸ *Проблеме инварианта я посвятил отдельный раздел предыдущей монографии; см. О. Лещак, Очерки по функциональному прагматизму:*

методология – онтология – эпистемология, Тернополь-Кельце, 2002, с. 133-175.

- ¹⁹ Ф. де Соссюр называл такое образование «системой систем».
- ²⁰ Соссюр для номинации этого понятия использовал термин *langage*.
- ²¹ Ю. М. Мазиев, К вопросу о понятии мифа в применении к языковой семантике, [в:] Теоретическая и прикладная лингвистика. Выпуск 2. Язык и социальная среда, Воронеж: Изд-во ВГГУ, 2000, с. 135.
- ²² Термин «трансцендентальный» понимается здесь очень близко к кантовской его трактовке, т.е. как 'выходящий за пределы чувственности'. У Канта употребляется также термин трансцендентальная топика, хотя в этом случае речь идет, скорее, об информационном поле, образующем т.н. категориями чистого разума. Здесь же речь идет о совокупности информации и механизмов ее порождения, выходящей за пределы чувственного опыта, но не выходящей за пределы человеческого опыта как такового (т.е. в терминах Канта – о разуме и рассудке в их единстве).
- ²³ М. М. Бахтин, К методологии гуманитарных наук, [в:] Эстетика словесного творчества, Москва 1979, с. 367.
- ²⁴ Ю. Л. Ситько, Бытование функционально-прагматической методологии в отечественном языкознании 60-х годов XIX века I-ой половины XX века (на примере понятия части речи), Севастополь 2007, с. 3.
- ²⁵ Там же, с. 5-6.
- ²⁶ М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский, Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке, с. 35-36, <http://www.mamardashvili.ru>.
- ²⁷ A. Wierciński, Magia i religia. Szkice z antropologii religii, Kraków 1997, s. 29.
- ²⁸ У. Джемс, Психология..., с. 57.
- ²⁹ У. Джеймс, Мир чистого опыта, [в:] У. Джеймс, Воля к вере, Москва 1997, с. 376.
- ³⁰ Д. И. Дубровский, Проблема идеального, Москва 1983, с. 80.
- ³¹ М. Мамардашвили, Мысль в культуре, «Философские науки», Москва 1989, 11, с. 79.
- ³² И. Кант, Критика чистого разума, [в:] Собрание сочинений в восьми томах, Москва 1994, т.3, с. 127-128.
- ³³ Там же, с. 441-442.
- ³⁴ Л. фон Мизес, Человеческая деятельность. Трактат по экономической теории. 2.4. Принцип методологического индивидуализма, http://www.sapov.ru/ha/ha-entry.htm#ha_en_ch08.
- ³⁵ И. Кант, Антропология с прагматической точки зрения, [в:] Метафизические начала естествознания, Москва 1999, с. 1392.
- ³⁶ Там же, с. 1362

- ³⁷ И. А. Бодуэн де Куртенэ, Избранные труды по общему языкознанию, Москва 1963, т. 1, с. 200-201.
- ³⁸ Там же, с. 17.
- ³⁹ М. М. Бахтин, Эстетика словесного творчества, Москва 1979, с. 370.
- ⁴⁰ М. М. Бахтин, Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979, с. 294.
- ⁴¹ Там же, с. 186.
- ⁴² М. М. Бахтин, Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук, Санкт-Петербург 2000, с. 240.
- ⁴³ Л. С. Выготский, Психология искусства, Москва 1986, с. 26.
- ⁴⁴ Л. С. Выготский, Сознание как проблема психологии поведения, [в:] Собрание сочинений в шести томах, Москва 1982, т. 1, с. 96.
- ⁴⁵ В. Франкл, Детерминизм и гуманизм: критика пандетерминизма [в:] Человек в поисках смысла, Москва 1990, с. 77.
- ⁴⁶ В. Франкл, Духовность, свобода и ответственность, [в:] Человек..., с. 100.
- ⁴⁷ Д. И. Дубровский, Проблема идеального, Москва 1983, с. 84.
- ⁴⁸ Ср.: «[...] термин „деятельность”, который обозначает самозарождающееся и саморазвивающееся качество социального, субстанцию общественной жизни, оказывается наиболее широким понятием социальной философии, исходным по отношению ко всем другим ее категориям, включая сюда ключевые понятия – „социум”, „общество”, „история»» (К. Х. Момджян, Введение в социальную философию, http://www.i-u.ru/biblio/arhiv/books/momgan_introduction_in_the_social_philosophy/default.asp).
- ⁴⁹ М. Мамардашвили, Наука и культура, [в:] Как я понимаю философию. Доклады, статьи, философские заметки, Москва 1990.
- ⁵⁰ П. Щедровицкий, Л. Выготский и современная педагогическая антропология, <http://www.millennium.ru/2001/biblio/schedr2.htm>.
- ⁵¹ А. Шюц, Структура повседневного мышления, «Социологические исследования», 1988, № 2, с. 130, http://www.soc.pu.ru/materials/golovin/reader/SCHUETZ/r_schuetz1.html.
- ⁵² Там же, с. 134.
- ⁵³ См. точку зрения: «Главное различие между культурно-исторической психологией и психологической теорией деятельности состоит в основном предмете исследования: для культурно-исторической психологии это была проблема сознания и опосредование как орудие интериоризации внешнего мира, а для психологической теории деятельности – проблема объектной ориентации одновременно во внешней и внутренней ментальной деятельности. Конечно, в психологической теории деятельности проблема посредничества также возникает, но в то время как для Выготского сознание опосредовалось культурой, для Леонтьева разум и сознание опосредуются ору-

диями и объектами» (С. В. Лурье, Российская теория деятельности как основание культурной психологии, <http://ethnopsychology.narod.ru/study/cultpsych/deyateln.htm>).

⁵⁴ См. В. В. Давыдов, Деятельность, <http://psi.webzone.ru/st/326500.htm>.

⁵⁵ И. Кант, Критика чистого разума, с. 657.

⁵⁶ В. И. Красиков, Разочарование, «Credo», 1999, № 14, <http://credo.osu.ru/014/004.shtml>.

⁵⁷ М. М. Бахтин, Автор и герой..., с. 71.

⁵⁸ Там же, с. 69.

⁵⁹ Б. Успенский, История и семиотика, [в:] Успенский, Б. Этюды о русской истории, Санкт-Петербург 2002, с. 18.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Этот же термин использовал и Мераб Мамардашвили, правда в орфографии «мысле-деятельность».

⁶² А. П. Огурцов, Э. Г. Юдин, Деятельность, [в:] Философский энциклопедический словарь, Москва 1983, с. 151.

⁶³ И. Кант, Критика чистого разума, с. 101.

⁶⁴ В. З. Демьянков, Функционализм в зарубежной лингвистике конца 20 века, <http://www.infolex.ru/Funcfull.html>.

⁶⁵ Очень немногие методологи сумели обнаружить прямую связь трансцендентальной философии Канта с функционализмом XX века. Среди них В. З. Демьянков (см. Указ. соч.) и Б. Г. Головкин (см. Філософська антропологія, Київ 1997). Чаще функционализм связывают только с символической концепцией неокантианца Э. Кассирера.

⁶⁶ В. П. Литвинов, Мышление по поводу языка в традиции Г.П.Щедровицкого, <http://www.shkr.ru/lib/archive/humanitarian/5/7>.

⁶⁷ «Мы обращаем внимание на неоднозначность широко распространенного термина „межличностное” общение. В традиционных культурах еще не сформировано личности, известной нам как специфическая категория креативной культуры, но в них уже имеется человеческая индивидуальность, способная вступать в общение с другой индивидуальностью. Это общение организуется поэтому не столько личностными характеристиками его участников, сколько их социальными функциями, и мы называем его функциональным, оно скорее интериндивидуально, чем интерперсонально. Функциональное общение есть своего рода представительное общение, но представительность не открывается в нем официально, эксплицитно, оно есть внутренний факт деятельности каждого участника, оно есть интериоризация традиций контактов» (И. И. Докучаев, Культурология как метод построения исторической типологии общения, [в:] Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана. Материалы международной научной

- конференции. 18 мая 2001 г. Санкт-Петербург. Серия «Symposium», выпуск №12, Санкт-Петербург 2001, с. 199-202.).
- ⁶⁸ А. Н. Рудяков, Лингвистический функционализм и функциональная семантика, Симферополь 1998, с. 19-44.
- ⁶⁹ «Понятия „структура” и „функция” дополняют друг друга» (В. З. Демьянков, Указ. соч.).
- ⁷⁰ См. Н. А. Слюсарева, Проблемы функционального синтаксиса современного английского языка, Москва 1981.
- ⁷¹ Все приводимые ниже цитаты заимствованы из работы: И. П. Сусов, Введение в теоретическое языкознание, Тверь 2000, http://homepages.tversu.ru/~ips/7_02.htm.
- ⁷² Г. С. Батыгин, Лекции по методологии социологических исследований, Москва 1995, с. 33.
- ⁷³ Прекрасное обоснование выразительности эстетического дискурса именно с позиций функционального прагматизма представлено в работе В. И. Заики «Очерки по теории художественной речи», Великий Новгород, 2006.
- ⁷⁴ И. П. Сусов, там же, http://homepages.tversu.ru/~ips/1_03.htm.
- ⁷⁵ Там же
- ⁷⁶ И. Кант, Антропология..., с. 1336.
- ⁷⁷ Д.Н. Разеев, Учение о феноменальности (феноменология) Канта, [в:] Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997, с. 73.
- ⁷⁸ М. Мамардашвили, Кантианские вариации. Лекция 5, <http://www.mamardashvili.ru>.
- ⁷⁹ И. Кант, Антропология ..., с. 1294.
- ⁸⁰ И. Кант, Прологомены ..., с. 57.
- ⁸¹ «Структура сознания представляется нам каким-то чисто „пространственным” образом существования сознания» (М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский, Символ и сознание..., с. 69) и далее «Структуры сознания дискретны в пространстве и недискретны во времени» (там же, с. 75).
- ⁸² «„Факт сознания”, когда мы отличаем его от структуры сознания, может полагаться равноценным понятию „случившееся сознание”. Как „случившееся”, сознание не может быть нами в каждый момент схвачено в метарассуждении» (там же, с. 72).
- ⁸³ И. Кант, Критика чистого разума, с. 582.
- ⁸⁴ И. Кант, Антропология ... с. 1283.
- ⁸⁵ В. З. Демьянков, Указ. соч.

§ 2. ОНТОЛОГИЯ СЕМИОТИЧЕСКОГО И ВЕРБАЛЬНОГО ОПЫТА¹

Лингвосемиотический опыт как объект исследования (вводные замечания)

Определить существование языка – значит задать контексты деятельности, в которых нечто проявляет себя именно как язык. [...] Онтология языка – это деятельностьная онтология.

В. П. Литвинов

Остановимся теперь на сущностных (онтологических) свойствах объекта лингвофилософского осмысления, каковым традиционно считается язык, а в функционализме – языковая деятельность (*langage*). Чтобы быть последовательным в терминологии, определяю этот объект как **в е р б а л ь н ы й** (или **л и н г в о с е м и о т и ч е с к и й**) о п ы т. Отвлекаясь от традиционного взгляда на язык как объективное явление (систему материальных, идеальных или идеально-материальных знаков), существующую в некоторой этнической культуре (например, в виде множества артефактов, Духа народа или коллективного сознания) или даже в реальной физической (биологической, физиологической) действительности², сосредоточусь на собственно антропоцентрическом (менталистском) понимании онтологической сути вербального опыта.

В этом смысле следует принять во внимание две наиболее распространенные версии аналитического антропизма, которые по ряду признаков могут показаться весьма сходными с функционализмом. Это трансформационно-когнитивистская концепция или когерентизм (Н. Хомский, Х. Патнэм, Дж. Лакофф, Р. Лангакер) и коммуникативная концепция или конвенционализм (У. Селларс, Дж. Л. Остин, Дж. Р. Серл, Д. Дэвидсон, П.Ф.Строссон). Признавая язык индивидуально-человеческой способностью, представители обеих версий расходятся в оценке его сущностных свойств. Для одних язык – ментальное средство познания и выражения убеждений, для других – вполне осязаемое орудие коммуникации (вспомним спор о функциях языковой деятельности, рассмотренный в предыдущем параграфе). Несложно увидеть в этом противоре-

нении следы старого спора идеализма с реализмом. Для идеалистов-антропистов язык – это врожденная способность к познанию, творчеству и самовыражению, для антропических реалистов же (как правило, это бихевиористы) язык – благоприобретенный инструмент интерактивного поведения и приспособления. С типологической точки зрения первых можно определить как представителей индивидуалистической методологии, вторых – как сторонников умеренного феноменализма.

Какова же в данном споре позиция прагматического функционализма? Она между этими двумя крайностями. Первый взгляд игнорирует социальную регулирующую функцию опыта, второй – не учитывает смысловой и психологический онтологический характер опыта. Функционально-прагматическое понимание вербального опыта (языковой деятельности) предполагает следующее его определение: это функциональное отношение картины мира и семиотической интенции к сигнально-коммуникативной манипуляции. Указанный функциональный способ мышления позволил мне определить также составные вербального опыта. Отношение картины мира к вербальной коммуникации можно назвать *я з ы к о м* (языковой системой), отношение языка и семиотической интенции к сигнальному потоку – *р е ч е в о й д е я т е л ь н о с т ь ю*, а функциональное отношение речевой деятельности к сигнальным манипуляциям – *т е к с т а м и*. Из указанных определений понятно, что между этими крайними точками находится огромное количество опосредующих функций, связывающих вербальный опыт в единое целое и, одновременно с этим, делающих его интегральной частью всего человеческого опыта. Понятно, что наличие таких опосредующих функций требует доказательств и их выделение пока выглядит как простая декларация. Однако, как мне кажется, многое прояснится после того, как ниже будет рассмотрена функциональная и прагматическая типология опыта. Применительно к данной проблеме вопрос должен звучать так: свободна ли автокоммуникация (или, если угодно когнитивистам, вербальное самовыражение) от типов опытной деятельности и, в частности, от типа социального коммуникативного кода (проще говоря, от стиля речи)? Если окажется, что наше внутреннее оперирование информацией в вербальной форме (внутренняя речь) никак не обусловлено коммуникативной ситуацией и социальным окружением, придется

признать независимость обеих основных функций языковой деятельности – экспрессивной и коммуникативной. В этом случае нужно будет задуматься над тем, почему существует множество социоэтнических кодов общения, которое соответствует количеству общающихся с их помощью социальных и этнических групп, а не один код, свойственный нам всем как биологическому виду, или не столько же кодов, сколько существует психических особей. Боюсь, что в обоих случаях нам придется покинуть границы антропоцентризма и уйти либо в область метафизики, либо в область чистого материалистического феноменализма.

А как быть с проблемой врожденности или обретенности в опыте? Я полагаю, что окончательный ответ на этот вопрос не релевантен для прагматического функционализма, так как непосредственно не влияет на понимание языковой деятельности человека. В качестве рабочей гипотезы можно принять обе концепции в их взаимодействии. На сегодняшний день больше аргументов срабатывает в пределах эмпирической концепции, хотя ряд парадоксальных фактов (например, произвольного владения языками, которых человек не учил) можно объяснить только на основе теории врожденности. Эта проблема станет значимой тогда, когда мы повсеместно и массово начнем встречаться с фактами наличия некоторых языковых знаний, умений или навыков, не полученных опытным путем. Однако это уже проблема, скорее, гносеологического характера.

Здесь я опять вынужден сделать терминологическую паузу и рассмотреть номинацию базовых понятий лингвосемиотики. Языковая деятельность как интегральная составная человеческого опыта в целом должна рассматриваться как часть более общей антропологической функции – с е м и о т и ч е с к о й д е я т е л ь н о с т и. Термин «семиотическая деятельность» (гораздо более адекватный функционально-прагматическому пониманию проблем семиотики, чем синонимичный ему термин «семиозис») не нов. В русскоязычной науке его уже давно использовали в школах Ю.Лотмана и Г.Щедровицкого. Достаточно широко используют его и сейчас (В. Абашев, В. Гудов, В. Е. Еремеев, В. Б. Кашкин, Н. И. Куприянов, Т. С. Нифанова, В. М. Розин, Н. Г. Салмина, Н. Сироткин, А. Соломоник и др.). Языковым

вариантом этого понятия является также весьма распространенный термин «знаковая деятельность» (Э. Д. Владимирова, В. П. Даниленко, А. Н. Исаков, И. Е. Ким, Д. П. Мозговой, М. В. Никитин, Д. А. и Б. Д. Нуриевы, И. И. Осинский, В. М. Розин, Е. Е. Сапогова, М. Д. Эпштейн и др.). Сходными (хотя и не аналогичными) можно считать термины «семиотический процесс», встречающийся еще у Соссюра и «семиотическое поведение». В терминологическом плане мне важны здесь три момента: во-первых, антропологический и функциональный характер семиозиса, во-вторых, инвариантность, регулярность и целенаправленность совершаемых человеком семиотических интеракций, в-третьих, целостный и системный характер знаковой коммуникации. Все это как нельзя лучше передает ключевой для прагматического функционализма термин «деятельность». Суть оговариваемого объекта может быть передана также термином «семиотический опыт», употреблявшимся Ю. Лотманом, М. Мамардашвили и А. М. Пятигорским, а также многими другими российскими учеными (напр., О. В. Пустовойтом, С. С. Руснак, Г. Г. Слышкиным, В. Н. Соколовым, Ю. А. Сорокиным, У. В. Ульенковой, И. И. Шевченко) и синонимичным ему, хотя и несколько реже встречающимся термином «знаковый опыт» (В. Н. Шапалов). Этот последний использован, например, в переводе на русский язык книги Сьюзен Лангер «Философия в новом ключе» (Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key*).

Проблема заключается в том, что традиционно в семиотике в качестве основного объекта исследования представляют либо отдельные знаки, либо статичную семиотическую систему, либо единичные акты означивания. Даже в случае представления семиозиса как целостного явления ему приписывают субстанциональные свойства, используя с этой целью пространственные термины «семиотическое поле», «семиотический контекст», «семиотическое пространство» или «семиосфера». В последнее время популярным стал еще один пространственный термин – «семиотический пейзаж». Иногда используются также процессуальные термины «семиотический акт», «семиотическая (знаковая) ситуация» или «семиотический дискурс» но все эти термины обладают объективистским и отчасти метафизическим оттенком значения и не предполагают установления зависимости между знаками, знаковыми системами или процессами, с одной стороны, и человеком

– с другой. Максимально эта семантика представлена в понятиях семиотической или знаковой действительности, а в наиболее чистом виде – в понятии симулякра. Термины «семиотические действия», «знаковые действия», «коммуникативные действия», «языковые действия», «речевые действия», «языковые поступки» или «речевые поступки» и под., хотя и указывают на субъект коммуникативного поведения, тем не менее называют только разовые события и не передают регулярного и целенаправленного характера человеческого общения. Сложнее обстоит дело с терминами «семиотическое поведение», «языковое поведение», «речевое поведение», «семиотическое (или знаковое) поведение». Здесь, без сомнения, присутствует и момент антропологичности, и момент регулярности, однако, будучи ключевыми понятиями бихевиористских исследований, все они приобрели устойчивую физико-физиологическую (рефлексологическую) окраску и ассоциируются не столько с целями, сколько с причинами коммуникативных поступков человека.

Оба предлагаемых мной термина – «семиотический (знаковый) опыт» и «семиотическая (знаковая) деятельность», сохраняют антропологические онтологические свойства и одновременно передают идею пространственно-временной системности (целостности), психосоциальной телеологичности и инвариантности исследуемого объекта.

2.1. Типы сигналов и семиотических предметов

Communication takes place when one mind so acts upon its environment that another mind is influenced, and in that other mind an experience occurs which is like the experience in the first mind, and is caused in part by that experience.

I. A. Richards

[...] языковой факт по своей сути не может состоять только из одной из указанных сущностей <звуков или значений> и для его существования необходимо наличие СООТВЕТСТВИЯ, но ни в коей мере СУБСТАНЦИИ или двух СУБСТАНЦИЙ.

Ф. де. Соссюр

Прагматический функционализм отстаивает строго антропоцентрическое и социально-психологическое понимание знака и всего, что с ним связано. Знак – прежде всего, опытная функция (двустороннее отношение) и как таковая не может быть материальным, что декларирует большинство справочных и учебных пособий по семиотике. Физический предмет сам по себе не может быть знаком. Он может быть (может становится) субстратом сигнала, а точнее, становится таковым только в процессе семиотической деятельности человека³. Сказанное ни в коем случае не должно трактоваться буквально, как превращение предмета во что-то иное. Просто предмет, воспринимаемый человеком как повод для появления у него (у человека, конечно) какой-то вторичной и косвенной информации, прямо не связанной с этим предметом, в такой момент становится сигнальным средством в человеческой семиотической деятельности. Качающаяся за окном ветка, капли, стекающие по стеклу, вмятина на снегу или бой часов могут быть восприняты двояко: перцептивно и семиотически. Если их воспринимать только как качающуюся ветку, каплю на стекле, вмятину на снегу или звуки (что очень сложно, учитывая глубокую вовлеченность современного человека в культурно-цивилизационное бытие), можно сказать о чисто перцептивном характере такого восприятия. Но и в этом случае все описанные феномены сами по себе не являются носителями какой-то информации (не обладают смыслом – в прямом понимании термина «обладать»). Зато когда при восприятии указанных физических

объектов у человека возникает вторичная информация о ветреной погоде, дожде, животном, оставившем вмятину на снегу, или о полуночи, можно говорить о семиотическом восприятии определенных предметов и происходящих с ними событий.

Можно ли назвать эти предметы (ветку, капли, вмятину на снегу, звук) знаками? Я думаю, нет, поскольку знак – это инвариантная информация о совмещении в одной опытной ситуации двух типов сведений – чувственно-рассудочных (восприятия некоторого физического объекта и рассудочной информации о нем) и рассудочно-разумных (информации о каком-то ином объекте). Может быть, тогда назвать эти предметы *сигналами* (часто так их и называют)? Мне кажется, тоже нет. С и г н а л, равно как и знак, должен быть двусторонним, т.е. а) быть неким сенсорным феноменом, б) относящим к какой-то мыслительной информации. Таковым является наше восприятие указанных физических объектов. Сигналом является не качающаяся ветка, а вид (образ) качающейся ветки, ассоциируемый в момент восприятия с идеей о ветреной погоде. Таким образом, и знак, и сигнал – это семиотические функции, части человеческого опыта, а не его предметы. Поэтому сами по себе физические предметы, вызывающие в нашем сознании информацию о других, отличных от них самих предметах, лучше называть не «знаками» или «сигналами», а «с и г н а л ь н ы м и (или с е м и о т и ч е с к и м и) п р е д м е т а м и».

Знаки отличаются от сигналов своей чисто психической природой. Это функции инвариантного (трансцендентального) опыта, в то время как сигналы с онтологической точки зрения психофизиологичны (это функции чувственного опыта). Сигнальные предметы, будучи феноменами природы (натурфактами или артефактами) являются лишь предметами опыта, но не функциями самого опыта⁴. Они по природе своей энергоматериальны.

С точки зрения выполняемых ими функций в семиотическом опыте все знаки (и сигналы) можно разделить на к о м м у н и к а т и в н ы е (произвольные, регулятивные) и н е к о м м у н и к а т и в н ы е (непроизвольные, собственно-информативные). Различие состоит в том, используются некоторые семиотические предметы как средство коммуникации или же только как источник информации.

Во втором случае можно говорить о п р и з н а к а х (свойствах) предметов и явлений, с и м п т о м а х состояний и действий и

следах действий. Все эти семиотические единицы служат для возбуждения в нас какой-то информации об объектах, отличающихся от них самих (назовем ее вторичной информацией). Наблюдение некоторого физического объекта или явления как семиотического предмета порождает феномен некоммуникативного сигнала и ассоциируется с соответствующей вторичной информацией в нашей картине мира. Например, если дым из трубы мы наблюдаем не просто как окрашенное газообразное вещество, а как симптом горения огня в очаге или веяния ветра в определенном направлении, это значит, что мы обладаем соответствующей знаковой информацией в нашем семиотическом опыте. Принципиально признак, след и симптом отличаются друг от друга тем, что семиотические предметы признаков и симптомов сосуществуют с обозначаемыми ими в семиотической ситуации фактами, а семиотический предмет следа всегда отстает от обозначаемого факта во времени. Слуховое восприятие стука по стеклу воспринимается как сигнал, синхронизированный с мыслью о капле дождя, а вид капли на стекле – как сигнал, синхронизированный с мыслью о дожде. В обоих случаях можно говорить о признаках или симптомах. Если же мы видим капли на стекле, но не слышим стука и не видим ни вновь появляющихся на стекле капель, ни капель, падающих на землю (например, кругов на лужах), мы делаем вывод, что дождь уже прошел, а видимые нами капли – лишь его следы. Симптомы и признаки могли бы рассматриваться как один и тот же вид некоммуникативного сигнала, однако для удобства описания семиотической деятельности я предлагаю называть сигналы, информирующие о субстанциях (предметах и явлениях), признаками, а сигналы, информирующие о процессах (действиях и состояниях) – симптомами. Сыпь может восприниматься как признак нездоровой кожи (предмета) и как симптом заболевания (процесса). Сьюзен Лангер предлагает рассматривать эти два типа некоммуникативных сигналов как различающиеся степенью связанности сигнального предмета с референтом: «Существует тонкое различие между признаком (знаком) и симптомом. Оно заключается в том, что объект, обозначаемый через симптом, является полным условием, симптом которого есть некая подходящая часть; например, красные пятна являются симптомами кори, а «корь» – состоянием, порождающим и включающим в себя красные пятна. Признак, с другой

стороны, может быть отдельной частью всего состояния, которое мы связываем с другой отдельной частью. Таким образом, кольцо вокруг луны – это часть погодного условия; оно означает дождь, другую подходящую часть, а не характеризует все состояние погоды „с низким давлением”»⁵. Приведенные аргументы не кажутся мне достаточно убедительными. Красные пятна являются такой же необходимой составляющей и порождением кори, как кольцо вокруг луны – составляющей и порождением погоды «с низким давлением». А значит оба сигнала можно определить как симптомы. Но если кольцо вокруг луны как часть определенной погоды «предвещает» дождь как другую ее часть, и поэтому квалифицируется как признак, то и покраснение как часть болезни может быть «предвестником» других частей этой болезни. А значит тоже может быть названо признаком. Все зависит от семиотической компетенции субъекта. Полагаю, что предложенная мною выше дистрибуция признаков и симптомов между понятиями о субстанциях и понятиями о процессах все же более прагматична.

Как бы там ни было, но ни один из вышеописанных сигналов не может быть назван коммуникативным, поскольку появлению семиотического предмета не предшествовал волевой и целевой акт означивания с целью сообщения какой-то информации. Поэтому каждый человек в своей картине мира обладает собственным набором некоммуникативной знаковой информации: один умеет «прочитывать» следы, обнаруживать симптомы и замечать признаки, а другой такой способностью обладает весьма ограниченно. И дело не в том, что семиотические предметы сами по себе «проявляют» или «скрывают» находящуюся в них вторичную информацию. В силу системной организации нашей картины мира каждый ее компонент опосредован огромным количеством отношений с другими компонентами. Следовательно, все зависит от того, насколько развита структура картины мира (прежде всего структура его семиотического опыта) и насколько способен человек использовать свои семиотические знания в конкретной жизненной ситуации. Развитость структуры семиотического опыта – фактор, влияющий на пассивную семиотическую деятельность (восприятие семиотических предметов и явлений), умение же пользоваться своими семиотическими знаниями – фактор, обеспечивающий активную семиотическую деятельность (семантизацию окружающей среды и семиотизацию предметов опыта). В

любом случае некоммуникативные сигналы (и соответствующие им семиотические предметы) – это чаще всего продукты личностных опытных наблюдений, хотя они являются необходимым элементом целенаправленного обучения. Родители, знакомые, СМИ, школа, традиционные прецедентные тексты постоянно информируют новые поколения о том, что «значит» то или иное явление природы, как «расшифровывать» ту или иную предметную ситуацию, что «скрывается» за тем или иным действием, о чем «свидетельствует» тот или иной признак предмета.

В гуманитарных науках стало уже общим местом утверждение, что мир человека – это семиотический мир, мир сигналов и семиотических предметов. Но мне кажется в таких утверждениях допускается одна очень важная и существенная ошибка. Дело в том, что термин семиотический утрачивает свой смысл, если все вокруг объявляется знаком. Семиозис (понимаемый в духе Ч. С. Пирса, Ю. С. Степанова или Ж. Дерриды) просто поглощает весь мир (либо в более мягких трактовках – весь человеческий опыт), а семиотика поглощает все науки. Такая постановка вопроса нефункциональна и непрагматична. В отличие от постмодернистов я не считаю, что знак может быть знаком себя самого и ничего больше (феномен т.н. «симулякра»). Когда я смотрю на какой-то физический предмет и вижу, а также понимаю его как дерево, то, даже если при этом я вспоминаю о чем-то ином, что связано в моей картине мира отношениями сходства или смежности с этим понятием (других деревьях, кустах, лесе, плодах, гнездах и птицах, древесине, костре или тепле, которое он дает и под.), это еще не значит, что данный физический предмет является для меня семиотическим предметом, что дерево (как физический предмет) «сигнализирует» о чем-то и что вся эта ситуация необходимо должна трактоваться как семиотическая. Это обычная предметная деятельность, направленная в данный момент на физический предмет прежде всего как на дерево, а не как на нечто, которое должно информировать о чем-то ином. Семиотической эта деятельность станет только тогда, когда физический предмет перестанет восприниматься и пониматься только как дерево, т.е. если этот предмет из цели деятельности превратится в средство получения иной, более важной для меня информации, например, если этот предмет (дерево) – это только ориентир на моем пути или показатель наличия влаги в почве и

под. В таких случаях меня интересует не сам предмет (как дерево), а то, что мне «подсказывает» информация о наличии дерева как такового.

Так обстоит дело с произвольными сигналами, обнаруживаемыми нами в ходе предметно-семиотической деятельности. Впрочем, сказанное совершенно не значит, что некоммунитивные сигналы не могут превращаться в коммуникативные. Тот же дым мы можем использовать как сигнальное средство, если у нас существует конвенция относительно значения этого сигнала хотя бы с одним живым существом (даже с животным или даже только с самим собой). Последнее замечание может кого-то удивить, но здесь нет ничего необычного: животные научаются реагировать на наши сигнальные действия, а люди часто придумывают себе какие-то только им одним известные и понятные сигналы (иногда именно для того, чтобы никто посторонний не смог воссоздать закодированную при их помощи информацию). Кашель может быть симптомом простуды или аллергии, но может быть использован как фатический сигнал (обращения на себя внимания с целью начала коммуникации) или как сигнал предупреждения. Принимая во внимание наличие предварительной договоренности и нерелевантности первичной сигнальной информации (для кашля таковой является информация о болезни, для дыма – наличие огня, для стука – наличие стучащего предмета), все коммуникативные сигналы обычно определяются как конвенциональные и арбитральные.

Единственная поправка к традиционной характеристике коммуникативного сигнала, которую я хотел бы сделать, касается термина «конвенциональность». Дело в том, что этот термин омонимичен и может быть понят двояко: либо как договоренность (условленность), либо как последовательность (регулярность). Конвенциональными во втором смысле должны быть все сигналы и знаки – как коммуникативные, так и некоммунитивные. Если я распознаю сигнал всякий раз по-иному – это разные сигналы. Коммуникативные же сигналы должны быть конвенциональны в первом смысле – они должны быть социально условленными сигналами. «Коммуникация – это социальная реализация информации»⁶. Таким образом понимаемая конвенциональность становится основой регулятивности сигнала. Основными естественными средствами межличностной

коммуникации у людей являются звуки, жесты, мимика, положение тела, выражения глаз и касания. Однако культурное общественное развитие человека породило целый ряд семиотических функций, которые можно было бы назвать собственно коммуникативными сигналами (поскольку их основная задача – служить средством общения) и культурными символами (их задача – быть условными сигналами-спецификаторами каких-то значимых для данной культуры смыслов). К собственно коммуникативным относятся прежде всего звуки речи, паралингвистические сигналы и праречевые жесты.

Говоря о праречевых жестах, я имею в виду не вторичную искусственную языковую способность – общение глухонемых, а первичную жестовую речь, вытесненную (хотя и не до конца) в ходе эволюции звуковой речью. Показательно, что наши ближайшие родственники по антропогенезу – приматы – зачатки своей символической способности реализуют не в звуковой, а именно в кинестетической форме. С. Лангер отмечает: «Как это ни странно, но именно потому, что все произносимые ею <обезьяной> звуки обладают значением, – то есть все они прагматичны или эмоциональны, – ни один из этих звуков никогда не приобретает значения. Обезьяна даже не имитирует звуки просто ради забавы, как она имитирует жесты, и с трудом подражает тем приемам, которые не имеют для нее практической пользы»⁷. Вспомним также, что попытки обучить приматов языковой коммуникации с человеком дали эффект только в тактильно-жестовой форме (эксперимент Гарднеров с Уошо). При всей фантастичности многих гипотез Н. Я. Марра, его идея о генетической первичности жестовой речи кажется весьма вероятной (впрочем, не он первый выдвинул эту гипотезу; ранее его хотя и с совершенно иной аргументацией выдвигали Руссо и Вундт). По мнению Марра, «звуки речи не имеют ничего общего с естественным звукоиспусканием»⁸, между ними – пропасть перехода от выражения животных эмоционально-волевых состояний к человеческому понятийному мышлению. Марр, ссылаясь на исследования Леви-Брюля, в другой работе⁹ пишет о широком распространении жестовой речи параллельно со звуковой во многих традиционных культурах. Логика его рассуждений, должно быть, такова: чем глубже в прошлое антропосоциогенеза, тем более развита и функционально значима жестовая речь. Этот вопрос еще будет рассмотрен ниже.

Культурные символы – это всегда вторичные сигналы, т.е. сигналы, которые раньше функционировали как простые некомуникативные или как собственно коммуникативные сигналы. Понятно, что языковые и речевые знаки (номинативные и предикативные), а также речевые сигналы (фонетические, графические, кинетические или тактильные), т.е. все в е р б а л ь н ы е з н а к и и с и г н а л ы являются коммуникативными (регулятивными) по своей функциональной направленности.

2.2. Онтологическая сущность знака. Семантика – синтактика – прагматика: ревизия понятий

Знак перестает быть знаком, если мы берем его материал только в отношении к деятельности индивида, как средство организации деятельности. Но точно так же знак с его значениями становится совершенно мистическим образованием, если мы берем его только в отношении к объективному миру, вырвав из контекста деятельности, в которой он употребляется как знак.

Г. П. Щедровицкий

В последнем предложении предыдущей главки я впервые терминологически и концептуально целенаправленно употребил слово «знак». До сих пор я говорил лишь о сигналах и семиотических предметах опыта.

Если все оговоренные выше семиотические функции были определены как сигналы, то что же тогда следует считать знаком? Для меня знак – психосоциальная функция коммуникативного опыта, т.е. информационное взаимоотношение двух функций, не являющихся этим знаком. Это положение мне кажется особенно важным, поскольку оно отделяет прагматический функционализм не только от реализма (сводящего знак к сигналу), но и от идеализма (например, от феноменологии, сводящей знак к интенциональной сущности).

Указанные различия можно проследить на нескольких примерах. Прежде всего обращусь к следующим высказываниям: «определяя знаки, лучше говорить о чем-то, чье наличие или отсутствие „обозначает“, „репрезентирует“, „демонстрирует“ что-то важное для получения или обработки информации» и «семиотический знак имеет двойное подчинение и, соответственно, двойной вектор развития и анализа этого знака. Нам всегда следует иметь в виду оба эти направления: связь знака с изображаемым, с одной стороны, и его включенность в систему знаков, с другой»¹⁰. Заявленное двойственное отношение знака не имеет ничего общего с тем, что я называю функциональной зависимостью. Отношение «знак – референт» в свете такого понимания знака это очень странная семиотическая функция. Если знак «обозна-

чает», «репрезентирует», «демонстрирует» изображаемое (референт), он должен быть либо реальным предметом, содержащим в себе информацию (позиция реалистической метафизики), либо идеей, информацией (идеалистическая или психологическая позиция). Но А. Соломоник представляет знак зависимым только от обозначаемого явления («связь знака с изображаемым») и от других знаков в пределах системы («включенность в систему знаков»). Таким образом понимаемый знак совершенно независим от своих опытных репрезентаций (сигналов). Но если нет зависимости между изображающим (репрезентацией) и информацией о репрезентации, то нет и отношения между ними, а значит нет между ними и различия. Это значит лишь одно: значение и репрезентирующий его сигнал отождествляются в едином понятии знака. Отсюда вывод: знак в выше процитированных эпизодах – это не только не информация, но и не функциональное явление. Это просто какой-то реальный предмет, односторонне соотнесенный с каким-то «изображаемым» феноменом. Это одна из наиболее распространенных методологических позиций в семиотике, восходящая еще к концепциям Аристотеля и Фомы Аквинского. Справедливости ради следует отметить также антропный (но не антропоцентрический!) характер семиотической деятельности в концепции А. Соломоника, особенно в той ее части, где автор говорит о семиотических системах: «В реальной действительности не существует никаких систем; все, что происходит там – синкретично и нераздельно. Лишь создаваемые нами „концептуальные схемы“ (по терминологии Л. Бергаланфи) позволяют выделять отдельные системы, как бы „существующие“ в реальности и отслеживать их связи и развитие»¹¹. Такая позиция с онтологической точки зрения может быть названа реалистическим плюрализмом (или континуализмом), а с гносеологической – объективистским концептуализмом.

Определенным ответвлением от описанной концепции (в сторону еще более радикального номинализма и феноменализма) могла бы считаться унилатеральная теория знака, представляющая знак как чистое означающее, лишенное какого либо имманентного содержания. В наиболее резкой форме подобные концепции (например, бихевиоризм, физикализм, радикальный материализм, теория нейронных сетей, коннекционизм) представляют знак как реальный, осязаемый органами чувств (или

воспринимаемый опосредованно) предмет в его отнесенности к другому реальному предмету. Интересно лишь то, что сам факт со-отнесенности, со-отношения, функциональной связанности в таких концепциях почему-то становится как бы формальным условием, принимаемым за само собой разумеющееся обстоятельство, не заслуживающее специального обсуждения и онтологического обоснования. Для функционалиста же сами по себе предметы (изображаемое и семиотический предмет) имеют второстепенное, фоновое значение и выполняют функцию энергоматериального субстрата семиотических явлений. Знаком здесь объявляется не какой-то предмет реального мира, а именно наличествующее в опытной способности субъекта отношение между изображаемым (объектом означивания) и сигналом, «материализующимся»¹² в семиотическом предмете. Изображаемый объект (неважно, является он предметом, явлением внешней опыту действительности или же понятием в нашей картине мира) – э т о е щ е н е з н а к. Семиотический предмет, воздействующий на чувства и возбуждающий информацию об изображаемом, – э т о у ж е н е з н а к. Сигнал же, при помощи которого мы сообщаем об этом объекте (в процессе коммуникации), или сигнал, при помощи которого узнаем что-либо об этом объекте – это семиотическая функция; это еще не сигнальный предмет, но уже не знак. Это лишь представитель знака и заменитель семиотического предмета в предметно-коммуникативных актах. Ни знак как информационно-понятийная функция, ни семиотический предмет как энергоматериальное явление не могут непосредственно участвовать в таких психофизиологических актах. В. Литвинов выражает идею двустороннего (функционального) и активно-избирательного (прагматического) отношения в семиотическом ряду «интенция – знак-сигнал – сигнальный предмет» (и наоборот) следующим образом: «Перед читателем – вязь слов, в которой он узнает язык и должен „извлечь смысл”. Метафора извлечения создает иллюзию фактического присутствия смысла в тексте. Но [...] смысла в такой плоской действительности нет. Мышление читателя является „респонзивным” (термин Б. Вальденфельса): он принимает текст как смысловой вызов и должен провести работу над собой, чтобы сделать себя сомасштабным этому тексту. Читатель строит свою собственную мыслительную конструкцию таким образом, чтобы лежащий перед

ним текст мог быть выражением его, читателя, мысли. Когда он этого достигает, он „понял текст”, хотя этим не гарантировано совпадение его мысли с мыслью создателя текста; но такое совпадение и не нужно, и вообще задача тождества двух мыслей бесперспективна и избыточна во всех случаях»¹³.

Функционально-прагматической трактовке знака гораздо ближе концепция идеалистической методологии, представленная в теории интенциональности Э. Гуссерля и феноменологии имени А. Лосева. Гуссерль, как последовательный платонист, строго различал знаки (как идеальные инвариантные сущности) и сигналы (как актуальные семиотические феномены). Правда, Лосев, будучи неоплатоником, представил знак как многослойное диалектическое единство идеальных сущностей и материальной репрезентации (или, точнее, как постепенное эманационное нисхождение знака к сигналу), что существенно сблизило эту разновидность феноменологии с выше описанным реалистическим видением знака. К тому же обе концепции представляли знак как сущность, эссенцию, а не как функциональную зависимость. Суть феноменологической и эйдетической редукций, принятых в качестве основных методик в этих концепциях, состоит в процедуре, обратной той, которую осуществляет прагматический функционалист, а именно в отсечении (вынесении за скобки) всех связей, отношений и зависимостей, признанных несущественными, вплоть до обнаружения (проявления) чистой сущности знака.

Иногда совершенно ошибочно (на мой взгляд) пытаются отождествить гуссерлианскую концепцию знака с концепцией Соссюра или прагматов. Есть по крайней мере два существенных обстоятельства, делающие такое отождествление невозможным. Первое: для Гуссерля знак – элемент логического интеллигибельного пространства (единого для конкретной личности и всего Универсума). В этом он проявил свой последовательный августинизм. Для Соссюра же и для большинства представителей Пражского лингвистического кружка знаки неотторжимы от человеческой семиотической деятельности, от человеческого опыта. Второе: для Гуссерля знак – чистая сущность, суть которой состоит в понятии интенциональности, т.е. отнесенности к какому-то реальному объекту. Отношение «знак – предмет интенциональной отнесенности», по Гуссерлю, абсолютно. Оно

обладает конституирующей силой, т.е. играет решающую роль в онтологизации мира. Здесь Гуссерль выявил свои неокантианские взгляды. Именно марбуржцы таким образом пытались нивелировать ту эпистемологическую границу, которую определил И. Кант между опытом и миром вещей в себе. Устранение человеческого фактора открывало путь для отождествления мира и логического пространства. Опосредующим звеном в таком отождествлении должен был стать знак. У Лосева эта же мысль выражена в идее Имени, совмещающего в себе объект, наименование и мысль об объекте. Ученики Гуссерля (и в первую очередь Мартин Хайдеггер) довели эту идею до логического завершения, создав целостную панлингвистическую (или пансемиотическую) концепцию мира как языка или (в современных постмодернистских концепциях) мира как текста. Настоящим пиком и совершенно логическим венцом подобного способа понимания знака стала теория симулякра – знака без какого-либо отнесения, знака со стертой референцией (отнесенностью к обозначаемому объекту) и стертой прагматикой (отнесением к обозначающему субъекту). Симулякр не только не обозначает чего либо, кроме себя самого, но он еще и ничей знак. За ним не стоит никакой реальный человеческий опыт. Провозглашение М. Фуко «смерти автора» и борьба Ж. Дерриды и Р. Рорти с логоцентризмом стали манифестирующими моментами многих современных концепций знака.

В функциональной методологии такое понимание знака неприемлемо, поскольку оно ведет к гипостазированию смысла (информации об обозначении) и выведению его за пределы человеческого опыта. Описанное выше понимание знака (как системной информации, соотношенной с обозначаемым объектом) должно быть дополнено двумя очень существенными деталями: а) отношением к сигнальному предмету, при помощи которого осуществляется сигнализация некоего смысла, и б) отношением к картине мира как функциональной части конкретного личностного опыта, в которой находятся объекты означивания – понятия, представления, восприятия, мысли, суждения, концептуальные системы, когнитивные пространства и т.д.

В семиотике (после Ч. Морриса) стало уже традиционным выделение трех аспектов знака – с е м а н т и к и, с и н т а к т и к и и п р а г м а т и к и. Как соотносятся эти стороны знака с тем, что я предложил выше? Отношение знака к обозначаемому объекту

обычно называют семантикой знака, отношение знака к другим знакам (в системе или в тексте) – синтактикой, а отношение знака к интенции (цели) – прагматикой. Все эти положения вызывают у меня серьезные сомнения.

В. Г. Степанов выразил традиционный семиотический тезис о семантике знака в более умеренной и при этом функциональной форме: «Любой знак является знаком лишь благодаря тому, что он что-то обозначает, иными словами, относится к чему-то, лежащему вне знака, следовательно, значение есть не сущность, а отношение. Это отношение знака к чему-то, лежащему вне знака, и есть значение знака»¹⁴. Функциональный характер данной трактовки заметен в двух моментах. Во-первых, сущность знака определяется как отношение (а не субстанция), а во вторых, автор сознательно избегает названия того, знаком чего является знак. Традиционная семиотика говорит об объекте обозначения (вещи, предмете, денотате, референте и пр.).

Что такое отношение знака к обозначаемому объекту? И что такое этот сам обозначаемый, «изображаемый» объект? Некая объективная сущность? Ее явление? Предмет? Понятие или представление о предмете? Обычно в таких случаях говорят о референте или денотате знака. Иногда об одном и другом одновременно, различая эти термины концептуально. Допустим, мы станем называть референтом (или референтивной ситуацией) объект актуального чувственного опыта, а денотатом – обобщенное представление о такого рода объектах, элемент нашей наглядной памяти (психически здоровый взрослый человек обычно отличает наглядные чувственные факты и воображаемые представления)¹⁵. Соотносится ли хранимый в памяти знак с конкретным чувственным фактом? Мне ответят: да, если человек в этот момент чувственно воспринимает предмет своего опыта. И тут мы попадаем в логическую ловушку. Если кто-то актуально воспринимает предмет опыта, то соотносит его не со знаком, хранимым в памяти, но с актуализированным знаком своего семиотического мышления (в случае вербальных знаков сказанное можно модифицировать следующим образом: человек соотносит актуальный факт (референт) не с языковым знаком, а со знаком речевым). А с другой стороны, всегда ли мы разговариваем о том (общаемся на тему того), что в данный момент чувственно воспринимаем? Я не располагаю никакими статис-

тическими данными, но если бы кто-то не поленился и посчитал, какой процент наших высказываний касается актуального чувственного опыта, а какой – воображаемых представлений и даже обобщенных понятий, то наверняка убедился бы, что современный человек – это дитя виртуальной действительности¹⁶.

Таким образом, обнаруживается следующая сложность: с и с т е м н ы й з н а к (знак как элемент семиотической системы) может обозначать объекты чувственного опыта (референты), но: а) не прямо¹⁷, а опосредованно – через обобщенное представление о референте (через денотат), через понятие (как элемент картины мира)¹⁸, через а к т у а л ь н ы й з н а к (знак как элемент семиотического акта), через сигнал и через семиотический предмет, и б) не актуально, но лишь потенциально. Поэтому необходимо различать два типа семиотических отношений: с е м и о т и ч е с к и е а к т ы и с е м и о т и ч е с к и е м о д е л и. Системный знак непосредственно включен только во второй тип отношения – в семиотическую модель. Элементом семиотического акта является не системный, а актуальный знак, являющийся репрезентантом системного знака, образованным по определенной грамматической модели.

Обращаю внимание на то, что с семантической стороны знак как элемент семиотической системы соотносится, во-первых, не с реальными предметами опыта, а лишь с единицами картины мира, а во-вторых – не с одним обозначаемым (как в классической схеме), а с двумя – понятием (десигнатом) и обобщенным представлением (денотатом). Замечу вскользь, что это положение также не ново, просто ему ранее не придавали семиотической значимости. Я имею в виду ставшее уже классическим выделение в семантике любого информационного явления двух сторон – интенциональной (содержания, категориальной части) и экстенциональной (объема, референтивной части). Обычно считается, что это чисто семантическая проблема, но я не согласен с такой постановкой проблемы. В силу декларируемого дуализма опытной деятельности (см. пункт 1.6) я вынужден признать равенство обеих частей нашего опыта (чувственности и разума) в формировании семантики знака.

Есть у меня сомнения и по поводу традиционного понимания синтактики знака. Обычно термин синтактика употребляется либо в бихевиористском смысле (как отнесенность сигналов-стимулов друг к другу), либо структуралистски (как системное

тивен, то почему между ним и понятием непрерывной чертой обозначена прямая связь, а между ним и референтом пунктиром обычно обозначают условные отношения? Скорее всего реалисты-метафизики (а это именно такая методология) хотят передать не отношение в системе, а семиотическое движение, т.е. акт означивания, для чего следовало употребить стрелки. Так или иначе в этом случае пунктир неуместен. Идея опосредованного отношения между референтом и знаком имеет смысл только тогда, когда мы пытаемся представить всю семиотическую ситуацию как элемент системы семиотической деятельности в целом. Но в этом случае следует однозначно ответить на вопрос: является ли знак частью опыта (как понятия, представления, ощущения, эмоции и волеизъявления) или же это часть предметной действительности? Если семиотические явления и сущности это части опыта, на чем я настаиваю, то они должны трактоваться как информация. Но треугольник Огдена-Ричардса демонстрирует только один тип информативного отношения – «знак – понятие» (или иначе «язык – картина мира»), т.е. семантику знака. На эту сторону семиозиса обращал внимание еще за много лет до появления книги английских функционалистов Александр Афанасьевич Потебня: «Слово образуется из субъективного восприятия и есть отпечаток не самого предмета, а его отражения в душе»¹⁹. А где вторая его сторона?

А ведь кроме отнесенности к объекту означивания (в картине мира) и к другим знакам (в семиотической системе) каждый знак необходимо соотнесен также с сигналами как выразительными средствами. Именно связь с сигналом определяет вторую сторону знака – означающее или план его выражения («апосему» в терминологии Соссюра). Вне связи с сигналом знак не был бы двусторонен, а значит, не был бы знаком. Это было бы чистое понятие. Соссюр очень точно подметил, что «говорящие субъекты совершенно не сознают апосемы, которые они произносят, как, впрочем, и чистые понятия (*idées pures*). Они сознают только сему»²⁰ (*семой* Соссюр называл языковой знак, обладающий фонематическим планом содержания). О чем свидетельствует это высказывание? По-моему, о том, что знак своей структурой в совершенно равной степени обязан как значению (парасеме), так и форме (апосеме). Сигнальная информация – необходимый конституирующий элемент знака. Особо подчеркну здесь сло-

во «информация». Обычно вторую сторону знака представляют как материально-акустическое, в лучшем случае физиологическое явление. Однако фонологические исследования, как мне кажется, довольно убедительно свидетельствуют в пользу того, что основу выразительной стороны обычного этноязыкового знака составляет не материальный звукоряд и даже не чувственное представление о таком звукоряде, а сложный комплекс морфологической и графической информации о всех возможных аудио- и визуальных рядах, при помощи которых можно просигнализировать об этом знаке. Поэтому наряду с семиотическим значением я предлагаю выделять в знаке в качестве второй стороны также сигнальное значение.

Сигнал также является сигналом только при условии наличия связи с соответствующим ему знаком. Еще раз обращусь к Соссюру: «[...] мы осознаем звук только в той мере, в какой воспринимаем всю сему, то есть вместе со значением»²¹. Само по себе физиологическое ощущение (например, акустическое или зрительное) без отношения к знаку не может быть названо сигналом: «Возьмем теперь лишнее жизни слово (его звуковую субстанцию): представляет ли оно собой по-прежнему тело, имеющее некую организацию? Никким образом, ни в коей мере»²². Тем более не является таковым физическая звуковая или световая волна: «[...] мы утверждаем, что ни механический, ни акустический факт, каждый в своей сфере, не составляют фонологического факта»²³. Совершенно однозначно на информационный характер звукового сигнала указывал И. А. Бодуэн де Куртенэ: «Даже то, что называется „звук“, насколько оно принадлежит к языку, существует только в психическом мире и может быть понятно только с психологически-социологической точки зрения»²⁴. Аналогичный способ рассуждения находим и у Л. С. Выготского: «Звук, оторванный от мысли, потерял бы все специфические свойства, которые только и сделали его звуком человеческой речи и выделили из всего остального царства звуков, существующих в природе»²⁵.

Традиционно сигналом называют «изменяющийся во времени физический процесс, отражающий передаваемое сообщение»²⁶. Обычно ученые, придерживающиеся подобного мнения, не задаются вопросом, может ли сам по себе физический предмет содержать и передавать информацию, даже тогда, когда осознают,

что «информация не материальна» и что «знаки и первичные сигналы несут информацию только для получателя, способного распознать»²⁷. По моему убеждению, сигнал – это не сам физический предмет, а наше к нему отношение, это не субстанция, а функция, способ восприятия некоей вещи или некоего положения вещей (ведь в рассмотренных выше примерах собственно сигналами были не ветка или окрашенный газ, а восприятие ветки и полосы окрашенного газа). Сигнал, таким образом, по онтологической сути – это тоже информация, как и знак.

Но тем не менее сигнал в гораздо большей мере, чем знак, связан с семиотическим предметом. В нормальной семиотической ситуации они необходимо сосуществуют в пространственно-временном аспекте (звуковой сигнал – со звукорядом, зрительный сигнал – с потоком изображений или рядом мануальных движений). Без такой связи он не был бы сигналом. Но и семиотический объект, используемый нами в ходе семиотической манипуляции, не мог бы считаться семиотическим предметом без связи с сигналом, т.е. с соответствующей чувственной информацией. Как видим, от понятия (как элемента картины мира) через план содержания и план выражения знака идет функциональная семиотическая связь к сигналу, а от него – к сигнальным предметам (как элементам предметного мира). И это все должно быть отнесено к какому-то из аспектов знака. Понятно, что ни семантика, ни прагматика не имеют к выше рассмотренным функциям никакого отношения.

Поэтому мне гораздо ближе понимание синтактики как всего комплекса отношений знака к другим знакам в системе – и структурно-семантических, и формально-грамматических, и формально-эпидигматических, и формально-синтаксических, и сигнальных. Если не отнести все указанные типы структурных отношений между знаками к области синтактики, то как можно объяснить факт наличия в знаке, каковым является, например, слово {полковник}²⁸ информации о его связи формального сходства со словами {полк}, {чиновник}, {сановник}, {духовник}, информации о связи тождества между словоформами *полковник-Ø*, *полковник-а*, *полковник-у*, *полковник-ом*, *полковник'-и*, *полковник-ами* и т.д., а также информации о возможности произнесения звуковых сигналов [п'л'ковн'ик] [п'л'ковн'ик'ъм'и] или даже стилизованного «под немца» [пол'кофн'ик] и под. в случае необходимости использования этого знака в устной коммуникации

или же возможности использования графических сигналов *полковник*, *ПОЛКОВНИК* или **полковник** в случае необходимости его использования в письменной коммуникации? А к какому аспекту знака отнести информацию о том, что слово {полковник} входит в одну тематическую группу слов со словами подполковник, майор, капитан, лейтенант, генерал, маршал, рядовой, сержант и т. д., а также в одно лексико-семантическое поле со знаками {служить}, {звание}, {воинская часть}, {командир}, {дивизия}, {папаха}, {погоны}, {плац}, {штаб}, {армия}, {военная операция}, {отдавать приказ} и под?

Мне могут возразить, что это касается только языка, а не всех семиотических систем. Это неверно. Обратимся к такой семиотической системе, как система знаков дорожного движения. Если понимать под синтактикой только «отношение между знаками, главным образом в речевой цепи и вообще во временной последовательности»²⁹ или «отношение между знаками в ряду, представляющим собой сообщение»³⁰, то к какому аспекту семиотики отнести такую информацию, например, как цвет (красный, синий, зеленый, белый) или форма (квадрат, треугольник, круг) знаков дорожного движения? Ведь она не касается отношений между знаками в «тексте» (во временной последовательности). Это системная информация о классах знаков. А как связаны в единый дорожный пространственно-временной «текст» знаки «проезд запрещен», «одностороннее движение» и «обгон запрещен», если они не могут встретиться в одном континуальном поле опыта водителя? Единственным связующим звеном и единственным источником значения дорожных картинок-сигналов является опыт участника дорожного движения: его память (знание знаков и правил) и актуальная чувственно-мыслительная деятельность.

Для каждого знака без исключения релевантно не только то, что он означает (семантика), каким образом и в каких целях используется (прагматика), как и с какими другими знаками может сочетаться в семиотическом дискурсе (синтагматическая синтактика) и в какие классы знаков входит (системная синтактика), но и то, как он может быть сигнально выражен и какие возможны варианты его сигнальной репрезентации (сигнальная синтактика), какова его внутренняя структура (структурная синтактика), с какими знаками он связан генетически (мотивационная синтактика).

Возьмем еще несколько примеров из области невербальных (неязыковых) знаков. Так, для системы общественных, политических и идеологических символов культуры важно и то, как они выглядят и чем мотивирована их форма (серп и молот на советском флаге, количество звезд и полос на американском, звезда Давида на флаге Израиля, звезды на флаге ЕС, две головы орла на русском гербе, вид орлов на польском, австрийском и американском гербах, форма креста в разных религиях, форма и положение руки при отдаче чести в армиях разных стран, цвета на флагах и эмблемах, мелодия, темп и ритм в гимнах, изображения, цвета и формы в логотипах и на родовых гербах, движения и положения тел при исполнении обрядов, ритуалов и церемоний и под.). Таким образом, следует либо существенно расширить понимание термина «синтактика знака», либо заменить его более объемным термином «грамматика знака».

Сведение синтактики к одной синтагматике (к смежным отношениям в речевом потоке) сильно обедняет понятие семиотической системы и ограничивает возможности семиотики как научной дисциплины. Очень странно читать у того же А. Соломоника следующее положение: «Поскольку естественный знак напрямую связан со своим изображаемым, а само изображаемое может быть хорошо известно участнику семиозиса, знак может существовать вне знаковой системы»³¹. Неважно, что Соломоник ведет речь о «естественных» знаках. Такое асистемное понимание знака (а ведь «естественный» знак – это все равно знак) неприемлемо для прагматического функционализма. Напомню, что один из основателей этого направления Фердинанд де Соссюр выдвигал в качестве основополагающего критерия знака его реляционность, функциональность: «Любой языковой факт представляет собой отношение; в нем нет ничего, кроме отношения»³², а также «нам важно лишь указать на ложность предположения о том, что в языке есть хотя бы единственный факт, определенный сам по себе»³³. Знак не существует вне системы: «Элементы и признаки суть одно и то же. Характерной чертой языка, как и вообще любой семиологической системы является то, что в нем не может быть различия между тем, что отличает какую-либо единицу от других, и тем, что определяет ее существование»³⁴. Следовательно, знак обладает, кроме собственно с е м и о т и ч е с к о г о з н а ч е н и я (значения в собственном смысле слова, т.е. отнесенности к

объекту означивания) и формального значения (формы, т.е. отнесенности к сигналу), также и системной значимостью (отнесенностью к другим знакам). Системная значимость определяет место знака в системе и его структурные потенции. Суть этого явления состоит в том, что знак является собственно иерархически структурированной системой отношений. Системная значимость может реализовываться и на уровне семантики знака (значение знака – это совокупность его системных отношений со всей картиной мира: со значениями других знаков, с чувственными образами, с эмоциональными и волевыми механизмами), и на уровне его грамматики (форма знака – это совокупность ее системных отношений с операциональной системой семиотической деятельности: моделями знакового поведения, формами других знаков и сигналами).

Однако и это еще не исчерпывает всей совокупности функциональных отношений, составляющей знак. Ведь суть знака состоит не столько в его отношении к другим знакам, и не столько в его отношении к какому-то объекту опыта и к какому-то сигналу (к каким-то сигналам). Все перечисленные отношения могут быть определены как информация, но наличие информации о каких-то объектах опыта, о каких-то сигналах и о других знаках еще не повод для возникновения этого конкретного знака. Знаком некоторая информация становится только тогда, когда прагматической силой общественно-регулятивной необходимости устанавливается зависимость между всеми вышеперечисленными видами информации. Поэтому кроме системной значимости в знаке следует выделять также прагматическую значимость.

Необходимо внимательнее присмотреться к понятию прагматики знака. Традиционными определениями этого аспекта можно считать либо интерактивное – «отношение между знаками и тем, кто их использует»³⁵, либо объективистское – «отношение между рядом знаков и элементами ситуации, частями которой являются также отправитель и адресат»³⁶. Второе определение совершенно неприемлемо для прагматического функционализма, поскольку гипостазировывает и дегуманизирует понятие семиотической ситуации.

Проблема на первый взгляд может быть сформулирована двояко: либо коммуницирующие личности наряду с огромным количеством других факторов являются всего лишь элементами

объективно существующей семиотической ситуации – дискурса, либо каждый из коммуникантов создает для себя в своем сознании собственную коммуникативную ситуацию и устанавливает собственное значимое отношение между знаком и семиотической интенцией. Первый способ рассуждения явно объективистский, второй – явно субъективистский. Первый подход превращает человека в малозначительный компонент ситуации (следующий шаг по этому пути – признание физической интеракции двух компьютеров или даже двух более простых технических устройств семиотической или даже коммуникативной ситуацией). Второй подход профанирует саму идею общения и интерактивного семиотического поведения, поскольку пребывание в разных коммуникативных ситуациях (или точнее, создание в собственном воображении своей личной семиотической ситуации) не позволяет говорить о коммуникации и общении. Как же решает эту проблему прагматический функционализм?

Мы должны опять обратиться к ключевому методологическому понятию семиотического опыта. Парадокс семиотического опыта конкретной человеческой личности состоит в том, что будучи индивидуально-личностным в онтологическом отношении, он тем не менее социален и интерперсонален в генетическом и деятельностном отношении. Обе крайние точки семиотического опыта – картина мира и интенциональное мышление, с одной стороны, и сигнализация (манипулирование семиотическими предметами), с другой, – социально значимы и сверхличностны. Личность (картина мира и способ психического бытия) формируются у человека в ходе его социально и семиотически обусловленного онтогенеза. Этот аспект был очень хорошо разработан еще в первой трети XX века Львом Выготским, построившим свою культурно-историческую концепцию человеческой деятельности на базовом понятии интериоризации культурно-предметного и семиотического опыта: «Личность [...] есть понятие социальное, она охватывает надприродное, историческое в человеке. Она не врожденна, но возникает в результате культурного развития»³⁷. В другой работе Выготского читаем: «Между человеком и миром стоит еще социальная среда, которая по-своему преломляет и направляет и всякое раздражение, действующее извне к человеку, и всякую реакцию, идущую от человека вовне»³⁸. Лев Выготский неоднократно подчеркивал бессмысленность противопоставле-

ния психологического и социального, ошибочность понимания позитивистски ориентированными учеными социального «грубо эмпирически, непременно как толпу, как коллектив, как отношение к другим людям. Общество понимается как объединение людей, как добавочное условие деятельности одного человека. Эти психологи не допускают мысли, что в самом интимном, личном движении мысли, чувства и т.п. психика отдельного лица все же социальна и социально обусловлена [...] Именно психология отдельного человека, то, что у него есть в голове, это и есть психика, которую изучает социальная психология. Никакой другой психики нет»³⁹. В семиотическом и лингвистическом плане это положение было выделено в качестве основополагающего Я. Бодуэном де Куртенэ («Первым, кардинальным требованием объективного исследования должно быть признано убеждение в безусловной психичности (психологичности) и социальности (социологичности) человеческой речи»⁴⁰ или «Язык – явление насквозь, однородно психично-общественное»⁴¹) и Ф. де Соссюром («Языковую деятельность постоянно рассматривают в пределах отдельного индивида, а это ложная точка зрения [...] Язык является социальным фактом»⁴², но при этом «[...] языковая способность локализуется исключительно в мозгу»⁴³). Еще чуть ранее эти же идеи в своих психологических и социологических теориях отстаивали Вильям Джемс и Габриэль Тард. В отличие от Выготского Джемс не отождествлял психических и социальных факторов, однако предполагал их функциональное единство: «Итак, социальная эволюция является результатом взаимодействия двух совершенно различных факторов – личности, которая обязана своими дарованиями игре физиологических и других внесоциальных сил, но таит в себе силу инициативы и порождения – и социальной среды, обладающей силой принимать или отвергать личность с ее дарованиями [...] Оба фактора необходимы для изменений: общество коснеет без импульсов, идущих от личностей, а импульсы замирают без поддержки общества»⁴⁴. Впрочем, Джемс говорит не столько об оппозиции «психическое – общественное», сколько об оппозиции «индивидуальное – общественное», наличие которой никто не отрицает.

Манипуляции семиотическими предметами постоянно находятся под прямым или косвенным контролем со стороны наших собеседников. Критерием прагматической ценности наших зна-

ков становится успех коммуникации и семиотического поведения в целом. Специфика функционально-прагматического понимания семиотической ситуации состоит в том, что она одновременно субъективна и объективна. Либо иначе: она и не субъективна, и не объективна, она антропологически прагматична.

Давайте посмотрим на феномен семиотической ситуации с онтологической точки зрения. Либо это часть опыта, либо это предмет опыта (в последнем случае опыт становится частью семиотической ситуации). Но, как уже говорилось выше, природу составляет именно совокупность предметов нашего возможного опыта (это аксиома антропоцентризма). Следовательно, вопрос должен быть сформулирован так: является ли семиотическая ситуация природным феноменом или же она информативна, а значит опытна? Как функционалист и прагматист, я не могу принять первой возможности: смысл, значение, форма, прагматика, отношения между знаками, отношение знака к объекту означивания, к сигналу, к коммуникативной интенции, к человеку, одним словом, все, что в совокупности порождает семиотическую ситуацию – все это информация, а значит, она является функцией опыта и не может существовать (бытовать) вне опыта.

Так что же, выходит, что семиотическая ситуация все-таки личностна? Онтологически – да, но по целевой направленности это функция со-общения с другими опытами, с опытами других личностей в конкретном времени и конкретном пространстве. Дело здесь в том, что некую ситуацию мы можем признать семиотической (в т.ч. и коммуникативной) только тогда, когда в ее ходе осуществляется значимый для нас акт опосредованного обретения информации. Понятно, что ни мы со своей информацией, со своими знаками и сигналами непосредственно не проникаем в опыт другого человека, ни он не проникает в наш, но механизмы обратной связи, контроля и вероятностного прогнозирования следствий нашей деятельности, постоянно задействованные в семиотическом опыте дают нам все основания для веры в то, что семиотические ситуации, созданные мной и моим собеседником (собеседниками) в ходе нашей совместной предметно-коммуникативной деятельности, в значительной степени синхронизированы, о чем свидетельствует успешность коммуникации (не в смысле полученной нами выгоды, но в смысле признания ее цен-

ности, значимости для нашего опыта). Именно этот последний момент становится центральным для всей функционально-прагматической теории семиотической деятельности.

Прагматика знака – это основа семиотического опыта. Таким образом, кроме системной значимости (ценности), выражающейся в функциях значения (широко понимаемой семантики, плана содержания) и формы (широко понимаемой синтактики, плана выражения), знак обладает еще одним измерением – прагматической значимостью (ценностью). Прагматика – это не третий аспект знака, как ее пытаются представлять в традиционной семиотике, а основное онтологическое его свойство, реализующееся через его системно-функциональные свойства – семантику и синтактику. Как писал Ф. де Соссюр, «ценность шахматных фигур основана исключительно на возможностях их использования или на их вероятной последней судьбе, а не [на их соотношении в данной позиции]»⁴⁵. Рассмотренный таким образом знак представляет собой микромодель языка в целом. Предлагаемая здесь концепция знака и языка вполне соответствует социокибернетическому пониманию информационной модели внешней среды объекта как структурированной совокупности «воспринятой объектом информации, запомненной в виде данных» (т.е. семантики, системы знаков, информационной базы), «информационных шаблонов действий объекта» (т.е. синтактики, системы моделей речи, внутренней формы) и «методов сопоставления первых двух компонент в соответствии с комплексом целей объекта»⁴⁶ (т.е. прагматики, механизмов языковой деятельности и речемышления).

Таким образом, ценность знака состоит не столько в его отнесенности к объекту обозначения, к сигналам или к другим знакам (что квалифицирует знак как функциональную структуру), сколько в его телеологических регулятивных потенциях. Суть знака состоит в его предназначении быть регулятором общественно-психологического и предметного опыта человека. Кроме семиотических средств у нас нет иных способов целенаправленного воздействия на опыт другого человека. Именно семиотическая деятельность лежит в основе формирования культуры и цивилизации. Через коммуникативные знаки и культурные символы мы осуществляем цивилизационную и культурную регуляцию не только общественного, но и своего собственного, индивидуального опыта.

Поэтому традиционное соотношение семантики, синтактики и прагматики я предлагаю переинтерпретировать следующим образом: онтологической основой знака (как в системе, так и в ситуации), а равно и целых семиотических систем и ситуаций является прагматика, в пределах которой мы выделяем семантику (т.е. прагматику семантики) и синтактику (т.е. прагматику синтактики). Но и это еще не все, поскольку оба понятия – семантика и синтактика – это чисто типологические функции, каждая из которых означает только либо «информацию о содержании информации» (семантика), либо «информацию о структуре информации» (синтактика), то в любом знаке мы выделяем значение и форму, следовательно, можно говорить о семантике значения (т.е. о лексическом или вещественном значении) и семантике формы (т.е. о формальном значении знака), а также о синтактике значения (структуре значения) и синтактике формы (структуре формы).

Подводя итог этому методологическому отступлению, я хотел бы определить знак в онтологическом плане:

- как регулятивно-телеологическую ценность социально-психологического (антропологического) опыта,
- как минимальную самостоятельную единицу семиотической деятельности и
- как ценностное функциональное отношение некоторого понятия (или представления) к сигналу (или нескольким сигналам).

Во внешнеструктурном плане знак представляет собой парадигматическое и синтагматическое отношение между другими знаками в системе, а во внутреннеструктурном – отношение значения (информации о понятии или представлении) к форме (информации о сигнале или сигналах). Значение я определяю как значимое отношение понятия к форме знака, а форму – как значимое отношение значения к сигналу (сигналам). Сигнал, в свою очередь, определяется как ценностное отношение некоторого знака к некоторому семиотическому предмету или некоей предметной ситуации (некоему положению вещей). Как видим, ни знак, ни сигнал не являются реальными вещами, предметами опыта. Это собственно опытные функции, отношения, т.е. двунаправленная информация, бытующая исключительно в пределах семиотического опыта человека.

Это антропологическое измерение знака объединяет лингвистические концепции Потемби, Соссюра, Бодуэна де Куртенэ, Л.В.Щербы, многих пращцев, психологическую теорию деятельности Выготского с философскими воззрениями Канта и Джемса. Здесь вполне уместно было бы привести один очень интересный и показательный пассаж из соссюрских дневников: «По мере того, как мы углубляемся в предмет изучения лингвистики, мы все больше убеждаемся в справедливости утверждения, которое, признаться, дает нам богатейшую пищу для размышления: в области лингвистики связь, которую мы устанавливаем между объектами, предшествует самим этим объектам и служит их определению. В других областях науки существуют заранее данные вещи, объекты, которые можно затем рассматривать с различных точек зрения. У нас же прежде всего точки зрения, верные или ложные, но всегда лишь точки зрения, и уже с их помощью создаются объекты. Эти созданные объекты соответствуют реальности, если исходная точка оказывается верной, и не соответствуют ей в противоположном случае; но в обоих случаях ничто, ни один объект не дан нам хотя бы на мгновение сам по себе. Это верно даже тогда, когда речь идет о самом что ни на есть материальном факте, казалось бы заранее определенном со всей ясностью, как, например, последовательность произнесенных звуков»⁴⁷ [выделено мной – О.Л.].

2.3. Общие онтологические замечания к типологизации семиотических функций:

знак – сигнал – квазизнак

Акт фонации можно рассматривать как необходимый инструмент, но сам по себе он так же мало существен, как и действия красильщика, который изготавливает полотнища для морской сигнализации, чтобы вызывать ощущения зеленого, красного, черного и т. д. цвета.

Ф. де Соссюр

Четко отделив знаки от сигналов, а эти последние – от семиотических предметов опыта, можно перейти к рассмотрению типологии знаков. Традиционно (после Пирса) речь ведут о различении и к о н (основанных на изоморфизме сигнала и референта), и н д е к с о в (основанных на смежности сигнала и референта) и с и м в о л о в (основанных на условно-конвенциональной связи сигнала и референта). Большинство семиотиков принимает эту классификационную схему за основу, несколько ее модифицируя.

Так, уже упоминавшийся выше А. Соломоник предложил пятичленную схему: естественные знаки (реальные предметы в функции сигнала, частично совпадающие с пирсовскими индексами), образы (аналоги пирсовских икон), слова (частично покрывается символами у Пирса), иероглифы (вторичные символы, знаки письма) и символы (знаки математических кодов – частично аналоги пирсовских индексов). Принципы данной классификации (или, скорее, типологии) знаков – а) степень сходства с референтом и б) степень абстрактности – тем не менее нарушен, поскольку естественные знаки (признаки, симптомы или следы) менее сходны с референтами, чем образы, но при этом менее абстрактны (в концепции Соломоника это конкретные физические предметы). Языковые знаки же более абстрактны, чем образы и чем письменные сигналы (которые, как бы там ни было, являются изображениями). Еще одним недостатком указанной типологии я считаю то, что в одну систему включены разнородные функции и феномены – физические предметы, психические чувственные переживания и абстрактные идеи, натурфакты и артефакты. Все это следствие столь распространенного в современной науке редукционизма – стремления получить простой

ответ еще до постановки вопроса и без оговаривания принципов поиска ответа. Я полагаю, гораздо продуктивнее было бы отдельно типологизировать сигналы, отдельно – собственно знаки.

Среди знаковых функций имеет смысл выделять те, которые системно и прагматически организуют сигнальную деятельность в области некоммуникативных сигналов (симптомов, признаков и следов), и те, которые обеспечивают системность и прагматику целенаправленного использования регулятивных сигналов. Среди последних особого внимания заслуживают формальные семиотические функции, служащие не для обозначения самостоятельных единиц картины мира, но для самой сигнальной организации коммуникативного акта. Это акустические, кинетические и изобразительные обозначения. Их можно назвать к в а з и н а к а м и или же с т р о е в ы м и з н а к о в ы м и ф у н к ц и я м и. Они не являются знаками потому, что обозначают не самостоятельные элементы картины мира, а только элементы планов выражения других знаков.

Особое внимание следует обратить на расхожее мнение о том, что планом выражения языкового знака является только и исключительно чувственная информация о сигнале (например, акустический образ). Мне кажется, Соссюр находился в начале пути, поэтому остановился на этом, самом поверхностном уровне формы знака. Никак не могу согласиться со следующим положением Ю. Степанова: «[...] сам язык имеет, как мы знаем, план выражения – фонемы и звуковые оболочки слов и морфем [...] и план содержания – совокупность значений слов и значений грамматических категорий. Поскольку эти значения так или иначе связаны с предметами внешнего мира, называемыми денотатами, язык называется денотативной семиотикой [...]», хотя продолжение этой фразы не вызывает у меня никаких замечаний: «План выражения языка сам построен по семиотическому принципу, так как фонемы в совокупности составляют план выражения, а звуковые оболочки морфем и слов их план содержания, то есть значение фонем; значение фонемы заключается в отличии звуковой оболочки одного слова от звуковой оболочки другого (а уже звуковые оболочки в целом выражают смысл слова)»⁴⁸. То, что грамматические или словообразовательные категории и значения «так или иначе связаны с предметами внешнего мира», во-первых, нужно еще доказать, а во-вторых, еще не

значит, что это обстоятельство делает их частью плана содержания языкового знака. Суть двусторонности знака состоит в том, что одна его сторона информирует об обозначаемом явлении (понятии, представлении, предмете), вторая – о сигналах, при помощи которых осуществляется коммуникативный контакт. Зададимся вопросом: о чем в большей степени свидетельствует значение падежа или рода, времени или наклонения – об обозначаемом объекте или о характерном для данного языка способе выражения этой информации? Несомненно, в ряде случаев можно обнаружить «ту или иную связь» грамматического значения с обозначаемым объектом (например, род – пол, грамматическое время – опытное время, число – количество и др.). Но это, скорее, исключения, чем правило. Какую информацию «так или иначе связанную с предметами внешнего мира» обычно относят к грамматической или словообразовательной? Ту, которая содержит сведения о структуре сигнала (например, о его фонетической или графической форме), о его отношении к структуре других сигналов или о его соединении с другими сигналами в синтагме. Все это утверждает меня в убеждении, что грамматическая и деривативная информация должна быть отнесена не к значению, а к форме языкового знака.

С психологической точки зрения такого рода единицы семиотической деятельности обычно определяются как образы или представления:

- акустические (акустико-артикуляционные – представления о произносимых звуках или акустико-кинетические – представления о соматически производимых звуках),
- кинетические (представления о коммуникативных жестах и прикосновениях), а также
- зрительно-графические (представления об условных изображениях).

Строчные квазизнаки обладают обычно индексальным характером: это фонемы, архифонемы, морфонемы, морфемы, графемы, кинесические (жестовые) и гаптические (тактильные) дискретные представления и прочие коммуникативные индексы. Фонема служит для парадигматического соотношения нескольких звуков речи друг с другом и семиотического их соотношения с определенной архифонемой и/или морфонемой. Эти последние парадигматически соотносят несколько фонем между собой, а семиотически –

эти фонемы с морфемой. В свою очередь морфема является функционально-семиотическим отношением определенной секвенции (синтагматической последовательности) фонем, архи- и морфофоном с грамматической и/или словообразовательной формой языкового лексического знака. Столь долгий и сложный путь от звукового речевого сигнала до языкового знака обусловлен культурно-эволюционным характером естественного языка. Сходно выглядит путь от графического речевого сигнала (например, буквенного или иероглифического) до языкового знака. На этом пути находятся различные виды графов как репрезентантов графемы, обобщающих разнообразные графические изображения, а также графема как посредник между несколькими различными парадигматически соотнесенными графами и звуком речи или фонемой (буква, силлабическая графема) или же непосредственно значением языкового знака (идеограмма). В последнем случае идеографический знак может становиться вариантом формы знака наряду с его морфо-грамматической структурой. Обычно не замечают принципиального различия между конкретным графическим начертанием (например, определенным почерком, определенными чернилами и в определенном месте и различным способом написанной буквой «т»), речевым графическим буквенным сигналом – графом (например, малой рукописной *t* или заглавной печатной *T*) и единицей русской графической системы – буквенной графемой *t* как таковой. Вполне вероятно, что в системе вербальных графических средств необходимо выделить несколько рядов функциональных единиц кроме уже названных выше графа и графемы. Каждая буква, например, может иметь варианты:

- функциональные (заглавные и прописные, изолированные, начальные, срединные и конечные),
- структурные (рукописные и печатные),
- стилевые (рукописные начертания разных стилей и разные типы шрифтов),
- культурные (этническая или социальная специфика изображения в пределах одного типа алфавита).

Не исключено, что та же ситуация возникает и в случае с идеограммами, а также с жестовыми, (особенно дактильными) и тактильными квазизнаками (особенно в шрифте Брайля). Ю. Степанов предлагает для такого рода единиц термины «кинеморфы» и «кины».

Свои строевые квазизнаки есть и в составе символов культуры. Таковы, например, мазки, линии, точки на картинах, музыкальные звуки и ноты, па в танце, или более сложные – линии, полосы, цвета на флагах, звезды, ромбы и полосы на погонах, банты, ленты, разрезы, фактура или цвет в одежде и под. Строевые квазизнаки не следует путать со знаками в структурной функции, т.е. в роли составных частей сложных знаков (звезды, кресты, полумесяцы, солнца, короны, изображения конкретных предметов, животных, людей на картинах, гербах, флагах, звуковые реминисценции в музыкальных произведениях, символические жесты и движения в ритуальном, эстетическом или даже бытовом телесном поведении, использование символической одежды или символических предметов в разных видах предметной деятельности и под.).

Особенно много квазизнаков в системе некоммуникативной семиотики, т.е. в сфере функционирования знаков-следов, знаков-признаков и знаков-симптомов. Это объясняется тем, что сфера некоммуникативных знаков представляет собой одновременно самую обширную и самую размытую (наименее структурированную) сферу семиотического опыта. Но размытость (отсутствие строгой дискретности) этой сферы – не окончательная причина, а следствие другого, более важного семиотического обстоятельства – близости ее к сфере предметно-чувственного опыта, в котором преобладает пространственная континуальность и временная ситуативность. Значительная часть информации, «поступающей» в наш разум в ходе чувственного опыта, не фиксируется сознанием. Поэтому мы чаще не знаем, чем знаем, почему пришли к тому или иному выводу, пришли в то или иное эмоциональное состояние, почему у нас появилось то или иное желание, чем вызвана та или иная наша реакция, почему, наконец, мы вспомнили именно об этом, а не о чем-то другом, подумали именно об этом и так, а не о чем-то ином и по-другому. И это происходит с нами не только в «естественной» обыденной сфере жизнедеятельности, но и в «искусственных» культурно-цивилизированных формах поведения.

Часть такого рода строевых квазизнаков (очень незначительную) пытается выявить и описать паралингвистика. Понятно, что у специалиста они могут превращаться в полноценные знаки (например способ переплетения пальцев, положение и движения рук при контактном общении или приветствии, движения

губ, бровей, выражения глаз и т.д.), но для большинства людей это лишь строевые элементы более явных и узнаваемых знаков, интерпретируемые не сами по себе, но лишь в линейных секвенциях или целостных полевых конструкциях.

На данном этапе рассуждений я хотел бы подчеркнуть, что все без исключения знаки – и коммуникативные, и некоммуникативные (а также строевые квазизнаки) – это инвариантные и потенциальные системные функции семиотического опыта, служащие для хранения информации об опыте и средствах информационной регуляции человеческой деятельности, в то время как сигналы – это производимые на основании этой информации по семиотическим моделям актуальные средства информационной регуляции общественной жизни и информационного ориентирования в предметном опыте.

2.4. Свойства знаков и сигналов различных типов: «искусственность», «абстрактность», «референтивность»

*Истинный символ – это символ, который имеет
общее значение.*

Ч. С. Пирс

*Символ не только не способен обозначать какую-
либо отдельную вещь, а обязательно обозначает
род вещи, но он и сам является родом, а не отде-
льной вещью.*

Р. О. Якобсон

Одним из сложнейших вопросов, возникающих при типологизации семиотических функций, является вопрос о естественности и искусственности сигналов, знаков и знаковых систем. Проблема, собственно, состоит в том, что называть «естественностью», а что – «искусственностью». Если «естественное» – это онтологическая принадлежность исключительно миру природы, то все, с чем нам приходится иметь дело в нашем опыте, естественно, ведь все физические, биологические, физиологические и психические феномены принадлежат к естественным, а не сверхъестественным функциям. Значит, речь идет о чем-то ином, скорее всего, о происхождении, т.е. о генетическом и прагматическом отношении к человеческому опыту. Если феномен является продуктом человеческой деятельности, он объявляется артефактом, если же его происхождение не связано с деятельностью человека, – это натурфакт. Но и такая постановка вопроса не решает проблемы. Сколько явлений, традиционно считавшихся частью и творением природы на сегодняшний день оказываются плодом целенаправленного окультуривания, селекции, культивирования, скрещивания, технологического планирования, программирования и под. Это и виды животных, и сорта растений, и искусственные минералы, металлы, жидкости, газы, синтезированные химические вещества, не говоря уже о различных структурно неоднородных изделиях, сконструированных по произвольному плану. Да и сам человек (даже как физическое тело) уже давно перестал быть частью природы. Практика искусственного оплодотворения, трансплантация органов, протезирование, генная инженерия и близкая перспектива клонирования окончательно вычеркнула из научных представлений то понятие естественности, которое не-

когда связывалось с явлениями естественного отбора, естественного прироста и естественных потребностей. «Искусственность» человеческой природы подчеркивал также Б. Малиновский: «[...] нет такой деятельности, которую можно было бы трактовать как чисто физиологическую, т.е. „естественную” или непроизвольную. Даже такие процессы, как дыхание, внутренняя секреция, пищеварение и кровообращение происходят в искусственном окружении условий, определяемых культурой. [...] Существует постоянное взаимодействие между организмом и вторичной средой, в которой он существует, т.е. культурой»⁴⁹. На этом фоне странно должны звучать терминологические сочетания «естественный знак» или «естественный язык».

Следовательно, слово «естественный» в такого рода высказываниях имеет какое-то иное значение. Наверное, имеет смысл говорить не об объективной или абсолютной естественности или искусственности, а о прагматических функциях большей или меньшей зависимости некоего явления от результатов целенаправленной преобразующей предметной деятельности человека (или любого другого существа). Понятно, что речь не может идти о какой-то строгой классификации. Это должно быть типологическое расположение на шкале между условной (гипотетической) точкой абсолютной естественности и столь же гипотетической точкой абсолютной искусственности. В силу антропоцентрической направленности функционально-прагматической методологии следует признать, что все без исключения абстрактно-информационные явления (представления, понятия, суждения, умозаключения, теории, концепции, а также интеллектуальные эмоции и волеизъявления) как результаты мыслительно-психической деятельности человека должны быть признаны искусственными функциями. Сложнее обстоит дело с психофизиологическими информационными функциями (ощущениями, восприятиями, чувственными эмоциями и инстинктивными влечениями). Они в той же степени естественны, что и искусственны. С одной стороны, они неотделимы от нашей энергоматериальной телесности, с другой – все человеческие ощущения и эмоции (особенно у психически здорового взрослого человека) пребывают в зависимости от культурно-цивилизационной картины мира, от понятий и представлений, из которых состоит информационная сторона опыта, т.е. так называемая духовная культура.

Только ради большего удобства объяснения двусторонней функциональности нашего опыта я готов принять, что его чувственная сторона (и все с ней связанное) может считаться естественной (более естественной), а трансцендентальная сторона – искусственной (более искусственной). Понятно, что с точки зрения нашего животного начала тело, чувства и инстинкты – это то, что сближает нас с природой, а разум, интеллект, этика и эстетика, а также все производные от них действия и их результаты удаляют нас от нее. Они обычно считаются конституэнтами культуры и цивилизации. Однако исследования по нейропсихологии и нейролингвистике дают повод думать, что мыслительные процедуры функционально связаны с энергоматерией мозга, т.е. с телесным естеством человека. К тому же у современного человека мышление, рефлексия стали такой же насущной потребностью и такой же привычкой, как и естественные отправления. В этом, несобственно терминологическом смысле наши информационные функции так же для нас естественны, как и предметные. Тем не менее возможно различие функций опыта (в том числе и семиотических) по степени естественности и искусственности. В качестве условного критерия дистрибуции я предлагаю фактор степени абстрактности.

С этой точки зрения понятия как чисто информативные (а значит, трансцендентальные) функции мышления и памяти более искусственны, чем знаки как информативно-семиотические функции, а эти последние более искусственны, чем сигналы, являющиеся функциями предметно-коммуникативными (чувственными). Цепочки фонетических ощущений (речевые сигналы) более естественны, чем словоформы и предложения (речевые знаки), а они в свою очередь более естественны, чем понятия и мысли. Однако в сравнении с семиотическими предметами (физическими звуками, следами чернил или типографской краски на бумаге) речевые сигналы оказываются более абстрактными, а значит более искусственными. С физической точки зрения нет никакой разницы между звуком речи и звуком упавшей капли дождя, между следом краски в книге и следом капли вишневого сока, между сигнальным и реактивным движением руки. Различия между ними вводит человек в ходе семиотического опыта.

А раз так, то различие натурфактов и артефактов на уровне сигнальных предметов должно базироваться на несколько иных

основаниях. Таким основанием могла бы быть степень зависимости от опыта и деятельности человека. Один и тот же физический предмет в зависимости от степени его вовлеченности в деятельность и детерминированности его этой деятельностью может считаться более или менее естественным. Речь идет прежде всего о чувственно-предметной деятельности (включая и физиологические действия), поскольку объектом мыслительной деятельности могут быть все предметы опыта без исключения. В отношении к предметной деятельности объекты могут выполнять функцию объекта наблюдения, внешнего окружения деятельности, материала (сырья), продукта или инструмента. Функции расположены здесь по мере возрастания их зависимости от деятельности. Эта же последовательность может быть принята за шкалу естественности – искусственности. Понятно, что среди указанных функций нет наиболее крайнего случая естественности – полной независимости объекта опыта от какой бы то ни было предметной деятельности. Это невозможно вообразить. Если какой-то предмет не является даже объектом наблюдения, то является лишь мыслительным артефактом, т.е. понятием, а значит – представляет собой функцию опыта.

Каково место сигнальных (семиотических) предметов в этой типологии? Напомню, что все они могут быть соотнесены с тем или иным типом сигналов: некоммуникативных (признаками, симптомами или следами) или регулятивных. Некоммуникативные сигнальные предметы обычно выполняют функцию материала семиотической деятельности, служащего для получения информации, или же функцию его окружения, а регулятивные чаще всего являются функциями инструмента такой деятельности. Как видим, семиотическим предмет является не «по природе», а «по установлению». Иначе говоря, даже естественный предмет (натурфакт) делает семиотическим его сигнальная значимость (ценность), т.е. направленность на него нашей семиотической предметной деятельности. А это чисто культурное, искусственное обстоятельство.

Когда мы примем факт принципиальной искусственности семиотической деятельности за основу методологических рассуждений, у нас опять появляется возможность постановки вопроса об искусственности и естественности человеческого семиотичес-

кого опыта, но теперь уже на разных его уровнях. Оказывается, что одни типы семиотической деятельности могут быть определены как более естественные, другие – как более искусственные.

В связи с расположением знаков на шкале естественности – искусственности по степени абстрактности возникает необходимость как-то отнестись к выдвинутому А. Соломоником т.н. «основному закону семиотики»: «чем ближе знак находится к своему референту, тем меньше в нем заряд абстракции и тем меньше он зависит от знаковой системы, внутри которой функционирует, и наоборот, чем дальше знак отстоит от своего референта, тем больше он зависит от такой системы»⁵⁰. Идея «близости знака к референту» кажется мне по меньшей мере сомнительной. Если под референтом понимается конкретный физический предмет, а понятие знака распространить в равной степени на сигналы и семиотические предметы, то можно было бы с определенной натяжкой сказать, что его признаки ближе к нему, чем его следы (если, конечно, можно говорить о признаках предмета как о его имманентных функциях и если вообще можно говорить о какой-то дистанции между предметом и его признаком). Но зададим себе вопрос: о чем «свидетельствует» белая кора на стволе дерева или регулярно тянущиеся однотипные вмятины на снегу в лесу? Вот об этой конкретной березе и о каком-то конкретном зайце (т.е. о референте как конкретном единичном предмете)? Ничего подобного. Это сигналы того, что перед нами дерево из класса берез (референт – береза как таковая) и что здесь, скорее всего, пробежал какой-то зверек из разряда зайцев (референт – представление о зайце или же образ бегущего зайца, а может быть мысль о том, что здесь пробежал заяц – самого зайца мы можем так никогда и не увидеть). Сравним теперь эти «естественные» сигналы с фотографическими изображениями березовой коры или следов зайца на снегу. Понятно, что эти знаки-образы (в терминологии А. Соломоника) изображают не березу или зайца (конкретные или абстрактные), а некий конкретный кусок коры (видимый нам на фотографии) или фрагмент снега со следами зайца. Не будем забывать также о том, что в случае, если это художественная фотография, то ее изображаемым будет воображаемый эстетический объект из разряда пейзажей. Что обозначают графические цепочки: «береза» и «Здесь проскакал заяц»? Какие-то сигнальные звуковые ряды. Обратим теперь внимание

на фонетические сигналы [б'иэр'озь] и [з'д'эс' пр'эск'лал зайц]. Что они обозначают, о чем сигнализируют? О словоформе *береза* и предложении *Здесь проскакал заяц*. А что, в свою очередь, обозначают эти речевые знаки? Актуальную мысль о каком-то участке нашей картины мира (понятие о березе как типе дерева или понятие о какой-то конкретной березе как представителе этого класса) и предположение о некотором одноразовом событии, якобы ранее происшедшем в некоем наблюдаемом месте, а именно – о передвижении животного из разряда зайцев в свойственной ему манере⁵¹. Следовательно у всех рассмотренных знаков и сигналов совершенно разные референты. Как в таком случае измерить степень удаленности каждого из них от референта. Что от чего дальше: буква от звука, звук – от словоформы, словоформа (или слово) – от понятия, двухмерный образ (получаемый при взгляде на фотографию) – от трехмерного (получаемого при взгляде на физический предмет) или же образ предмета (вид белой коры) – от понятия (о коре или березе)?

Может быть, вопрос следует поставить иначе и отследить «удаленность» одного и того же типа знака или сигнала от его референтов? Словоформа *береза* может обозначать общее понятие об этом типе дерева, но может обозначать и отдельную березу из воспоминаний детства или же конкретную березу, наблюдаемую в актуальном чувственном опытном акте. Во всех трех случаях один и тот же знак обозначает совершенно различные по типу референты: родовое инвариантное понятие, инвариантное понятие, конкретизированное обобщенными представлениями, или же конкретное понятие, сопряженное с актуальным чувственным представлением. Один и тот же изобразительный сигнал «х» может быть референтивно соотнесен с вербальным графическим знаком (латинской либо кириллической буквой) либо с невербальным графическим знаком подтверждения выбора позиции из списка («крестом»). Но и в этих случаях нет никаких оснований полагать, что существует такое свойство в отношениях между знаком и референтом, как степень их взаимной удаленности или близости.

Открытым также остается вопрос о характере самих референтов. Обратимся к справочным источникам: «Референт (от англ. *refer* – соотносить, ссылаться, лат. *referens* – род. п. *referentis* – относящий, сопоставляющий) – объект внеязы-

ковой действительности, который имеет в виду говорящий, произнося данный речевой отрезок, предмет референции»⁵², «Референция – отнесенность актуализированных (включенных в речь) имен, именных выражений (именных групп) или их эквивалентов к объектам действительности (референтам, денотатам)»⁵³, иногда наряду с термином «референт» и «референция» употребляются также в большей или меньшей мере синонимичные им термины «денотат» и «денотация»: «Денотат (от лат. *denotatum* – обозначаемое) – обозначаемый предмет. Термин „денотат” употребляется в следующих значениях: 1) денотат некоторого конкретного речевого отрезка – то же, что референт (как его определяют Ч. Огден и А. А. Ричардс) [...] 2) денотат некоторой языковой (абстрактной) единицы – множество объектов действительности (вещей, свойств, отношений, ситуаций, состояний, процессов, действий и т. д.), которые могут именоваться данной единицей (в силу ее языкового значения) [...]»⁵⁴, или «Денотат (от лат. *denoto* – обозначаю), десигнат, предметное значение (в логике и семантике), предмет, обозначаемый собственным именем некоторого языка (в формализованном языке – константой, постоянным термом), или класс предметов, обозначаемых общим (нарицательным) именем (в формализованном языке – предметной переменной)»⁵⁵. Сложно обнаружить какую-то существенную разницу между использованием этих терминов в указанных справочных изданиях.

Как видим, здесь представлены три совершенно отличных понятия о референте / денотате: как о действительном предмете, как об объекте внеязыковой действительности и как о всяком объекте названия или высказывания. Различны и соотносимые с референтом семиотические единицы: произносимый отрезок речи, имя (именная группа), абстрактная языковая единица, собственное имя. Понятно, что это не единственно возможные определения референта, однако именно они наиболее распространены.

Я хотел бы теперь обратить внимание на то, что нередко в справочных изданиях привязывают референт / денотат только к вербальному, причем только к именному (субстантивному) знаку. Такое понимание весьма характерно для объективизма и субстанциализма. Непонятно только, что же обозначают невербальные сигналы, а также глаголы, прилагательные, наречия,

числительные и т.д. Почему существительные (в том числе абстрактные – *любовь, идея, счастье, неизвестность*) могут в речи обладать референтивной отнесенностью, а такие знаки как *лететь, красный, холодно* или *я* – не могут. С чем, несомненно, стоит согласиться во всех представленных выше определениях референта и денотата, так это с их актуально-семиотическим характером, т.е. его соотносительностью с актуально употребляемым знаком. Таким образом понятий референт / денотат является объектом актуального означивания (развернутым в пространственно-временном континууме опыта чувственным образом, актуальным эмоциональным переживанием или волеизъявлением, актуализированным понятием или мыслью).

К сказанному я сделаю лишь одно, но, как мне кажется, существенное дополнение: референтом стоит называть не всякий объект актуального означивания *hic et nunc*, но лишь крайнее, последнее звено семиотической цепи в пределах семиотической деятельности. Так, для словоформы *береза* в одних актах означивания крайним звеном референции может быть наглядное представление о конкретной березе, находящейся в поле актуального чувственного восприятия, в других – обобщенное представление о березах (воспоминание о том, как в принципе выглядит береза), в третьих – абстрактное понятие об этом виде дерева (например, в научных, деловых, философских, публицистических текстах), а в четвертых – само слово {*береза*}⁵⁶ (например, в лингвистических текстах). Ясно, что в первых трех случаях речевая номинация референта словоформой *береза* окажется опосредованной целым рядом звеньев (больше всего таких опосредующих звеньев можно обнаружить в самом первом случае, т.е. когда мы называем березой конкретное здесь и сейчас наблюдаемое дерево).

Именно наличие таких опосредующих звеньев я согласился бы условно называть «удаленностью» референта от сигнала (а не от знака, поскольку сигнал – это тоже конечное, крайнее звено в семиотической цепи). Несложно догадаться, что при таком понимании «расстояния» между конечными звеньями семиотической цепи совершенно неважно, какого типа сигнал мы анализируем. Один сигнал в разных семиотических ситуациях может быть различно «удален» от референта, а совершенно разнотипные сигналы могут оказаться на одинаковом «удалении» от референта.

Какие же знаки и какие сигналы «ближе» или «дальше» от своего референта при таком, уточненном понимании референта? Рассмотрим три пары: «флаг – посольство» (символ культуры), «произнесенное междометие *ой* – чувство испуга» (вербальный знак) и «шрам на теле – порез ножом» (некоммуникативный сигнал-след). Прежде всего оговоримся, что, рассматривая все три пары отношений между сигналом и референтом, мы не выходим за пределы реального опыта и говорим об информационных функциях, а не энергоматериальных объектах (предметах возможного опыта – семиотических и несемиотических предметах). В противном случае нам придется вести разговор не на уровне семиотики, а на уровне физики, что весьма усложняет нашу задачу и делает саму постановку вопроса бессмысленной. Для того, чтобы кусок материи, прикрепленный к палке, стал флагом, необходимо его воспринимать и понимать в отвлечении от его энергоматериальных свойств как символический, культовый, ритуальный предмет. Чтобы какое-то здание было посольством, необходимо понимать, что существуют страны, государства, границы, различия в гражданстве, представительство, институты власти, юрисдикция этих институтов, учреждения и бюро, осуществляющие административную деятельность и т.д.

С энергоматериальной стороны палка с материей несомненно гораздо ближе к зданию, чем звуки [оj] к физиологической и нейрохимической реакции, связанной с выбросом адреналина в кровь. Деформированная кожа на теле еще дальше (и во времени, и в пространстве) от ножа, не говоря уже о том, что шрам – это след не ножа, а пореза, т.е. действия, произведенного ножом⁵⁷. Можно ли в этом случае вообще говорить о какой-то «близости» или «удаленности» осязаемого участка кожи от какого-то действия? Однако вернемся к первой паре. Разве, глядя на флаг над входом в какое-то здание и делая вывод, что здесь находится посольство или какое-то другое представительство какой-то страны, мы всегда в качестве референта мыслим (подразумеваем) здание, постройку, дом? Дом в этом случае – такой же сигнал или, в крайнем случае, некое ситуативное обрамление, фон для предмета, воспринимаемого нами как сигнальный предмет. Вывод о посольстве мы делаем не на основании увиденного флага, а на основании того, что увидели этот флаг над зданием, причем здание должно было находиться в ином государстве,

чем то, символом которого является этот знак. Аналогичное зрелище (флаг на доме) в пределах государства, ассоциированного с этим флагом, сигнализирует о чем-то совершенно ином: например, о том, что здесь находятся государственные административные органы, или о государственном празднике или же о верноподданнических (патриотических) чувствах жителей этого дома. Опять-таки необходимы будут дополнительные сигнальные сведения, получить которые можно, например, наблюдая за другими коммуникативными сигналами (вывеска у входа) и некомуникативными сигналами-признаками (внешний вид дома, охрана у подъезда, автомобили, внешний вид и поведение входящих и выходящих людей и под.).

Получается, что и иностранный флаг на доме, и посольство в семиотическом отношении друг к другу – это не реальные физические предметы, а функции опыта. Первая – сигнал, т.е. наглядный образ семиотической ситуации (вид висящего над входом в дом иностранного флага), вторая – его референт, т.е. понятие о посольстве того государства, чей флаг мы наблюдаем, как элемент картины мира. Между ними нет непосредственной связи. Необходимо знание о флаге такого типа, флагах и о символах власти вообще (знаковая информация), функциональное и системное знание о домах, городах, государствах, представительских институтах власти, наконец, знание о посольствах вообще.

Аналогична (но не идентична) картина в двух оставшихся случаях. О чем сигнализирует шрам на теле у человека? О ране, полученной вследствие пореза ножом, о порезе или о ноже? А может быть о событии, в ходе которого это произошло (например, о драке)? А может о характере человека (например, о его бесстрашии, агрессивности, преступных наклонностях и под.)? Сигнализирует ли он вообще о чем бы то ни было сам по себе, вне семиотической деятельности наблюдающего его человека? В случае, если шрам (точнее, вид шрама) воспринимается как след раны, опосредующих звеньев в семиотической цепочке окажется меньше, чем в случае, когда субъект семиотического опыта соотносит данный сигнал (вид шрама) с понятием о преступной наклонности его обладателя. Как и в случае с флагом, такая семиотическая интерпретация может быть спровоцирована целым рядом иных коммуникативных (речь и паралингвистические со-

общения обладателя шрама, татуировки на его теле) и некоммуникативных сигналов (внешний вид обладателя шрама, обстоятельства общения с ним).

Рассмотрим пример с междометием. Звуки, произнесенные человеком в определенной ситуации, могут и должны рассматриваться уже двояко: как сигнальный предмет, порожденный говорящим, и как сигнальный предмет, воспринятый слушающим. В случае знания обоими языка коммуникации и отсутствия у них акустико-артикуляционных дефектов этот сигнальный предмет на уровне чувственного опыта должен обоими коммуникантами восприниматься как фонетический сигнал [oj], семиотически соотнесенный со словоформой русского междометия *ой*. Междометие *ой* не является произвольным выкриком. Это такое же слово русского языка, как и все остальные, с той единственной разницей, что обозначает не понятие об испуге, а представление об эмоциональном состоянии неожиданного испуга. Неожиданный испуг как актуальное состояние всегда уникален, но представление о таком состоянии не возникает всякий раз снова, а закрепляется в памяти в качестве информационного стандарта. Представление о состоянии неожиданного испуга – такой же элемент картины мира, как и всякий другой. Иначе говоря, носители русского языка часто в состоянии неожиданного испуга стандартно реагируют на такое состояние междометием *ой*. Фонетический сигнал [oj] может вполне рассматриваться как коммуникативный аналог симптома испуга (например, испуганного выражения лица, произвольного движения телом или произвольного крика). Тем не менее, он не является чистым симптомом, поскольку опосредован целым рядом звеньев, прежде всего вербальным знаком русского языка – словом *ой*. Англичанин выразит испуг междометием *oh*, итальянец – *ah*, немец – *ach* или *hu*, а эстонец – *ihh*. Произнесение междометий с целью сигнализации о непосредственных эмоциях является этнокультурно и вербально обусловленным коммуникативным актом. Такое использование междометных слов, при котором демонстрируются эмоции, можно назвать референтивным. Однако возможно и десигнативное их использование. Это происходит в случаях рассказа о чувствах: *Ой, как вы меня испугали!*, *Ой, страшно!* или даже нарочитой и иронической демонстрации чувств: *Ой, испугался!* *Ой, уже трясусь!* В этих случаях семиоти-

ческая цепочка увеличивается, поскольку референтом таких высказываний становится десигнат значения междометия *ой* – общее представление о переживании внезапного испуга.

Все это свидетельствует лишь о том, что тип знака или соответствующего ему сигнала совершенно не детерминирует длины семиотической цепочки, т.е. «близости» семиотической единицы к референту.

Столь же сомнительны все разговоры о сходстве знака или сигнала и референта. О каком сходстве речь? Чаще всего в этих случаях говорят о гомоморфизме, изоморфизме или частичной аналогии. Сходно ли изображение на фотографии (воспринимаемое человеком в качестве визуального сигнала) и чувственный образ, получаемый при восприятии сфотографированного объекта? Начнем с того, что воспринимаемый нами объект реального чувственного опыта трехмерен, функционально и генетически динамичен, целостен (не ограничен рамками сигнального предмета) и континуален (полностью растворен в пространственно-временном континууме предметного мира). Изображение двумерно (хотя это временное ограничение), статично в генетическом плане⁵⁸, частично (отражает только какой-то участок сферы предметного опыта) и дискретно (изолировано от сферы предметного опыта). Ни киноизображения, фотографии, ни картины не сходны с предметами, на них изображенными, так же, как аудиозапись не сходна с реальным звуком. Все эти сигналы лишь дают повод для обнаружения такого сходства. Все они монореферентивны, т.е. отсылают нас к одному-единственному референтивному состоянию обозначаемого объекта: в этот момент времени, на этом участке пространства и в этом конкретном и уникальном окружении. В реальной предметной деятельности так никогда не происходит. Мы практически никогда не можем отличить нашего сиюминутного восприятия и понимания объекта от предыдущего или последующего. Восприятие и мышление так же континуально, холистично и динамично, как континуален, холистичен и динамичен его объект.

Я намеренно взял в качестве примера сигнал-образ – единственный тип сигнала, содержащий в своей внешней форме хоть какие-то элементы изоморфизма с внешней формой предмета опыта. Я хочу особо подчеркнуть здесь именно поверхностно-формальный характер такого изоморфизма. Изображение чело-

века на фото не похоже на человека, оно содержит лишь отдельные изоморфные черты с внешним видом человека в момент фотографирования. Но не внешний вид (именно с этой стороны, в этой одежде, в такой позе) делает этого человека этим человеком. Однако применительно к изображению мы можем сказать, что его делает таковым именно внешний вид.

Все остальные сигналы не только несколько не изоморфны своим референтам, но не обнаруживают в своем плане выражения даже той доли изоморфизма внешней форме своего референта, которую обнаруживают сигналы-образы (иконы): буквы, иероглифы, жесты, звуки речи несколько не сходны с речевыми знаками, о которых они сигнализируют, а эти последние – не сходны с понятиями и мыслительными интенциями, которые они обозначают. Тем более не сходны они с чувственными образами некоторых предметов опыта, с которыми их могут соотносить данные понятия, или с самими этими предметами. Это касается не только коммуникативных знаков, но и символов культуры и т.н. «естественных» (некоммуникативных) знаков. Все они смежны своим референтам: след или симптом – идее прошлого, настоящего или будущего действия⁵⁹, частный признак – понятию о целостном объекте, символ – культурному явлению или процессу, частью которого является. Семиотическое явление не сходно со своим референтом уже хотя бы потому, что не входит с ним в один и тот же класс опытных функций.

Только образы (иконы) могут иногда входить в один класс с изображаемыми референтами. Это происходит в случае, если объектом изображения являются другие изображения. В таких случаях говорят о копиях. Я, конечно же, говорю не об энергоматериальных объектах, а об информативных функциях опыта. Но у образов есть черта, отличающая их от референта – временная сорасположенность. Копия во временном отношении всегда следует за референтом. Это сближает образы со следами. В то же время все остальные знаки (и соответствующие им сигналы) могут функционировать в одной и той же семиотической ситуации, что и их референты: признак соприсутствует идее целого, признаком которого он является, симптом, соприсутствует идее процесса, симптомом которого является, символ вынуждает актуализировать культурную информацию, символом которой он является, а

коммуникативный знак необходимо связан отношениями одновременности с идеями, понятиями, представлениями, эмоциями и волеизъявлениями, о которых он призван сообщить.

Подытоживая сказанное, хочу обратить внимание на неразрывную функционально-прагматическую связь языка, речи и языковой деятельности в целом со сферой семиотического опыта и семиотической деятельности, а через них – с картиной мира и всеми формами опытной деятельности. Поэтому я вполне поддерживаю идею Ф. де Соссюра об отнесении языка к знаковым системам и предлагаю видеть в языковой деятельности и вербальном опыте существеннейшую, но только часть семиотического опыта и семиотической деятельности. Я полагаю, что понимание языкознания как части филологии – этого аморфного и искусственного порождения XIX века – это обычный анахронизм и миф, широко бытующий не только в общественном, но и в научном сознании. В последнее время этот миф претерпел свое вторичное возрождение благодаря стараниям герменевтов и постструктуралистов. Для меня языкознание – это один из основных разделов семиотики. Семиотику же я предлагаю рассматривать не как науку о знаках и знаковых системах, а как науку о семиотическом опыте человека и видах его семиотической деятельности.

Онтологические рассуждения на тему опыта и деятельности, осуществляемые в функционально-прагматическом методологическом ключе, будут, однако, односторонними и голословными, если им не дать соответствующее гносеологическое и эпистемологическое обоснование, к которому я и перехожу.

Примечания

- ¹ Некоторые отрывки этого параграфа печатались в форме статьи «Онтология семиотического опыта» в вильнюсском *Respectus Philologicus* за 2004 год.
- ² Ср., например, следующую позицию: «[...] знаковые системы в совокупности образуют непрерывный ряд явлений в объективной действительности, континуум. Человек (наблюдатель) членит этот ряд» (Ю. С. Степанов, Семиотика, Москва 1971, <http://lib.vvsu.ru/books/semiotika1/page0006.asp>). Все последующие рассуждения Степанова, связанные с «вращением» треугольника Фреге, при котором реальные предметы как участники семиотической ситуации меняются функциями, с одной стороны, сближает позицию данного автора с функционализмом, но с другой – делает ее неприемлемой с точки зрения указанной методологии именно из-за произвольности таких замен. В прагматическом функционализме части семиотической ситуации действительно могут рассматриваться как выполняющие различные функции, но все это происходит только и исключительно в связи с целенаправленной прагматической деятельностью человека, т.е. происходит не само по себе в предметной действительности, а в пределах человеческого опыта. И уж совершенно чуждой функционализму является позиция, представленная в классической реалистической дефиниции «Знак – это материальный, чувственно воспринимаемый предмет (а шире – явление, событие, действие), выступающий в познании и общении людей и репрезентирующий предметы, свойства или отношения действительности» (В. М. Березин, Теория массовых коммуникаций, <http://humanities.edu.ru/db/msg/2362>).
- ³ Он и предметом (феноменом) является не сам по себе, а только в случае его вовлечения в опытную деятельность. Это базисное онтологическое положение прагматического функционализма.
- ⁴ Вспомним положение Канта: «природа, рассматриваемая *materialiter*, есть совокупность всех предметов опыта» (И. Кант, Прологомены..., с. 52).
- ⁵ С. Лангер, *Философия в новом ключе. Исследования символики разума, ритуала и искусства*, Москва 2000, <http://www.philosophy.ru/library/langer/index.html>.
- ⁶ В. М. Березин, Указ. соч.
- ⁷ С. Лангер, Указ. соч., Глава 5. Язык.
- ⁸ Н. Я. Марр, К происхождению языка, [в:] *Яфетидология*, Жуковский-Москва 2002, с. 181.
- ⁹ Н. Я. Марр, О происхождении языка, [в:] *По этапам развития яфетической теории*, Москва-Ленинград, 1926, с. 323-324.
- ¹⁰ А. Соломоник, *Позитивная семиотика (о знаках, знаковых системах*

и семиотической деятельности), <http://www.oim.ru/reader.asp?whichpage=1&mytip=1&word=&pagesize=15&Nomer=354>.

- ¹¹ А. Соломоник, Указ. соч.
- ¹² Надеюсь, Читатель понимает, что речь идет не о чудесных превращениях, а о причинно-следственном соотношении сигнала (как психофизиологической функции) с семиотическим энергоматериальным предметом. Кроме того, следует сказать, что слово материализующийся следует понимать не аподиктически или асерторически, но чисто проблематически, как «могущий быть материализованным».
- ¹³ В. П. Литвинов, Указ. соч.
- ¹⁴ Степанов В. Г. Редакционная подготовка изданий переводной литературы, Центр дистанционного образования МГУИ, 2001/ <http://www.hi-edu.ru/e-books/RedPodgotPerevodLit/index.htm>.
- ¹⁵ Функциональное определение денотата находим у Сьюзен Лангер: «денотат (денотация) является сложным отношением имени к объекту, носящему это имя» (С. Лангер, Указ. соч., Глава 3. Логика знаков и символов).
- ¹⁶ Необходимо отметить, что понятие виртуальной реальности неправомерно сводить только к коммуникации и, тем более, только к электронной коммуникации. Ср., например, довольно расхожую точку зрения: «Под виртуальной реальностью понимается способ, характер, особенности коммуникативных актов, заявленных посредством электронных сетей во всех их проявлениях; также, и это особенно важно, тот способ существования самих средств, делающих возможным осуществление коммуникативного акта» (В. О. Ковалевский, *Философские основы информационного общества*, <http://kovalevsky.webs.com.ua/phil/philosophy.htm>). Под виртуальной реальностью (действительностью) я понимаю весь объем наличествующей у человека (у каждого конкретного и отдельного человека) информации всех возможных типов: понятийной, эмоциональной, волевитивной, сенсорной, семиотической (в т.ч. и языковой).
- ¹⁷ Это уже не раз подчеркивалось семиотиками – достаточно вспомнить хотя бы треугольник Огдена-Ричардса или трапецию Л. Новикова. В первой своей монографии *Языковая деятельность* (Тернополь 1996, с. 159-161) я предложил развитие указанной модели, введя в традиционный семиотический треугольник еще два элемента – денотат (как звено, опосредующее референт и понятие) и физический сигнал (как крайнее семиотическое звено, связанное с понятием опосредованно через знак). Но и эта модель сегодня мне представляется очень упрощенной.
- ¹⁸ С. Лангер подчеркивает главенствующую роль понятий в семиотической деятельности: «Вероятно, не существует двух людей, которые

- видели бы что-нибудь совершенно одинаково. Их органы чувств отличаются, их внимание и представление, а также чувство отличаются настолько, что невозможно даже предположить, что у них одинаковые впечатления. Но если их соответственные представления о каком-либо предмете (или событии, человеке и т.д.) воплощаются в одном и том же понятии, они обязательно поймут друг друга» (С. Лангер, Указ. соч., Глава 3. Логика знаков и символов).
- ¹⁹ А. А. Потебня, Мысль и язык, Киев 1993, с. 29.
- ²⁰ Ф. де Соссюр, Заметки по общей лингвистике, Москва 1990, с. 149.
- ²¹ Там же, с. 160.
- ²² Там же, с. 162.
- ²³ Там же, с. 129.
- ²⁴ И. А. Бодуэн де Куртенэ, Об одной из сторон постепенного человеческого языка в области произношения, в связи с антропологией, [в:] Избранные труды по общему языкознанию, Москва 1963, т. 2, с. 118.
- ²⁵ Л. С. Выготский, Мышление и речь, [в:] Собрание сочинений в шести томах, т. 2. Проблемы общей психологии, Москва 1982, с. 15.
- ²⁶ Б. В. Султанов, Теория информации, <http://www.msclub.ce.cctpu.edu.ru/bibl/ТИ/t1.htm>.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Фигурные скобки должны сигнализировать о том, что перед нами не одна из форм этого слова – например, форма единственного числа в именительном падеже *полковник*, – а слово как целостная инвариантная единица.
- ²⁹ Ю. С. Степанов, Семиотика, [в:] Лингвистический энциклопедический словарь, Москва 1990, с. 441.
- ³⁰ Semiotyka, [в:] Encyklopedia językoznawstwa ogólnego, Wrocław – Warszawa – Kraków 1999, с. 526.
- ³¹ А. Соломоник, Указ. соч.
- ³² Ф. де Соссюр, Заметки..., с. 197.
- ³³ Там же, с. 107.
- ³⁴ Там же, с. 163.
- ³⁵ Ю. С. Степанов, Семиотика, [в:] Лингвистический энциклопедический словарь..., с. 441.
- ³⁶ Semiotyka, [w:] Encyklopedia językoznawstwa ogólnego..., с. 526.
- ³⁷ Л. С. Выготский, История развития высших психических функций, [в:] Собрание сочинений в шести томах, т. 3. Проблемы развития психики, Москва 1983, с. 315.
- ³⁸ Л. С. Выготский, Психология искусства..., с. 319.
- ³⁹ Там же, с. 26.
- ⁴⁰ И. А. Бодуэн де Куртенэ, Языкознание, или лингвистика XIX века, [в:] Избранные труды по общему языкознанию, Москва 1963, т. 2, с. 17.

- ⁴¹ Его же Николай Крушевский, его жизнь и научные труды, [в:] Избранные труды по общему языкознанию, Москва 1963, т. 1, с. 200-201.
- ⁴² Ф. де Соссюр, Заметки..., с. 66.
- ⁴³ Там же, с. 94.
- ⁴⁴ У. Джеймс, Воля к вере..., с. 147.
- ⁴⁵ Там же, с. 90. Слова эти Соссюр зачеркнул. Я полагаю, он сделал это оттого, что «соотношение фигур в данной позиции» – это не совсем точное определение того, против чего он возражает, строя свою концепцию языка как системы ценностей. Скорее всего, хотя может быть я ошибаюсь, он имел в виду «актуальное движение конкретной фигуры в данной игре и ее реальное положение на доске». Именно это – фактический поток сигналов – казалось наиболее важным в младограмматической лингвистике, а позже стало главным объектом исследования в позитивистской семиотике Морриса. Кроме того, думаю, Соссюр зачеркнул эти слова еще и потому, что считал структурную значимость («соотношение фигур») совершенно неважным фактором. Просто фраза, скорее всего, должна была быть оформлена в виде формулы «прежде всего прагматическая значимость, а не только и не столько значимость структурная».
- ⁴⁶ Все цитаты см. Ст. Янковский, Указ. соч.
- ⁴⁷ Ф. де Соссюр, Указ. соч., с. 109-110.
- ⁴⁸ Ю. С. Степанов, Семиотика, Москва 1971, <http://lib.vvvsu.ru/books/semiotika1/page0007.asp>.
- ⁴⁹ B. Malinowski, Naukowa teoria kultury, [w:] Malinowski, B. Szkice z teorii kultury, Warszawa 1958, s. 52-53.
- ⁵⁰ А. Соломоник, Указ. соч.
- ⁵¹ Отсутствие бегущего зайца делает всю эту мысль только опирающимся на веру и прежний опыт гипотетическим предположением.
- ⁵² Т. В. Булыгина, С. А. Крылов, Референт, [в:] Лингвистический энциклопедический словарь, Москва 1990, с. 410-411.
- ⁵³ Н. Д. Арутюнова, Референция, [в:] Лингвистический энциклопедический словарь, Москва 1990, с. 411.
- ⁵⁴ Т. В. Булыгина, С. А. Крылов, Денотат, [в:] Лингвистический энциклопедический словарь, Москва 1990, с. 128-129.
- ⁵⁵ Денотат, [в:] Философский энциклопедический словарь, Москва, 1983, с. 148.
- ⁵⁶ Фигурные скобки должны символизировать инвариантный характер данного знака в совокупности всех форм, репрезентирующих его в речи.
- ⁵⁷ Большинство материалистически и реалистически ориентированных исследователей семиотической деятельности почему-то упорно

отказывается видеть несубстанциональные референты (действия, признаки, отношения и пр.) и искать референты для процессуальных и атрибутивных знаков и сигналов.

⁵⁸ Изображение может быть динамично в функциональном плане – кино-, телеизображение, но оно не развивается, не обладает эволюционной свободой. Фильмы о будущем Америки, снятые до теракта в World Trade Center изображают обе башни, существующие как ни в чем не бывало в 2010, 2040 или 2080 году. Эволюционная динамика сигнала-образа – это излюбленный прием фильмов о путешествиях во времени, когда герои, пребывая в прошлом, вносят поправки в будущее, что неизменно отражается на фотографиях, сделанных когда-то в прошлом.

⁵⁹ Например, симптомы приближающейся непогоды или начинающейся болезни.

§ 3. ФУНКЦИОНАЛЬНО-ПРАГМАТИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И КРИТИКА: ОСНОВАНИЯ СФЕРИЧЕСКОЙ ТИПОЛОГИЗАЦИИ

3.1. Прагматическое измерение познавательной деятельности

Ценность не является внутренне присущей, она не находится внутри предмета. Ценность в нас; она суть способ, которым человек реагирует на окружающие его обстоятельства.

Л. фон Мизес

Для упрощения [...] можно не проводить коренного различия между пятью вещами: ценностью, тождеством, единицей, реальностью (в смысле – лингвистической) и конкретным лингвистическим элементом.

Ф. де Соссюр

Что мы называем вещью? По-видимому, это дело нашего полного произвола, ибо мы в зависимости от своих потребностей выделяем, что угодно, подобно тому как мы выделяем созвездия.

В. Джемс

Вторым ключевым аспектом каждой научно-философской концепции является эпистемологическая позиция познающего лица, предполагающая выдвижение в центр концепции некоего базового объяснительного принципа для всего познавательного процесса, предпринимаемого в рамках данной концепции¹. Таким объяснительным принципом в функциональном прагматизме² является функция значимости (релевантности). Как стало ясно из предыдущих рассуждений онтологического плана, представляемое здесь направление исходит из примата целого над частью, множества над единицей и отношения над элементом (субстанциональным объектом). Функциональному прагматизму свойственен дедуктивный способ построения теории, при котором частное и элементарное выделяется лишь условно и лишь в итоге поиска частных функций в системных, синтетических или синкретических функциях.

Присутствие или отсутствие в опыте той или иной функции, того или иного объекта или действия, наличие или отсутствие

у них того или иного свойства или признака может способствовать или препятствовать реализации целей данной деятельности, но может и не иметь к их реализации никакого отношения. Если наличие или отсутствие перечисленных функций как-то влияет на реализацию какой-то цели (например, помогает или мешает ее осуществлению), эти функции становятся значимыми и для этой цели, если же реализация цели никак не зависит от наличия или отсутствия этих функций – они незначимы. Релевантные функции могут вступать в отношения друг с другом, становясь таким образом более или менее значимыми. Значимость – качественное понятие, его следует объяснять, но невозможно ни описать, ни измерить. Большая или меньшая значимость проявляются только в релевантных ситуациях на контрасте и только во взаимных отношениях. В рядовой ситуации (контексте) их не отличить.

В разных типах деятельности релевантность проявляется в стремлении к реализации главной цели ценой полного или частичного отказа от побочных, выполняющих вспомогательную или вторичную функцию: в предметно-бытовой деятельности – ценой отказа от интеллектуальных или морально-этических целей ради удовлетворения экзистенциальных потребностей, в религиозной – ценой отказа от познавательных, эстетических или утилитарных целей ради морально-этической персуазии и эзотерических переживаний, в политике – ценой отказа от смысла, правдивости, эстетичности, витальности, корысти ради убеждения и управления общественными эмоциями, настроениями и поведением. Релевантная для того или иного типа деятельности цель – это всегда предмет особой заботы, это всегда либо то, чего недостает, либо то, что может быть легко утрачено: жизнь, здоровье, энергия, эмоциональный комфорт, удовольствие, материальные блага, общественное благополучие, справедливость, истина, красота, смысл жизни.

Данный принцип получил в методологии название прагматического. Прагматическая эпистемологическая концепция рассматривает каждую функцию опыта не в категориях истинности или ложности, а с точки зрения ее полезности или вредности для достижения каких-то целей. Одна и та же частная функция, рассматриваемая в пределах действия целевых установок более общей функции, может быть оценена по-разному:

как истинная или ложная, нравственная и безнравственная, выгодная и убыточная, прекрасная и безобразная, созидаящая или разрушительная, наконец, осмысленная или бессмысленная. В ряде своих работ Кант выдвинул тезис о том, что понятие пользы может и должно рассматриваться как ключевой момент человеческого опыта. При этом понятие пользы Кант рассматривал именно прагматически, а не утилитарно, как, например, Бентам и английские эмпирики: «Принято считать полезным только то, что удовлетворяет нашим грубым чувствам, что может дать нам вдоволь еды и питья, великолепную одежду и домашнюю утварь, а также щедрые пиры, хотя я не вижу, почему бы и все, чего вообще так горячо желают, не отнести к числу полезных вещей»³. Идея полезности опыта проходит красной нитью также через всю кантовскую «Антропологию». Через сто лет эту идею разовьют прагматисты: «[...] наши верования, наши идеи всегда могут производить какое-нибудь полезное действие, если только принимать слово полезный в полном его смысле, т.е. не только как материальную, ощутимую пользу, но также и в смысле пользы интеллектуальной (порядок, ясность мысли), эмоциональной (удовлетворение достоверностью, изобретением новшества, изящным решением и т.д.), моральной и т.п., таким образом, возможно построить теорию верования, как функции такого рода пользы. Это именно и делают прагматисты»⁴. Совершенно созвучно с таким пониманием пользы и следующее высказывание Б. Малиновского: «Полезность следует, конечно, понимать в самом широком смысле, охватывающим не только то, что человек может потратить как еду, использовать как кров или как орудие, но все, что его побуждает к деятельности в игре, в обряде, в сражении или художественном творчестве»⁵.

Прагматическая концепция истины иногда смешивается с абсолютным релятивизмом, скептицизмом, а то и агностицизмом. Это недоразумение. Ни Кант, ни Джемс никогда не говорили ни о бесплодности наших познавательных стараний, ни об изначальной ложности их результатов. Всякое апофатическое утверждение принципиально ничем не отличается от аподиктических заявлений о Правде и методах ее открытия или доказательства. Прагматическая концепция познания выходит за пределы этой парадигмы, поскольку ничего не утверждает об объекте, взятом самом по себе. Единственная аксиома, которую отстаивает

прагматизм, – это формула функциональной зависимости познавательных утверждений от соотношения данных чувственного и мыслительного опыта. Иными словами, все наши познавательные утверждения (назовем их «правдами») – это всего лишь некоторые соответствия результатов предметно-чувственной и коммуникативно-мыслительной деятельности.

Центральным моментом такого понимания деятельности и является рассмотренное выше понятие значимости (ценности, релевантности). Понятие ценности может быть рассмотрено в двух модусах: а к т у а л ь н о м и п о т е н ц и а л ь н о м. Иначе говоря, некоторая функция может признаваться релевантной только для данного события или только для данной взаимозависимости, для данного типа деятельности или же для опыта в целом. Если релевантность функции распространяется за пределы актуального события и становится значимой на инвариантном уровне, она обретает статус к у л ь т у р н о й ц е н н о с т и. Статус культурной ценности зависит от того, какую роль она играет в достижении основных целей той или иной деятельности или же общих целей опыта. Отсюда – установление такой системы отношений между различными культурными ценностями, которую обычно называют и е р а р х и е й ц е н н о с т е й. Понятие иерархии ценностей – одно из ключевых в функциональном прагматизме, поскольку в основе этой концепции лежат антиномии связности и разнородности, а также целостной целесообразности и целевой дифференцированности опыта.

3.2. Функциональное измерение познавательной деятельности

[...] созерцания и понятия суть начала всякого нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут дать знание.

И. Кант

В функциональном (реляционно-деятельностном) отношении опыт во всех своих проявлениях и элементах неизменно оказывается двойственным. Он одновременно направлен вовне – на внешний мир (становящийся для него объектной сферой), и внутрь – к себе самому, ибо именно в нем находятся факторы, формирующие и осмысливающие эту внешнюю действительность. Речь сейчас идет не о генезисе, а о функционировании человека в мире и обществе. Генетическая проблема в значительной степени является псевдопроблемой, поскольку у нас нет никаких возможностей с достаточной долей достоверности сказать, как человек или то существо, которое ему предшествовало в эволюционном отношении воспринимал мир и мыслил на ранних стадиях филогенеза. Наблюдение за животными могут нас приблизить разве что к правильной постановке вопроса, но не к его решению. Все наши попытки понять их опыт наталкиваются на барьер нашего человеческого мировидения. Даже наиболее проницательные ученые часто не замечают, что антропологизируют поведение животных, описывая его по-человечески. Поэтому не удивительно, что в языкознании неписаным правилом стало считать проблему происхождения языка псевдопроблемой. Впрочем, это не значит, что не следует пытаться преобразовать вопросы генезиса функций человеческого опыта в собственно научную проблему на уровне философии и методологии. Пока же сосредоточимся на функциональном аспекте проблемы опыта как познания и как его объекта.

В этом плане опыт представляет собой сложную многостороннюю функцию соотношения субъекта и объекта, причем двойственность объекта (энергоматерия и информация) и субъекта (чувственность и разум) требуют разведения этого соотношения по двум линиям: субъект – природа (мир вещей) и субъект – общество (культура, цивилизация, мир идей). Схематически это

функциональное соотношение можно представить в виде треугольника, хотя сразу следует заметить, что речь идет не об абсолютном соотношении чувственность – природа и разум – общество, а о большей или меньшей релевантности задействования тех или иных функций опыта в познании того или иного объекта. Функциональное единство опыта не дает возможности ни применения т.н. чистой чувственности к познанию мира природы, ни применения т.н. чистого разума к познанию мира идей. Однако на уровне конкретных типов деятельности можно проследить неравномерность использования различных опытных функций в познавательных процессах, направленных на различные объекты.

Эпистемологическая цепочка взаимозависимостей и взаимодействий выстраивается так: чувственность (внешний чувственный опыт – «чистый опыт») – рассудочная рефлексия (апперцепция и антиципация) – рассудочная авторефлексия (осознание собственного телесного «Я») – самосознание (интуитивное ощущение собственного «Я») – разумная авторефлексия (осознание собственного духовного «Я») – разумная рефлексия – трансценденция (разумная интуиция – «чистый разум»). Это опытное взаимодействие познавательных функций можно условно изобразить следующим образом:



Заметно сходство данного треугольника с классическим семиотическим треугольником Огдена-Ричардса. Различие состоит прежде всего в том, что, во-первых, три ключевых вида действительности – объекты опыта (обозначены жирным шрифтом и вы-

несены за пределы треугольника) четко отделены от собственно опытных функций (находятся внутри треугольника), во-вторых, все объекты опыта связаны между собой лишь через опыт (это условно обозначено пунктирными линиями), в-третьих, рефлексивные опытные функции отделяются от интуитивных (обозначены курсивом) и, наконец, в-четвертых, все виды отношений являются двунаправленными (обозначено двусторонними стрелками).

Кант неоднократно подчеркивал, что внешний чувственный опыт никогда не сливается с миром вещей как они есть сами по себе (не идентифицирует внутреннего опыта и имманентных свойств вещей или реалий, независимо от того, что называть этими выражениями). Чистый опыт у Джемса – это не реальный опыт предметного бытия человека, а всего лишь предельное типологическое понятие: «„чистым опытом” я назвал непосредственный поток жизни [...] Его чистота – лишь относительное понятие, указывающее на соответствующее количество еще не превращенных в слова ощущений, которые он продолжает усваивать»⁶ и далее: «[...] Непосредственный опыт, еще не названный и не классифицированный, есть лишь „вот это”, что мы переживаем, – нечто, которое спрашивает, „что именно я такое?” Давая этому опыту название и классифицируя его, мы впервые говорим, что именно оно такое, и все эти „что” суть отвлеченные имена или понятия»⁷. Используя термины М. Мамардашвили, можно было бы назвать чистый опыт с е н с о р н о й п р а г м е м о й, данной нам в форме метаструктур – наглядных представлений об ощущениях, чувствах и первичных эмоциях (т.е. в форме внутреннего чувственного опыта – апперцепции). С одной стороны, мы не можем ощутить цвет, звук, тепло, запах или вкус без того, чтобы не отметить какому объекту они «принадлежат» и какого типа (класса, категории) этот объект. Нет ощущения просто «зелени», «громкости», «холода», «благоухания» или «солености» есть ощущение, например, «зелени травы», «громкости человеческого голоса», «холода снега», «благоухания роз» или «солености икры». Однако, с другой стороны, нельзя создать ощущения спекулятивным или вербальным путем. В лучшем случае его можно воссоздать, извлечь из памяти, но не создать. Это дает нам право предположить, что наряду с сенсорными прагмемами (практическими ощущениями чистого опыта) следует выделять также феномены как объекты нашего опыта, выходящие за его пределы, но не свободные от

него, а также предметы как они есть сами по себе, вне и без нашего опыта (вещи в себе). Феномены занимают промежуточное место в гносеологической схеме между чувственными схемами опыта и вещами в себе. Однако феномены не представляют собой какой-то третьей реальности наряду с опытом и миром вещей в себе. Это те же вещи в себе, но только в той пространственно-временной форме, которую им придает наш чувственный опыт.

Точно так же когнитивные прагмемы (чистый трансцендентальный опыт), данные нам в форме понятийных метаструктур (когнитивных интуиций), никогда не сливаются с трансцендентными или духовными сущностями (что бы мы ни называли этими выражениями⁸). Эти последние представляют собой такую же (а быть может и ту же самую) вещь в себе, что и та, с какой имеет дело наш чистый чувственный опыт. В нашем опыте зрительное ощущение зелени и понятие о зеленом цвете расчленены. Сомневаюсь, что возможно ответить на вопрос, какова «зеленость» нашего объекта «на самом деле» – энерго-материальная или информационная. Что такое «зелень» в себе? Волна света, поток частиц, совокупность молекул, идея, монада? Каково ее отношение к тому, что является зеленым: она к нему присоединяется, образует с ним единство, не существует без него? И каков сам наш объект, понимаемый нами как «трава»: это действительно «субстанция», «неодушевленный предмет», «растение», «трава» или же это наше человеческое классифицирующее сознание приписало некоей вещи в себе категориальное свойство субстанциональности и описало какие-то ее имманентные свойства через функцию цветности.

Зелена ли трава сама по себе? Существуют ли идеи цвета, предметности, неодушевленности, растительности, «травности» или «зелености» независимо от любого человеческого опыта? Это не вопрос вовсе. Это воззвание к разуму и рассудку тех, кто пытается, не ответив на этот вопрос, отвечать на целый ряд других метафизических вопросов более частного порядка. В любом случае функционально-прагматическая концепция трансцендентального опыта, восходящая к философии И. Канта, предполагает выделение в гносеологической схеме, как минимум, трех трансцендентальных функций: когнитивных прагмем (прагматических понятий и общих интуитивных представлений), культурных феноменов и духовных сущностей. Только первые

непосредственно принадлежат опыту. Последние же, строго говоря, представляют собой либо объекты опыта, либо вообще являются вещами в себе и мы не в состоянии сказать, помыслить или представить себе о них абсолютно ничего, кроме того, что они должны каким-то образом существовать и детерминировать возможность существования информационной стороны человеческой культуры и цивилизации. То, что мы называем (понимаем, осознаем, интуитивно чувствуем) духовной культурой или содержанием той или иной цивилизации, есть не что иное, как эти самые гипотетические духовные сущности. Мы осмысливаем их в формах категорий субстанции, процесса и взаимоотношения и называем их смыслами, значениями, содержаниями или ценностями. Существуют ли они «на самом деле» и каковы они? Это вопросы о невозможном опыте. Зачем же тогда включать их в триаду гносеологической схемы? Затем что без них невозможно объяснить континуальность, открытость и социальность нашего опыта. Это единственный способ сохранить антропоцентризм и при этом избежать солипсизма.

Феноменальный характер культурных или цивилизационных ценностей заключается в таком свойстве объектов нашего опыта, как артефактуальность. Артефактуальный характер феноменов культуры и цивилизации становится заметным и значимым благодаря наличию в опыте соответствующих семиотических механизмов. След деятельности человека мы замечаем не только в таких артефактах, как рисунки на стенах пещер, специфически регулярно уложенные предметы, орудия и предметы труда, но и в таких натурфактах, как струя дыма, тропинка в лесу или ряды деревьев в лесопосадке. Понятно, что без цивилизованного и культурного человеческого сознания все эти «факты» остались бы просто объектами чистого чувственного созерцания, т.е. просто осязаемыми, видимыми, слышимыми, пахнущими или обладающими вкусовыми свойствами предметами. В этом смысле трансцендентальный опыт всецело «связан» чувственным опытом. Без чувственного опыта наша трансцендентальная деятельность была бы (если бы вообще была) чистой невообразимой (во всяком случае невыразимой) абстракцией. Такого рода процедура напоминала бы что-то вроде «Кто-то что-то сделал». Всякая попытка понять, что такое чистое мышление, обречена на провал, ведь даже в этой полной

абстракции кроме базовых понятий субстанции («кто», «что»), процесса («делать») и отношения («кто-то – что-то», «кто-то – сделал» и «сделал – что-то») содержатся видовые оттенки указанных категорий: одушевленность (кто-то), неодушевленность (что-то), активность и интенциональность (сделал), резуль- тативная объектность (сделал что-то) и субъектность (кто- то сделал), а также такое свойство чувственной апперцепции, как временная локализация (прошлое – «сделал»). Как видим, даже схематическое объяснение чистой трансценденции дело неблагодарное. Единственный вывод, напрашивающийся из предпринятой здесь попытки, это то, что трансцендентальные акты несвободны от схем чувственности.

Термин «трансценденция» в моих рассуждениях непосред- ственно связан с кантовским понятием трансцендентального. Напомню, что Кант, употреблявший термин «трансценденталь- ное» в жестком противопоставлении термину «трансцендент- ное», понимал трансценденцию как выход за пределы чувствен- ного опыта (но ни в коем случае не как выход за пределы опыта вообще), а следовательно, концептуально выводил его из чув- ственного опыта. Впрочем, это выводится уже из самой внутрен- ней формы латинского *transcendo, ere* – выходить за пределы, пе- реходить, переступить. Это терминологическое обстоятельство могло бы дополнительно свидетельствовать в пользу принципи- ального эмпиризма Канта, который виден уже хотя бы в том, как он распределял роли чувственности и трансценденции в рассу- дочной деятельности человека: чувственность поставляет рас- судку содержание опыта, а разум – только форму опыта.

Поэтому оба рассмотренных аспекта опыта (чистый чувствен- ный и чистый трансцендентальный) должны рассматриваться просто как типологические точки напряжения, а не как реальные опытные акты.

Но есть и другая сторона связи чувственности и трансцен- денции. В отношении к такой функции опыта, каковой являет- ся самосознание, обе указанные опытные способности челове- ка могут рассматриваться как единая прагматическая опытная деятельность. Вне связи с самосознанием сенсорные и когни- тивные прагмемы остаются нерелексированными процедурами практического опыта здесь и сейчас бытия. Иначе говоря, это наша обыденная, повседневная, бытовая автоматизированная

предметно-коммуникативная (чувственно-мыслительно-сигнальная) опытная деятельность. Процедуры функционального соединения такого обыденного опыта с самосознанием выше (см. 1.2.) были названы «рефлексией». В процессе рефлексивного освоения сенсорных прагмем (рефлексии над чувственностью) образуются функции сенсорного метаопыта (понятия об ощущениях, а также эмоциях и волеизъявлениях, с ними связанных), а в процессе рефлексивного освоения когнитивных прагмем (рефлексии над трансценденцией) – функции когнитивного метаопыта (общие понятия о культурно-цивилизационных интуициях, эмоциях и ценностях).

Функциональное понимание многоуровневости опыта подсказывает идею множественности субъекта такого опыта. Я чистого чувственного опыта и Я трансцендентальной интуиции не равны друг другу. Чувственное и разумное «Я» человека на уровне рассудка может порождать большое количество функциональных структур социально-психологического характера. Иногда такие структуры называют социально-психологическими ролями: «Я» как муж/жена, «Я» как сын/дочь, «Я» как отец/мать, «Я» возрастное, половое, социально-иерархическое, профессиональное, культурное и множество ситуативных «Я». Все эти социально-психологические роли образуют более или менее целостное единство, называемое личностью человека.

Каким же образом все эти разобщенные и разнонаправленные роли объединяются в структуру личностного «Я»? Очевидно, следует предположить существование механизма формального объединения, состоящего в установлении функционального соотношения между всеми нашими психосоциальными ролями и каким-то индивидуализирующим «Я», совершающим над ними акты метарефлексии. Метарефлексия представляет собой обобщение всего опыта в качестве индивидуального, выделенного равно как из мира природы, так и из мира культуры и цивилизации. Для этого должна быть установлена функциональная связь обобщенного метаопыта с чем-то, что определит этот опыт именно как «мой» опыт. Это «нечто», являющееся субъектом единения и индивидуализации метаопыта, можно назвать нашим сознанием в самом широком и обобщенном смысле этого слова.

Но откуда нам известно, что у нас есть сознание и что это именно наше сознание? Какой субъект совершает акт мета-

рефлексии и определяет индивидуальность нашего сознания? Функционализм отрицает возможность наличия в нашем мозге некоей специальной субстанции, совершающей процедуру ясного и выразительного определения очевидности нашего «Я» (как это утверждали все феноменологи от Августина и Декарта до Гуссерля и экзистенциалистов). Это просто функция установления соответствия между сознанием как единством всех наших психосоциальных ролей и нашей реально существующей индивидуальностью (т.е. человеком как реальным л и ц о м). Эта функция в различных психологических и философских концепциях называется человеческой личностью.

Однако этим не ограничивается гносеологическая схема, поскольку мы откуда-то знаем не только о том, что являемся собою (можем себя контролировать, оценивать), но и о том, что можем себя контролировать и оценивать свою личность, т.е. знаем о том, что мы о себе думаем. Такие процедуры обычно называют а в т о р е ф л е к с и е й. Общий объем информации, возникшей в ходе авторефлексии можно назвать с а м о с о з н а н и е м.

Но, будучи функцией, т.е. двунаправленным отношением, авторефлексия необходимо должна быть не только рефлексией над нашей личностью, но также (а может быть, прежде всего) должна быть отнесенностью к чему-то, что легитимизирует тождество нашего самосознания. Ведь стоит за актами авторефлексии какой-то субъект? Следовательно вторая сторона этой связи должна быть обращена к какому-то субъекту, который мыслит тогда, когда мы мыслим о себе самом. Мы знаем эту сторону нашего самопознания (как всякий другой объект опыта) только лишь как феномен реального мира – т.е. как себя самого (этот объект мы называем л и ц о м), однако мы никаким образом не можем постичь, понять, ухватить собственную сущность, т.е. того, чем является мое «Я» само по себе, вне моего самонаблюдения и саморефлексии. Парадокс авторефлексии состоит в том, что сущность нашего «Я» в отнесении к самопознающей личности является познающим субъектом, но при этом сущность эта сама никогда не может стать объектом рефлексии. Всякий раз пытаюсь обнаружить эту самую сущность собственного «Я», мы натываемся на целостность себя как лица, которое, с одной стороны, есть феноменальное проявление этой сущности (и как таковое становится объектом нашего авторефлексивного опыта), а с дру-

гой стороны, может познаваться только так, как познаются все другие феномены реального мира (поскольку мы сами являемся одновременно частью мира природы и мира культуры и цивилизации). Таким образом, ни мы сами как лицо, ни, тем более, наша сущность не являются частью нашего опыта. Для себя самих мы такие же предметы опыта, как и все, что нас окружает в феноменальном мире, а наша сущность – такая же вещь в себе, как и все, что существует (или бытует) независимо от нашего опыта.

Предложенный выше способ понимания самосознания как функции опыта вовсе не нов. Это просто реинтерпретация кантовской концепции. Именно Кант первым предложил функционально различать непознаваемое сущностное «Я» («определяющий субъект») и феноменальное «Я» (определяемый субъект), становящееся объектом самосознания. «Не осознание определяющего Я, а только осознание определяемого Я, т.е. своего внутреннего созерцания (поскольку его многообразное может быть объединено согласно общему условию единства апперцепции в мышлении), и есть объект»⁹. Сравните эту мысль Канта со следующим пассажем их Джемса: «[...] я утверждаю, что любой единичный перцептуальный опыт может, подобно перцептуальному опыту, быть рассмотрен дважды – в одном контексте просто как объект или область объектов, в другом – как состояние ума, причем в самом опыте не замечается никакого внутреннего смысловоразделения на сознание и содержание сознания. В одном отношении он представляет собою целиком сознание; в другом – целиком содержание»¹⁰. Внимательному читателю (а тем более каждому, кто мало-мальски знаком с философией Канта) уже понятно, что эти два наших «Я»: «Я» как реальное живое лицо, осознающее свое существование и свою индивидуальность, а также сущностное «Я» как гипотеза собственного бытия, абстрагированного от потока существования, называемого жизнью, – это не какие-то доктор Джекиль и мистер Хайд, а одно и то же, но первое взято в категориях нашего (человеческого, окультуренного, цивилизованного, этнически и социально детерминированного) опыта, а второе – в чисто философском плане. Понятно, что только первое из них становится объектом самопознания, второе же остается только предметом веры (например в форме души – смертной или бессмертной, привязанной к телу или переселяющейся из одного тела в другое).

Выяснив, что здесь называется феноменальным «Я», хочу тем не менее особо подчеркнуть, что это наше феноменальное «Я» (этот конкретный человек) непосредственно не является частью опыта, впрочем, как и всякий другой феномен реального мира. Это только объект опыта, нечто внешнее ему: одновременно энергоматериальное (наше тело) и информационное (совокупность нашего сознания и подсознания). Опытными функциями являются наши знания, мысли, слова, тексты, представления, восприятия, ощущения, эмоции и волеизъявления. Следовательно опытом авторефлексии можно назвать только наше интуитивное самоощущение и самоосознание (прагмемы самосознания). И только то, что мы осознанно думаем о себе, о своих мыслях и своих чувствах, можно назвать а в т о р е ф л е к с и в н ы м м е т а о п ы т о м.

Таким образом, в границах нашего опыта оказываются два ряда гносеологических функций: прагмемы (интуитивный опыт здесь и сейчас бытия) и метаопыт (рефлексивный опыт)¹¹. Ни одна из функциональных сторон опыта не существует изолированно. В чистом виде они могут рассматриваться исключительно как типологические принципы возможности опыта.

Этим объясняется то, что ни у Канта, ни у Джемса (как основателей функционального прагматизма) мы не найдем ни утверждений о реальном функционировании чистой эмпирии или чистого разума, ни тем более каких-то обширных рассуждений на тему тех пограничных трансцендентных сущностей (мир вещей в себе), на которые нацелены отдельные стороны нашего опыта. Все эти сущности выходят за пределы всякого возможного опыта и даны нам только в виде мира феноменов (мира физических и культурных феноменов, а также себя самого), являющихся объектом опыта. В опыте же его объекты представлены в виде опытных функций – прагматических представлений о предметном мире (чувственность), о духовном мире (трансценденция) и о себе самом (самосознание), а также рефлексивных знаний.

3.3. Объект и субъект опыта в структурно-функциональном плане: чувственно-трансцендентальный дуализм опыта

Образует ли река свои берега или же, наоборот, берега образуют реку? Ходит ли человек больше правой ногой или левой? Точно так же невозможно отделить в развитии нашего познания объективный фактор от фактора субъективного

В. Джемс

Наш ум [...] стиснут между гранями, которые ему полагают явления чувственного мира, с одной стороны, и умственные, идеальные отношения – с другой.

В. Джемс

Требует разъяснений сам способ нахождения ключевых понятий функционального прагматизма. Следует обратить внимание на то, что вычленение всех функций опыта, равно как и представление самого опыта как функции в данной методологии производится не аподиктически и аксиоматически, как это принято в традиционных индуктивных аналитиках, а функционально, т. е. путем деятельностного телеологического анализа. Анализ этот осуществляется дедуктивным путем: от определения целого (опыта) через оценку целевых установок различных типов деятельности и системный анализ частных событий и взаимозависимостей их функциональных компонентов к выявлению их структурных составляющих – единичных связей и отношений.

Подчеркиваю, что функционализму в равной степени чужды как классический статичный структурный анализ изолированного объекта (взятого в себе и для себя) или же синтез такого объекта из атомарных элементарных объектов, так и феноменологическая редукция, стремящаяся ко вскрытию т.н. объективной сущности объекта. От всех методологий субстанциального характера функциональный прагматизм отличается принципиальной невозможностью полноценной редукции одних понятий к другим, поскольку идея тотальной функциональной связанности изначально отвергает возможность выделения простых (элементарных) понятий или объектов в собственном смысле этого слова. Если объект элементарен, он является элементом.

Элемент только потому является элементом, что является частью какого-то множества, а следовательно без этого множества не был бы элементом и элементарным феноменом. Объектом же феномен может быть только в том случае, если на него направлена какая-то (чья-то) деятельность. То же касается понятия «понятие». Существование понятия предполагает наличие понимающего. Следовательно как наличие объекта, так и наличие понятия, предвидит наличие действующего субъекта. Г. Щедровицкий совершенно справедливо отмечал, что «всякий объект есть объект деятельности. Вообще, когда мы говорим «объект», то это означает, что нечто принадлежит деятельности, именно деятельность очерчивает границы объекта. Сам по себе объект границ не имеет»¹².

От феноменологии предлагаемую здесь концепцию отличает все та же генеральная установка на связанность и отношение, в то время как в феноменологии предполагается наличие у объекта сути (сущности), трансцендентной его отношениям к другим объектам и независимой от его функционирования. Использувавшееся в предыдущем параграфе выражение «динамическое понятие функции» подразумевает не столько имманентные черты самого понятия функции (в моем представлении всякое понятие динамично), сколько способ выявления, выяснения и квалификации данного понятия в функционально-прагматической аналитике. В этом смысле не могу не согласиться с Д. Разеевым, определившим сущность кантианской философии как синтетической, в отличие от всех наиболее часто смешиваемых с кантианством трансцендентальных концепций – гегелевской (диалектической), гуссерлевской (эйдетической), шопенгауэровской и фихтеанской (аналитических)¹³.

Суть прагматической гносеологии состоит в том, что всякий объект познания или осмысления (безотносительно к характеру его «эссенциальной сущности» или «экзистенциальной феноменальности») необходимо выводится из понятия деятельности, которое в свою очередь выводится из более общего понятия опыта. Опыт же как взаимозависимость предметного и трансцендентального отношения лица к миру и как самая общая гносеологическая функция изначально синтетичен. Любые попытки расчленить функциональный синтез опыта (т.е. любой анализизм и редукционизм) или нивелировать его трансцендентальную раз-

нородность (т.е. любая диалектика) неприемлемы для функционального прагматизма. Лишь синтез разумной, рассудочной и чувственной деятельности, а не чистый логический анализ, чистое чувственное созерцание или чистое интуитивное проникновение в суть, по мнению Канта, дают знание: «Синтез многообразного (будь оно дано эмпирически или а priori) порождает прежде всего знание, которое первоначально может быть еще грубым и смутным и потому нуждается в анализе; тем не менее именно синтез есть то, что, собственно, составляет из элементов знание и объединяет их в определенное содержание. Поэтому синтез есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о происхождении наших знаний»¹⁴. Это высказывание Канта могло бы послужить комментарием к предложенной выше (см. 3.2.) гносеологической схеме, где пунктирными стрелками обозначена функциональная связь между интуитивными прагмами опыта (названными Кантом «грубым и смутным» знанием), т.е. между трансценденцией, чувственностью и самосознанием, а неразрывными стрелками – синтетическая связь между метаопытными функциями, т.е. следствиями рефлексии.

Разговор о гносеологической схеме в функциональном прагматизме неизбежно упирается в еще одну весьма специфическую преграду. Дело в том, что традиционное деление философии на онтологию (теорию бытия) и гносеологию (теорию познания) представляет жизнь человека в очень странном свете: человек живет в мире (онтологическая проблема) ради того, чтобы этот мир (и себя как его часть) познавать (гносеологическая проблема). Так ли это? Мы живем для того, чтобы познавать, или же познаем ради того, чтобы жить? Разве опыт тождествен познанию, как утверждают почти все гносеологические концепции, как эмпирические, так и рационалистические или интуитивистские?

Что собой представляет выделенный в предыдущем разделе «поверхностный» слой первичного, интуитивного опыта, названный Кантом «грубым и смутным» знанием, а Мамардашвили – совокупностью прагмем? Каждый из нас, сталкиваясь с миром природы, миром культуры или с самим собой, вынужденно получает какие-то опытные данные, часто даже не отдавая себе отчета в том, что именно он знает. Можно ли эти процессы назвать познанием? Наверное, да, но тогда все является познанием: на завтрак мы познаем яичницу, потом познаем поездку в обще-

ственном транспорте, неприязненное отношение начальника, свое раздражение глупостью политиков, потом познаем дорогу домой и перед сном познаем собственного супруга (супругу), как когда-то Адам познавал Еву, жену свою. Мне кажется такое использование понятия «познание» чрезмерно расширенным, т.к. полностью покрывается с любым обретением опыта, получением любых практических сведений (в т.ч. чувственных и эмоциональных), а не только тех, которые являются осознаваемыми в качестве знания. Поэтому я считаю неправомерным расширение понятия познания на всю гносеологическую схему (в частности, на прагмемы). Подробнее этот вопрос будет рассмотрен в разделе 3.5. этого параграфа. Пока же только отмечу, что в последовательном антропоцентризме объектом познания является не реальность как она есть сама по себе, а еще прагматически не освоенные (не классифицированные, не систематизированные, не квалифицированные, не задействованные) опытные данные, которые для того, чтобы быть объектом познания, должны уже быть частью сознания. Познание в этом смысле представляет собой своеобразный процесс абсорбции, усвоения новых опытных данных всей системой знаний, которая, включив в себя новое знание (точнее, выработав это новое знание на основе прежних и новых данных), сама изменяется, становится уже иной. Именно эта изменяющаяся (но сохраняющая при этом некое инвариантное гомеостатическое состояние) система сознания целиком представляет собой наше психическое «Я», т.е. выступает в качестве субъекта познавательного акта. Однако отделить ее в состоянии актуального познавательного акта от актуального познаваемого объекта принципиально невозможно. Да и не нужно, ибо это будут притязания на познание сознания как вещи в себе, что невозможно уже по самому исходному условию субъективной гносеологии. Поэтому есть смысл рассматривать сознание (да и опыт в целом) в терминах «как если бы» (кантианское *als ob*).

Особенность функционального соотношения объективного и субъективного в представляемой методологии заключается в том, что понятия «объективного» и «субъективного» здесь рассматриваются не как абсолютные (субстанциональные и метафизические), а исключительно как относительные: относительно объекта, относительно субъекта и относительно друг друга. Объективное в одном отношении в другом становится (в на-

шей деятельности, конечно) субъективным и наоборот. Поэтому вместо этих понятий гораздо удобнее использовать термины объектное и субъектное. Объектом в различных познавательных актах могут становиться либо данные, полученные по сенсорным каналам, либо интуиции, возникшие в ходе культурной коммуникации, либо собственные смутные переживания (тревога, боль, отчаяние, страх, неудовлетворенность, реже – положительные состояния психики¹⁵), одним словом, все то, что Джемс когда-то назвал потоком сознания и что представил в концепции радикального эмпиризма. В этом случае субъектную функцию выполняют наши предварительные знания и механизмы рассудочности. Однако в других случаях объектом познания могут становиться сами эти знания, включая наш рассудок. В таких случаях субъектную функцию выполняет та часть нашей личности, которая выходит за границы потока сознания и которую Кант назвал *разумом*.

Теория радикального эмпиризма Джемса – это только часть функционально-прагматической теории познания, а именно – теория актуального опыта, в то время как вторая ее часть – теория трансцендентального познания (теория возможности познания опыта вообще) – была основным объектом интереса Иммануила Канта. Однако уже в «Прагматизме» этот недостаток теории чистого опыта полностью устраняется. Джемс четко и последовательно проводит в жизнь идею именно трансцендентального опыта и подчеркивает его главенствующую роль в процессе познания: «Даже сильнейший переворот в убеждениях и верованиях человека оставляет незатронутыми значительнейшую часть его прежних взглядов»¹⁶. В той же работе Джемс подробнейшим образом объясняет механику такого гносеологического гомеостаза, трактуя его в чисто функциональном ключе как постепенное взаимоприспособление нового факта и системы прежних взглядов. В ходе такого приспособления могут изменяться как система, так и факт, как принципы, так и гипотезы, выдвинутые *ad hoc*: «Гипотеза, слишком резко разрывающая с прошлым и нарушающая все наши предвзятые мнения, никогда не будет признана за истинное объяснение нового явления. Мы будем упорно искать до тех пор, пока не найдем чего-нибудь менее эксцентричного»¹⁷. А это значит, что задача актуального познавательного опыта состоит не только в приобретении но-

вого знания (которое автоматически изменит систему прежних знаний), но в максимальном сохранении системы (что автоматически ведет к такому изменению «факта», который позволит сравнительно безболезненно приспособить знание о нем к системе, нарушив ее минимально). А это, в свою очередь, значит, что от познающего субъекта потребуются выдвижение такой рабочей гипотезы, которая удовлетворит и требования «напирающего факта», и требования «сопротивляющейся системы»: «Он пробует изменить сперва одно какое-нибудь мнение, потом другое (они ведь неодинаково поддаются изменению), пока, наконец, у него не блеснет какая-нибудь новая мысль, которую можно присоединить к старому запасу, произведя в нем минимальное нарушение, мысль, которая является как бы посредником между старым и новым опытом, весьма успешно и удачно соединяя их между собой. Эта новая мысль признается тогда за истинную. Она сохраняет старый запас истин с минимумом изменений в нем – модифицируя его лишь настолько, насколько это требуется для возможности вмещения новой истины»¹⁸.

Подчеркивая невозможность существования одной из сторон опыта без другой, Кант однозначно утверждал, что рассудок и разум не порождают информации о мире, но лишь оформляют данные чувственного опыта: «Рассудочные понятия мыслятся также a priori до опыта и для целей его, но они не содержат в себе ничего, кроме единства рефлексии о явлениях, поскольку они необходимо должны принадлежать к одному возможному эмпирическому сознанию»¹⁹ и «В самом деле, только в рассудке становится возможным единство опыта, в котором все восприятия должны иметь свое место»²⁰.

Роль чувств не стоит ни переоценивать (они не дают никакой информации в буквальном смысле), ни недооценивать (без них было бы невозможным создать никакой информации). «Рассудок служит предметом для разума точно так же, как чувственность служит предметом для рассудка. Задача разума – сделать систематическим единство всех возможных эмпирических действий рассудка; подобно тому как рассудок связывает посредством понятий многообразное [содержание] явлений и подводит его под эмпирические законы. Но действия рассудка без схем чувственности неопределенны; точно так же само по себе неопределенно и достигаемое разумом единство в отношении условий, при ко-

торых рассудок должен связывать в систему свои понятия, а также в отношении степени, до которой он должен устанавливать эту связь»²¹. Неполучение сенсорной информации на протяжении сравнительно недолгого отрезка времени может привести к серьезным функциональным повреждениям организма и ведет к разрушению опыта²².

Функциональная зависимость, возникающая между трансцендентальной и чувственной стороной опыта, касается не только познавательной деятельности, но накладывает свой отпечаток на все сферы опыта и на все типы деятельности человека. Степень взаимопроникновения разумного и чувственного может в них существенно различаться, что необходимо ведет к различиям между этими сферами и этими типами деятельности. С одной стороны, деятельность может максимально сосредоточиваться на объекте чувственно-предметного опыта, с другой – на объекте трансценденции. Если условно разделить опытную деятельность по этому принципу, можно говорить о реальной и виртуальной деятельности или же о реальном и виртуальном опыте. Целостную информационную структуру, возникающую в реальном опыте, можно назвать первичной картиной (моделью) мира, а информационную структуру, формирующуюся в ходе виртуальной деятельности – вторичной. В свое время семиотики тартуско-московской школы называли такие информационные образования первичной и вторичной моделирующей системами.

3.4. Содержание и форма познавательной деятельности и опыта в целом: субъектно-объектная ориентация деятельности

Что такое форма? Что значит следовать форме? Это значит избегать последствий своего незнания.

М. Мамардашвили

[...] нечто от сознания попадает в культуру, подвергается тому, что можно назвать культурной формализацией, и становится само культурным формализмом, функционирование которого зависит от того, насколько это именно „формализм“, насколько сильно в нем редуцированы условия жизни сознания. В той мере, в какой эта редукция удаётся, культура выполняет свои задачи. И точно так же существует противоположная тенденция. Человеческая способность к систематизации и фиксации смыслов закрепляет результаты культурных редуциций фактов сознания, но одновременно с этой способностью должны существовать способности и силы, задача которых – противостоять культурным формализациям

М. Мамардашвили

Членение опыта на реальный и виртуальный – это не единственный способ познавательной типологизации опыта, восходящий к функциональному соотношению объекта и субъекта. Опыт может быть исследован также с точки зрения расчлененности каждого его акта и события (как «реального», так и «виртуального») на собственно информативную и формальную стороны, а также степени сосредоточенности действующего субъекта на одной из этих сторон, что парадоксальным образом оказывается связанным с ориентацией его деятельности на объект или субъект опыта.

Идея функциональной двусторонности (двунаправленности) опыта, по моему мнению, может быть рассмотрена двойственным образом:

а) в зависимости от типа объекта (мир природы и мир культуры) и характера возможностей субъекта опыта (чувственность и трансценденция) и

б) в зависимости от соотношения объекта и субъекта в том или ином типе деятельности.

Первый способ рассмотрения опыта был представлен выше (см. 3.3.). Если еще раз обратить внимание на структурную схему опыта (представленную в 3.2.), можно понять, что речь идет о линии прагматического противопоставления мира природы и мира культуры и цивилизации, т.е. мира энергоматериального и мира духовно-информативного, выводимого из противопоставления двух принципиальных возможностей реализации опыта – чувственности и трансценденции. Может, однако, сложиться впечатление, что представленная в виде треугольника схема исключает дуалистическую трактовку опыта, поскольку содержит третий компонент – «Я». Но наше самосознание – это не какой-то третий механизм опытной деятельности, а лишь особое функциональное отношение к выделенному из мира природы и мира культуры объекту – себе самому. Ведь себя самого мы, во-первых, ощущаем при помощи все тех же механизмов чувственности (в категориях времени и пространства) и, во-вторых, понимаем при помощи тех же трансцендентальных категорий, при помощи которых упорядочиваем мир культуры и цивилизации (а через него – и мир природы).

Тем не менее наличие этого «третьего» объекта опыта позволяет представить опыт как двустороннюю функцию, нацеленную одновременно на внешнюю его сторону (область прагмем) и на его внутреннюю сторону (область метаопытных структур). Образно выражаясь, опыт, интенционально нацеленный на мир вне субъекта, прагматически может и должен быть противопоставлен опыту, проявляющему внутреннюю специфику самого субъекта (конкретного человека, некоторой общины или человеческого общества в целом). На этом этапе рассуждений достаточно однозначно констатировать следующее концептуально-терминологическое соответствие: внешней стороной опыта я называю его обращенность к миру феноменов (неважно, естественных или культурно-цивилизационных, энергоматериальных или информационных), а внутренней – его обращенность к человеческой специфике.

А теперь я хотел бы обратиться к двум очень популярным методологическим идеям, зачастую выражаемым в омонимичных терминах «содержание» и «форма». Речь идет о философской оппозиции, в которой форма понимается как внутреннее основа-

ние структурирования содержания, и семиотической оппозиции, восходящей к соссоровскому противопоставлению означаемого (содержания, значения) и означающего (формы выражения).

Понятия формы и содержания (значения) в функциональном прагматизме – это не абсолютные понятия, а подвижные гносеологические функции: то, что считается формой на одном уровне расчленения опыта, на другом уровне будет считаться содержанием относительно какой-то иной формы. Чисто методологически можно определить содержание как информационный объем сведений, структурируемый при помощи какой-то иной информации, называемой его формой. Форма же (или, точнее формальная информация) – это сведения о способе видения и понимания этого объема сведений. Такой способ рассуждений мне напоминает предложенную некогда Вилемом Матезиусом теорию актуального членения предложения, в основе которой лежит идея соположения двух типов информации: один тип информации – это характеризуемый элемент соотношения (материал, тема), а другой тип – характеризующий элемент (инструмент, рема).

Следует установить, есть ли связь между парами понятий «форма – содержание», «внутреннее – внешнее» и «объект – субъект опыта (деятельности)» и, если да, то как они соотносятся?

Можно принять за основу распространенную культурную метафору «мир – внешнее по отношению к человеческой психике, мысли, чувства, эмоции, желания – внутреннее по отношению к миру». Мир в пространственной метафорике традиционного (обыденного) мировоззрения – это всегда нечто внешнее, «окружающая среда», а душа, чувства и мысли – нечто, находящееся «внутри» нашего тела, «в нас». Многочисленные магические и религиозные ритуалы, а также обыденное поведение представителей самых различных рас и народов демонстрируют всеобщность такого способа мировидения. Нет никакой необходимости изменять такое установление, поэтому выше я уже определил соотношение «внутреннее – субъектное» и «внешнее – объектное». Если рассматривать все три соотношения в прагматическом, т.е. антропоцентрическом и телеологическом плане, то внешнее, объектное придется признать темой опытного соположения, а внутреннее, субъектное – его ремой. Иначе говоря, субъект опыта (внутреннее) рематически определяет (т.е. «полагает предел»)

или же оформляет («придает форму») объекту (внешнему), будучи при этом ограниченным (определенным и оформленным) миром как он есть сам по себе.

При таком способе рассуждения складывается следующее отношение человека (как такового и как субъекта) с миром (как таковым и как объектом): мир вещей в себе может мыслиться как форма нашего опыта (как содержания), но наш опыт становится формой мира феноменов (давая миру как содержанию свою, человеческую форму). Именно этот «гносеологический изгиб» был подробнейшим образом представлен в Критике чистого разума Канта.

Меня здесь интересует второй момент этого соотношения, а именно тот, где человек благодаря опыту становится формой мира, превращаясь из онтической сущности в гносеологического субъекта и одновременно превращая мир из вещи в себе в объект опыта – вещь для нас. В этом смысле мир становится источником всяческого содержания, а основания человеческого опыта становятся его формальными условиями.

И Кант, и Джемс совершенно идентично представляют соотношение двух полюсов нашего опыта: чувственности и трансценденции в виде промежуточного акта рефлексии: чувства обеспечивают насыщение опыта содержанием, трансценденция же предоставляет формы освоения этого содержания, а рефлексия оформляет это содержание, придает ему антропологические формы собственно опыта. Принципиально так же мыслили австрийский психоаналитик и философ Виктор Франкл: «[...] всякое познание селективно, но не продуктивно; оно никогда не создает мир, даже среду, но оно лишь постоянно их фильтрует»²³, и русский психолог-функционалист Лев Выготский: «Сознание как бы прыжками следует за природой, с пропусками и пробелами. Психика выбирает устойчивые точки действительности среди всеобщего движения [...] Она есть орган отбора, решето, процеживающее мир и изменяющее его так, чтобы можно было действовать»²⁴.

Все вышесказанное позволяет установить следующее соотношение между рассматриваемыми тут парами понятий: «объект – внешнее – содержание опыта» и «субъект – внутреннее – форма опыта»²⁵. Поэтому впредь, говоря о типах деятельности, нацеленных на содержательную сторону опыта, я буду иметь

в виду именно нацеленность на внешний (объектный) опыт, в то время как формальная деятельность в данной конвенции – это деятельность максимально внутренняя (субъектная). В языкознании, когда говорят о том, что значение внутреннее, а форма внешняя, часто просто забывают, что языковая форма любого лингвистического факта – это то специфически этноязыковое, культурное, человеческое, что привносится в речь «изнутри» (от субъекта), в то время как лексическое значение – это сведения о чем-то внешнем по отношению к языку. Недаром лексическое значение еще называют предметным или вещественным. Данное положение окажется весьма важным при типологизации семиотической деятельности.

Интересно взглянуть на противопоставление внешнего и внутреннего опыта в их кантовском понимании сквозь призму ключевых категорий ономазиологии – субстанции (вербально реализуемой прежде всего при помощи существительных) и процесса (реализуемой при помощи глагольных форм). Напомню, что Кант дистрибуировал внешнее и внутреннее созерцание по их привязанности к категориям пространства и времени: «Посредством внешнего чувства (свойства нашей души) мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас, и притом всегда в пространстве. В нем определены или определимы их внешний вид, величина и отношение друг к другу. Внутреннее чувство, посредством которого душа созерцает самое себя или свое внутреннее состояние, не дает, правда, созерцания самой души как объекта, однако это есть определенная форма, при которой единственно возможно созерцание ее внутреннего состояния, так что все, что принадлежит к внутренним определениям, представляется во временных отношениях. Вне нас мы не можем созерцать время, точно так же как не можем созерцать пространство внутри нас»²⁶. Если мы обратим внимание на семантику существительных и глаголов, то сможем без особого труда заметить интересную закономерность: существительные способны передавать информацию о внешних человеку предметах природы и метафизических сущностях так, как если бы они никак не были связаны с сознанием и чувствами самого человека, а кроме того все называемые существительными понятия осознаются как находящиеся в каком-то пространстве (дерево – в лесу, книга – на полке, мысль – в голове, слово – в тексте, любовь – в

сердце, в душе, понятие – в теории и т.д.) и никак не связанные со временем, в то время как глаголы не только привязаны к категории времени (как грамматической, так и когнитивной), но самым непосредственным образом детерминированы категорией действующего и коммуницирующего лица. Б. Малиновский, анализируя языки первобытных культур, писал, что глагол как класс слов, называющий действия, состояния и настроения, непременно связан «с элементом изменения, т.е. со временем» и что «он остается в особенно близкой связи с личностями говорящего и слушающего»²⁷.

Здесь можно было бы предложить еще одну метафору: центростремительного и центростремительного движения. Содержательная деятельность – это деятельность центростремительная («затягивающая» объект внутрь опыта, «поглощающая» объект), формальная же деятельность имеет центростремительный характер, ее смысл состоит в экспликации субъекта, выражении его специфики, состояния, вынесении «Я» вовне, в мир объектов.

Первый тип деятельности связан с функцией *в о с п р и я т и я*, *п о з н а н и я* и *и с п о л ь з о в а н и я* внешнего, объектного, второй – с функцией *ч у в с т в о в а н и я*, *п е р е ж и в а н и я* и *у д о в о л ь с т в и я* во внутреннем, субъектном. У истоков этой идеи лежит лингвистическая идея различения денотации и коннотации. Денотативное содержание всякого лингвистического факта касается информации об объекте номинации, в то время как коннотативная информация – это всегда информация о субъекте речи, его отношении к сказанному, эмоциональном состоянии, волеизъявлениях, прагматическом характере его речевого поведения. Превратив эту идею в методологический принцип, я установил определенную дистрибуцию между целями и задачами внешнего и внутреннего опыта. Целью внешнего опыта является объект, следовательно его окончательная задача – таким образом подчинить себе этот объект или приспособиться к нему (напомню, что объектом может быть как окружающая естественная или культурная среда, так и сам субъект), чтобы впоследствии ее предметно использовать. Целью же внутреннего опыта является сам субъект, а значит главная задача здесь – удовлетворение эмоциональных потребностей субъекта. Классическая схема деятельности предвидит прохождение через три основные стадии ее реализации (кроме, конечно, предварительной стадии

установления цели): нахождение / определение объекта, информационная обработка данных о нем и выполнение главной задачи. Каковы же эти функции в случае объектного (содержательного) и субъектного (формального) опыта?

Внешнее, касающееся объекта, должно быть найдено и воспринято, внутреннее, касающееся субъекта, нужно почувствовать. Данные, полученные извне, могут быть квалифицированы, систематизированы и классифицированы, т.е. должны быть рационально познаны, то же, что чувствуется, может быть только пережито эмоционально. Наконец, удобство и польза внешнего опыта должна заключаться в том, что воспринятое и познанное должно стать предметом опыта, должно служить опыту, стать его собственностью, в то время как удобство и польза опыта внутреннего заключается в согласовании всех его составляющих, их гармонизации²⁸, ведущей к эмоциональному удовлетворению субъекта.

Здесь становится ясно, что предложенная в п. 3.2. гносеологическая схема требует существенного дополнения. Возникает необходимость разделения ядерного элемента, обозначенного как Личность, на два полярных, но функционально связанных фактора: рациональная личность и эмоциональная личность.

Из сказанного следует, что все внешние опытные функции, нацеленные на объект, т.е. на содержательную сторону деятельности, должны опираться на рациональные возможности и способности рациональной личности (функции планирования, дискурсивного мышления, методически продуманного поведения), тогда как опытные функции внутренне-формального плана находят свою опору в эмоционально-оценочных механизмах личности эмоциональной (функции образности, аффекта, предпочтения). Прагматический характер соотношения содержательного и формального опыта состоит в том, что их разграничение относительно и необходимо прежде всего для познавательных нужд. В практике эмоциональное поведение и рациональные действия всегда теснейшим образом переплетены и мы обладаем не двумя, а одной, целостной личностью. Сказанное однако не значит, что между эмоциями и разумом нет выразительных отличий и что они в равной степени участвуют во всех деятельностных актах.

Удовлетворение потребности в пище, тепле, сексе, испражнении, сне или безопасности приводит человека в состояние фи-

зиологической удовлетворенности, которое автоматически влечет за собой чувство эмоционального удовольствия. Однако сам процесс поиска пищи, крова, отдыха и убежища, или же добывания средств, которые сделали бы доступными эти блага, хотя и сопряжен с этими эмоциями, но управляется не ими, а рациональной работой рассудка. Если человек, который сажит картофель, будет руководствоваться не рациональным планом получения осеннего урожая, а чувством голода и желанием эмоционального спокойствия от насыщения, он тут же начнет выкапывать только что посаженный картофель, чтобы его съесть. Если учитель будет воспитывать своих подопечных, вместо того, чтобы учить их математике, биологии или языку, то они, возможно, и станут воспитанными (на его лад) людьми, но так и останутся невеждами. Если ученый, исследующий флору будет руководствоваться не разумными критериями классификации, а эмоциями, то вполне может исключить тюльпаны из разряда цветов только потому, что они ему не нравятся. Наконец, если юрист станет руководствоваться не логикой закона, а жадной мести или личными расовыми или сексуальными предпочтениями, то запросто может отправить на виселицу невиновного человека.

Эмоции не лучший помощник в труде, равно как рациональные доводы не могут заменить эмоции и дать человеку полноту удовольствия. Сомневаюсь, что удовольствие от потребления любимой пищи можно заменить аргументированными доказательствами того, что есть вредно или что ввиду погодных условий в этом году неурожай. Непросто вызвать у напуганного человека чувство спокойствия и безопасности, рационально доказывая ему, почему не надо бояться, хотя вокруг рвутся снаряды. Нелегко вызвать у расиста любовь к неграм, разумно доказывая аналогичность устройства тела и психики у представителей всего человеческого вида. Точно так же сложно научно убедить любителя реалистического искусства получать удовольствие от абстрактной живописи.

Таким образом, принцип дуальности опыта по содержательности – формальности (объектности – субъектности) может стать вторым критерием типологизации опыта. На его основании можно все виды опытной деятельности разделить на рациональные и эмоциональные. Соответственно и весь опыт можно расчленить на сферу р а ц и о н а л ь н о г о и сферу э м о ц и о н а л ь н о г о.

Наложив данную шкалу типологизации на предложенную выше шкалу реального – виртуального опыта, получаем возможность рассматривать все проявления человеческого опыта одновременно по двум критериям. Схематически это можно изобразить следующим образом:

Реальный рациональный опыт	Реальный эмоциональный опыт
Виртуальный рациональный опыт	Виртуальный эмоциональный опыт

3.5. Познавательная деятельность и другие формы опыта: теория познания vs. теория деятельности

Индивидуальное «Я» специфично [...] не только и не столько как субъект познания, но специфично именно как субъект деятельности

Е. М. Иванов

Коммуникативно-прагматический подход к интерпретации познания и его основных понятий, например, истины не только расширяет наше представление о познании, но и способствует пониманию его взаимосвязи с другими дискурсами.

Б. В. Марков

Здесь мы подходим к вопросу, который мне кажется крайне важным для функциональной гносеологии (а также эпистемологии как теории научного познания), который обычно игнорируется большинством рассуждающих на тему прагматизма Джемса и трансцендентализма Канта. Что же это? Это придание статуса высокой значимости наряду с познавательной также и иным формам человеческой деятельности. «Критика чистого разума» – это не глобальная теория деятельности человека, а лишь очерк основ познавательной деятельности и только отчасти очерк основ осмысления мира (что далеко не одно и то же). Но ведь есть еще «Критика практического разума» – концепция общественно-этического опыта и «Критика способности суждения» – концепция эстетического переживания. Но итоговой работой Канта могла бы стать изданная в 1798 «Антропология с прагматической точки зрения» – концепция целостного жизненного опыта человека, включающая кроме перечисленных, также анализ бытового и производительно-делового опыта. Могла бы, если бы не ее конспективный характер (объем чуть более двухсот страниц для Канта – план-конспект). Можно только предположить, что за ней должна была последовать более обширная работа, подытоживающая всю антропологическую концепцию опыта Канта. Придя к такому выводу, я поделился им с некоторыми моими коллегами по цеху, но идея эта вызвала у них недоверие. Но совершенно случайно в Интернете я наткнулся на статью И. Ю. Ларионова, в которой он приводит цитату из письма Канта проф. Штейдлину 1798 года, где он пишет о генеральном концептуальном замыс-

ле своей теории: «В соответствии с моим давно намеченным планом работы в области чистой философии мне предстояло решить три задачи: 1) Что я могу знать? (Метафизика). 2) Что мне надлежит делать? (Мораль). 3) На что я смею надеяться? (Религия); за этим должна была следовать четвертая задача: Что есть человек? (Антропология)»²⁹. Напомню, что Канту в 1798 году было уже 76 лет. Планировавшаяся концепция человека появилась в том же году в виде «Антропологии с прагматической точки зрения», последней книги, изданной Кантом. Хотя она, конечно, не стала полноценным обобщением теории человеческой жизни (опыта), значение ее осталось недооцененным.

В любом случае функциональная теория познания может быть рассмотрена двояко. В узком смысле – как э п и с т е м о л о г и я (т.е. теория рационального, научного познания) и в широком – как собственно г н о с е л о г и я (т.е. теория миропонимания и информационного миропорядочения или, иначе, теория возникновения знания и наполнения им картины мира). Понимаемая таким образом теория познания отвечает на вопрос, как возможно и каким образом происходит обретение человеком новых знаний, умений и навыков, новых переживаний, ощущений, чувств, эмоций и волеизъявлений. Однако она не отвечает на вопрос о целях получения новых знаний, умений и навыков, а также характере и способах функционирования уже существующих.

В этом случае возникает необходимость подробнейшим образом выделить и квалифицировать все типы опытной деятельности, в ходе которых происходит порождение информации, а также и сами эти виды информационных образований. В ходе такой квалификации нужно будет установить критерии типологизации путей порождения информации и релевантные признаки каждого из этих путей. Несомненно, все типы опытной деятельности будут в той или иной степени связаны друг с другом, поэтому предстоит также определить, какие типы функциональных связей могут возникать между отдельными видами деятельности и какие переходные явления в сфере опыта они порождают. Понятно, что решением данной задачи должна заняться дисциплина, которая, конечно же, должна будет опереться как на данные онтологии опыта, так и на основы гносеологии, однако она не должна сводиться к ним. Познание – только одна из функций опытной деятельности, а эта дисциплина должна рассматривать

опытную деятельность системно. Такой методологической дисциплине можно было бы дать название «теория деятельности». Ей и будут посвящены две последующие книги данного цикла.

Поскольку человеческая деятельность всегда эксплицируется в виде деятельности семиотической (об этом шла речь в § 2), есть смысл строить основания теории деятельности на семиотических основаниях. Поэтому я прежде всего сосредоточусь на семиотической специфике дифференциации опыта.

Показательно, что большинство широко известных типологий и классификаций знаков построены либо на основании отношения знака (сигнала) к обозначаемому (денотату, референту, понятию), либо (гораздо реже) на основании отношения знака к сигналу или сигнальному (семиотическому) предмету. Иначе говоря в основе такого рода классификаций и типологий лежало обычно понятие системной значимости знака. Совершенно не отрицая важность такого способа систематизации семиотического опыта (семиозиса), я все же хотел бы сосредоточиться на второй, более важной, как мне кажется, стороне сущности знака – на его прагматической значимости, т.е. попытаться посмотреть на многообразие семиотического опыта с антропоцентрической и телеологической точки зрения. Вопрос о месте знака в системе знаков, а также о связи его с обозначаемым понятием или представлением (тем более с обозначаемой предметной ситуацией) представляется мне вторичным. Прежде всего знак – это средство регуляции человеческого опыта в разных его сферах и в ходе разных типов общественно значимой деятельности. Знак конституируют не его имманентные сущностные черты, не его содержание и не его форма, а цель и характер семиотической деятельности человека, владеющего им и его использующего.

Итак, общее положение, которое можно в деятельностном отношении применить ко всем знаковым функциям, это утверждение об их регулятивном характере (в этом вопросе я полностью солидаризуюсь с проф. А. Рудяковым³⁰). Однако что именно помогают регулировать семиотические системы? Ответ, казалось бы, прост: опытную деятельность человека. Но наша опытная деятельность весьма разнообразна. Предварительно и весьма схематически можно попытаться выделить в ней некоторые аспекты, которые впоследствии могут стать критериями ее типологизации. Такими критериями являются установленные ранее

«реальность – виртуальность» и «рациональность – эмоциональность», но кроме них есть еще целый ряд иных, например, «индивидуальность – социальность», «чувственность – разумность», «автоматизм (неосознанность или интуитивность) – рефлексивность (осознанность)» или «экзогенность – эндогенность». Понятно, что это весьма приблизительный и далеко не полный список критериев-аспектов, дифференцирующих человеческую опытную деятельность. Каждая представленная выше пара может (и должна) восприниматься как полюсы типологических шкал, между которыми по нарастающей и спадающей могут быть расположены наши опытные действия и события. Отсюда вполне логичный вывод: знаки в каждом из обозначенных функциональных отношений будут выполнять иную функцию. Я ни в коем случае не утверждаю равнозначности указанных аспектов. Часть из них может быть более значима, другие обладают лишь второстепенной значимостью. Одно можно сказать с уверенностью: ни один из этих критериев не является независимым от остальных (следствие действия принципа функциональности) и ни один не обладает имманентной и объективной значимостью (принцип прагматичности). Скорее всего деятельностьную типологию знаковых функций следует строить не на основании отдельных типологических шкал, но на основании комплексных критериев, объединяющих одновременно несколько шкал по принципу целесообразности или целенаправленности.

Исходя из тезиса о двунаправленности (двуполюсности) человеческого опыта, опирающегося на чувственность (телесность) и трансценденцию (чистый разум), следует выдвинуть первичную гипотезу о двух базовых целях, стоящих перед человеком: э к з и с т е н ц и я и с м ы с л. На вопрос о смысле жизни сами собой напрашиваются два простых ответа: «смысл жизни в том, чтобы жить (даже ценой элиминации всякого смысла)» (экзистенциальная цель) и «смысл жизни в том, чтобы искать ее смысл (даже ценой самой жизни)» (трансцендентальная цель). Между этими крайностями и располагаются все остальные, более частные цели.

Каковы же должны быть знаки, служащие регуляции деятельности, направленной на реализацию таких целей? Деятельность, связанная с обеспечением жизненно важных функций, связана прежде всего с физиологическими и первичными психосоциаль-

ными потребностями. Главная задача семиотического поведения в ходе такого типа деятельности – ориентация в пространстве и времени, а также обеспечение условий, необходимых для выживания в естественной среде (путем добывания энергоматериальных средств существования), и для безопасного сосуществования в социальном окружении (путем установления семейных, родовых, соседских, дружественных и приятельских отношений). Понятно, что в этом случае на первый план выдвигаются знаки-признаки, знаки-симптомы (в меньшей степени – знаки-следы) и паралингвистические коммуникативные знаки (мимика, жесты, акустические знаки, касания). Вербальные знаки, используемые в такого рода деятельности, это прежде всего междометия, местоимения, а также слова, обозначающие понятия о предметах, признаках и процессах, связанных с чувственным опытом. Совершенно иного типа знаки используются в семиотической деятельности, регулирующей осмысление жизни. Деятельность эта носит трансцендентальный, эндогенный и виртуальный характер, поэтому роль паралингвистических средств сигнализации здесь резко снижается, уступая место культурным символам, вербальным средствам автокоммуникации и (в чем я абсолютно уверен) даже невербальной интуиции. Среди вербальных средств на передний план выдвигается абстрактная лексика. Индивидуализированный и интериоризированный характер такой деятельности накладывает отпечаток не только на сами знаки, но и на способ их использования. Философская рефлексия и осмысливающая интуиция разума требуют самостоятельной умственной активности и полной личной заинтересованности субъекта, ведь речь идет о выработке системы высших ценностей, оправдывающих его жизнедеятельность³¹. Поэтому размышления этого типа практически не поддаются непосредственной экспликации, тем более формализации. Отсюда, во-первых, вербальный характер коммуникации (философские рассуждения могут носить только характер речевого произведения – текста), а во-вторых, синтаксическая усложненность и даже избыточность философских текстов (например, обилие синонимичных фраз и многословие). Философские тексты обычно низкоконвенциональны как со стороны содержания (оно глубоко личностно), так и со стороны формы (она зачастую совершенно произвольна и непоследовательна).

Между этими двумя полюсами, как я уже отмечал, можно расположить всю гамму семиотического поведения человека. Современный социализированный человек реализует свои экзистенциальные потребности в формах экономической и социально-политической деятельности, а потребности духовного плана – прежде всего в познавательной (наука) и эстетической (искусство) формах опыта. Каждая из этих сфер, обладая собственной аксиологической базой, накладывает отпечаток на семиотическое поведение действующих лиц.

В экономической сфере возрастает роль знаков-следов, а также всех знаков индексального характера, в общественно-политической же сфере усиливается значимость символов культуры. Вербальные средства, используемые в обеих сферах, характеризуются высокой степенью социальной конвенциональности и стандартизации. В обеих семиотическая деятельность выполняет функцию управления (воздействия). Разница между административно-правовыми, профессионально-деловыми, инструктивно-техническими и дидактическими знаками, с одной стороны, и политико-публицистическими, религиозно-идеологическими и культурно-воспитательными знаками, с другой, проходит по линии рациональности или эмоциональности манипулятивного семиотического воздействия. Здесь, как мне кажется, вполне применимы термины Р. Барта – «акратический язык» (рационально-критический) и «энкратический язык» (эмоционально-идеологический).

Своей спецификой обладают также научные знаки-термины и художественные знаки-образы. Как и в предыдущем случае, между ними устанавливается оппозиция по принципу рациональности или эмоциональности. Кроме того, научные термины (как и официально-деловые) должны быть точны, однозначны, и создавать иллюзию объективности и узнаваемости (даже если являются совершенно новыми) а художественные образы (как и манипулятивные символы культуры) должны быть размытыми и создавать иллюзию субъективности, новизны и необычности (даже если уже использовались ранее в других семиотических актах). Тем не менее, научные терминологические знаки отличаются от деловых тем, что ориентированы не на практическую реальную сферу, а на виртуально созданную теорию, а кроме того тем, что деловые знаки должны быть ориентированы на соци-

альную сферу (должны быть социально конвенциональными), а научные – ориентированы прежде всего на текст или концептуальную систему, в пределах которой они используются (их конвенционализм должен носить характер скорее связности и последовательности). Аналогично соотношение идеологических манипулятивных и эстетических знаков. Первые должны быть социально ориентированы, служить стратификации общества на группы, а следовательно функционировать в сфере реального опыта. Вторые же ориентированы прежде всего на художественное произведение и эстетическое сознание его автора.

Идея прагматической типологизации семиотических функций содержит в себе гипотетическую предпосылку, что знаки различной структурной природы и разнотипные в семантическом отношении, выполняющие аналогичные прагматические функции в семиотической деятельности и относящиеся к одной и той же сфере семиотического опыта, должны проявлять гораздо большее сходство, чем знаки структурно и семантически однотипные, но прагматически разнофункциональные. Так, между схемой, диаграммой, словесным термином, научным описанием, математическим уравнением и словесной дефиницией окажется намного больше сходного, чем между схемой и художественной графикой или между научным словесным описанием местности и пейзажем в художественной прозе.

Несколько забегая вперед, можно предположить, что тип информации может в той или иной степени совпадать с типом деятельности. Что нам дает такое предположение? Ну, например, то, что часть информации бытует в вербализованной (языковой) форме, а языковые знаки специфицируются по типу языковой деятельности, в которой они используются. Такие специфицирующие вербальные подсистемы коммуникации обычно называют стилями. Традиционно в лингвистике принято выделять пять основных стилей: обыденно-разговорный, общественно-публицистический, официально-деловой, научный и художественный. Если предположить сопряженность научного стиля речи и научного языка с определенным типом человеческой деятельности, то единственным «законным» претендентом на такую параллель окажется познавательная деятельность. Если развивать эту гипотезу, нужно будет предположить, что и остальные стили должны соответствовать каким-то типам опытной деятельности, а вер-

бальные знаки, отмеченные тем или иным стилистическим маркером, должны как-то коррелировать с информацией, порождаемой в том или ином типе деятельности. Анализ структуры и функций этих вербальных единиц может нам помочь в установлении форм и функций различных типов деятельности.

Так, нацеленность обыденно-разговорного стиля речи на внеязыковую действительность подсказывает возможность такой же нацеленности бытового опыта. Только что в этом случае должно выполнять функцию аналога языковой действительности? Вероятнее всего, это должна быть мыслительная деятельность человека. Что же остается вне этой действительности? Полагаю, что предметно-манипулятивная деятельность человека. Именно она становится основной целью языкового регулирования. Языковая деятельность в разговорно-бытовом стиле чаще всего неконтролируема, небрежна, автоматизирована. Говорящий не следит ни за содержанием, ни за формой такой речи. Как писал Бронислав Малиновский, «в своем первичном употреблении язык [...] является образом действия, а не орудием рефлексии»³². Применение лингвистической метафоры позволяет выдвинуть в качестве рабочей гипотезы положение об арефлексивном (автоматизированном) характере всего бытового опыта. Предполагаю, что в быту предметно-манипулятивная деятельность осуществляется с минимальным привлечением трансцендентальных способностей.

Деловая речь, напротив, рациональна, точна (терминологична) и социально однозначна (усреднена). Ее задание – максимально способствовать взаимопониманию (на условиях понятности) и выполнению совместных трудовых действий. Вероятно, такой должна быть также информация, порождаемая в деловой деятельности. Научные тексты также рациональны, точны и однозначны, но здесь однозначность носит индивидуализированный характер (научный текст должен быть внутренне связным). Кроме того, научные термины абстрактны, тогда как деловые чаще всего конкретны. Можно предположить, что где-то на этом рубеже пройдет линия, разделяющая познавательную и деловую активность.

Сходно отличие публицистической и художественной речи. Публицистическая речь образна и персуазивна. Она обслуживает сферу общественных взаимоотношений. Разумно предположить, что функциональная сущность этой сферы должна состо-

ять в эмоциональном взаимодействии (состоянии) людей в их общественных контактах. Художественная речь также образна, однако, в отличие от общественно конвенциональной публицистической речи (языковые единицы здесь должны обладать общественной значимостью), она сугубо авторская. Отсюда предположение, что принципиальная разница между общественной и эстетической деятельностью должна заключаться в степени социализации и индивидуализации информации. Но не только. Публицистика нацелена на обслуживание общественной коммуникации (пропаганды и агитации), в то время как эстетическая речь обозначает художественный вымысел. Вероятно, это тоже должно учитываться при дифференциации этих типов опыта.

Языковая прагматика, таким образом, определяет стилистическую структуру всей языковой деятельности. Как писал Б. Малиновский, «[...] язык служит определенным целям, [...] функционирует как орудие, используемое и приспособленное к определенной цели. Это приспособление, эта взаимозависимость между языком и способами его использования оставляет свой след в языковой структуре»³³.

Замечу, что перенос идеи стиля коммуникативной деятельности на структуру опыта в целом представляет не метафору, а метонимию, поскольку тип коммуникативного поведения не сходен с тем или иным типом опытной деятельности, но смежен с ним. Коммуникация (включая и автокоммуникацию) является неотъемлемой частью любого человеческого целесообразного действия. То, что выделяемые в лингвистике стили речи или языка (а, может быть, все-таки «стили языковой деятельности»³⁴) обнаруживают аналогичные черты с типом опытной деятельности, возможно, не случайно. Практически все лингвисты, занимающиеся стилистикой, согласятся с тем, что стилистические типы речи или языка закреплены «за одной из наиболее общих сфер социальной жизни»³⁵ или выступают «в той или иной социально значимой сфере общественно-речевой практики людей»³⁶. Это достаточно тривиальные суждения. Но тем не менее философы и социологи нечасто обращают внимание на взаимную зависимость деятельности (опыта) и коммуникации.

Замечу также, что в последнее время все чаще языковеды склоняются к использованию термина «стиль» применительно

к понятию языка, а не речи, хотя традиционным все еще считается термин «функциональный стиль речи». Объясняется это тем, что понятие стиля предвидит такую черту, как инвариантность. Речь же как актуальное коммуникативно-вербальное действие представляет собой фактическое здесь и сейчас бытие, коммуникацию a recentiori. Если о речи и можно говорить как о речевой деятельности, то исключительно как о структурной функции вербального опыта, т.е. с точки зрения структуры языковой деятельности в целом. Именно в этом смысле следует понимать употребляемые мною термины «научная речь» или «публицистическая речь».

Каждый акт речи может быть рассмотрен в функционально-прагматическом исследовании двояко: во-первых, с функциональной точки зрения – как актуальное высказывание (речевое действие и его следствие – текст) и, во-вторых, с прагматической точки зрения – как реализация определенной социально-регулятивной цели (интенции) по определенной языковой модели. В первом случае каждый акт речи может и должен быть рассмотрен как уникальное явление, существующее ровно столько, сколько он продолжается и неотделимое от коммуникативной ситуации, в которой оно возникло. Во втором случае этот же самый акт речи может и должен быть рассмотрен как репрезентант какого-то типа языкового поведения субъекта речи. При этом типичность языкового поведения может касаться как объектных (функциональных), так и субъектных (прагматических) черт коммуникативного акта (дискурса). Типичной может быть та или иная сфера коммуникации (например, коммуникация при купле-продаже, на производстве, в публичном месте, при восприятии художественного произведения) или коммуникативная ситуация («в очереди», «у кассы», «при выборе товара», «торговля о цене на рынке», «при рекламации», «при оформлении документов на покупку» и под. – все это в пределах одной и той же коммуникативной сферы). Такой тип коммуникации (и шире – деятельности, опыта) условно может быть назван объективным или функциональным. Но типичными могут быть также регулятивные мотивы («желание приобрести товар», «желание прицениться», «желание сэкономить деньги», «желание поговорить с продавцом», «желание спрятаться от дождя в магазине», «желание проверить

компетентность продавца» и т.д.) и способы семиотического поведения субъекта («эгоцентрическое, партнерское, конкурентное или традиционное поведение», «рациональное или эмоциональное поведение», «конвенциональная или несвязная коммуникация» и под.). Такого рода тип речевой деятельности (и опытной деятельности в целом) можно квалифицировать как субъективный или прагматический. Во всех случаях мы встречаем внешне или внутренне детерминированные алгоритмы деятельности, совокупность которых и порождает нашу способность к опытной деятельности. Понятно, что успех деятельности зависит от гармонии функциональных и прагматических условий опыта (сложнее ожидать успешного завершения акта купли-продажи в случае, когда покупатель зашел в магазин только затем, чтобы спрятаться от дождя, а продавец ведет себя с ним, как с типичным покупателем).

Понятие «успешность» не следует понимать утилитарно. Оно вполне применимо и к эстетической или познавательной, этической или обыденной деятельности. Просто здесь «успехом» всякий раз будет считаться что-то иное: получение эстетического удовольствия, удачное убеждение противника, решение научной задачи или выживание в сложной жизненной ситуации.

Таким образом стиль вполне может стать методологическим понятием, применимым как типологический принцип не только для объяснения фактов и принципов языковой деятельности, но и для объяснения функций человеческого опыта в целом.

Все сказанное позволяет, надеюсь, прояснить мое неприятие познавательной функции как центральной функции опытной деятельности (в т.ч. языковой). Язык участвует в семиотическом оформлении результатов каждого типа человеческой деятельности, а не только познавательной. Я предполагаю, что каждый тип деятельности обладает своей спецификой языковой коммуникации, а каждая прагматилистическая разновидность языка реализует свою специфическую функцию (экзистенциальную, социально-персуазивную, профессионально-деловую, познавательную, эстетическую или философско-аксиологическую). Но самым важным в этом вопросе мне кажется относительная автономия языкового стиля и типа опытной деятельности. Далеко не каждый текст, выдержанный в публицистическом, художественном, научном или деловом стиле является полноценной вербальной экспликацией социально-этической, эстетической, поз-

навательной или экономической деятельности. Здесь возможны, как минимум, два способа рассуждения: либо стиль – это чистая языковая форма, либо он не сводится только к формальным средствам, но в равной степени затрагивает и семантику, и прагматику данного типа деятельности. В первом случае придется говорить о соответствии или несоответствии стиля тому или иному типу деятельности, а во втором – о стилистическом качестве данного текста, т.е. о степени соответствия стилистических характеристик текста эталонным свойствам некоторого стиля.

Чтобы проблема стала понятнее, приведу пример. В ряде своих книг Виктор Суворов, анализируя советские академические издания по истории Второй мировой войны, наглядно демонстрирует, что, выдержанные в ключе научного стиля, эти работы, тем не менее, никак нельзя назвать научными. Прежде всего там отсутствуют базовые факты (что, согласитесь, существенно для исторического научного текста), а если таковые присутствуют, то они либо недостаточны (например, поданы проценты без абсолютных чисел), либо идеологически обработаны, т.е. денотация факта не отделена или очень нестрого отделена от их коннотации. Кроме того, в большинстве случаев в этих работах, по мнению Суворова, либо вовсе нет аргументации (что существенно для научного типа деятельности в принципе), либо эта аргументация алогична, противоречива или носит чисто эмоциональный характер (что свойственно, скорее, текстам идеологическим и пропагандистским). Возникает вопрос, можно ли считать такой текст научным, но не до конца (т.е. не соответствующим стандартам научности) или же следует говорить о том, что научен только стиль изложения (книжность, обилие терминов, абстрактной лексики, сложных логико-синтаксических конструкций, ссылок, цитат, отсутствие стилистических вольностей художественно-публицистического типа), а сам текст придется считать продуктом политико-пропагандистской деятельности?

Второй пример. А. П. Репьев в книге «Язык рекламы»³⁷ пишет, что во множестве случаев то, что выдается за рекламу (и функционирует в качестве рекламы), таковым не является и напоминает рекламу только самыми общими внешними формальными признаками. По сути же (т.е. по выполняемой функции) это либо деловая информация, либо грубая агитация (вплоть до вербального насилия над клиентом). Реклама, по его мнению, несомнен-

но, должна убеждать, но на деловой основе. В последнее время, как известно, ведется нечто вроде борьбы против непорядочной и безнравственной рекламы (насколько могут быть нравственными и этичными отношения там, где речь идет о материальной выгоде, не мне судить). Таким образом, можно отдельно исследовать деятельностные функции и функции семиотизации этой деятельности (текст может семиотически выглядеть как реклама, но при этом не быть рекламой).

Неоднократно юмористы и сатирики создавали пародии на философские, научные, деловые (например, канцелярско-административные), религиозные, рекламные или политические тексты. Что позволяет создать такую пародию? Очевидно, возможность выделить типичные формальные стилистические средства, которые, контрастируя с семантикой подчеркнута иной прагматики, создают художественный эффект. В данной работе меня, однако, интересует не стилистика как чистая языковая форма построения текста, но целостная вербализация того или иного типа опытной деятельности. Поэтому речь будет идти о семиотике отдельных сфер опыта, а не о стилях языковой деятельности (это только один из частных моментов такой семиотики).

Специфика семиотики каждого из типов деятельности создается:

- объектом означивания (первичная картина мира, моделирующая предметно-событийный феноменальный мир или вторичная картина мира, моделирующая виртуальный мир);

- расчлененностью или нерасчлененностью объекта (нерасчлененный объект, содержание объекта или форму объекта) и иерархией сторон объекта (доминированием содержания над формой или наоборот);

- прагматикой коммуникативно-семиотического действия (экзистенциальная или осмысливающая семиотизация, деловая, персуазивная, познавательная коммуникация или эстетическая коммуникация).

Параллель «стиль языка – тип опытной деятельности» – это лишь предварительная лингвистическая гипотеза, легшая в основу типологии опыта, изложенной в данной книге. Об этом пойдет речь ниже. Пока же следует сосредоточиться на техническом компоненте методологической концепции – методике функционально-прагматического изучения опыта.

3.6. Методика функционально-прагматического исследования: познание или игра?

К глубочайшим открытиям, которым мы обязаны сократическим диалогам Платона, относится и то, что – в прямом противоречии с общепринятым мнением – вопрос труднее ответа.

Г.-Х. Гадамер

[...] одна и та же реальность, рассматриваемая с разных точек зрения, расщепляется на множество отличных друг от друга реальностей и приходится задаваться вопросом, какая же из этих многочисленных реальностей истинная, подлинная? Любое наше суждение будет произвольным. Наше предпочтение той или другой реальности может основываться только на личном вкусе. Все эти реальности равноценны, каждая из них подлинна с соответствующей точки зрения. Единственное, что мы можем сделать, – это классифицировать точки зрения и выбрать среди них ту, которая покажется нам более достоверной или более близкой. Так мы придем к пониманию, хотя и не сулящему нам абсолютной истины но, по крайней мере, практически удобному, упорядочивающему действительность.

Х. Ортега-и-Гасет

И. Кант в первой же работе т.н. «критического периода» отметил: «Критика нашего разума в конечном счете показывает нам, что чистым и спекулятивным применением разума мы, собственно, ничего не можем познать; не должна ли она поэтому открыть более широкое поприще для гипотез, поскольку (если мы уж не можем ничего утверждать) нам позволительно, по крайней мере, что-то выдумывать и высказывать мнения»³⁸. Говоря о методологических основаниях функционального прагматизма, нельзя оставить в стороне вопрос о характере и способах функционально-прагматического рассуждения. В западной традиции эта сторона философского обеспечения научных теорий обычно именуется методологией или логикой. Однако русская традиция рассматривает методологию значительно шире – как философию науки, устанавливающую мировоззренческие (онтологические), гносеологические (в т.ч. эпистемологические) и собствен-

но методические основания научной деятельности. Последние в русской традиции получили название методик. Однако методика – слишком узкая дисциплина и не затрагивает основ построения научного рассуждения и создания теории, свойственных данному типу методологии.

В традиционной науке (с ее культом сциентизма и универсализма) не было речи о том, что наука, во-первых, не обязательно должна состоять в познании Истины, или что познание может трактоваться в научно-философских исследованиях зачастую совершенно по-разному, а во-вторых, не обязательно должна опираться на логику в ее традиционном понимании. Логичность и точность вкупе с объективизмом стали синонимом научности, а логика (обычно формальная) – методологической базой науки как таковой. Впрочем, последнее не столь очевидно, поскольку в истории науки случались отклонения от логицизма, и тогда место логики начинали занимать психология, физика, биология, математика³⁹ или лингвистика. Но и в этих случаях привычка и традиция заставляли ученых говорить о логике теоретических рассуждений. Таким образом, термин «логика» в науке давно перестал соотноситься с каким-то одним способом построения доказательств и аргументации. Это позволяет мне совершенно условно назвать ту сторону функционально-прагматической методологии, о которой я хотел бы сейчас поговорить, функционально-прагматической логикой.

Но прежде чем говорить о такого типа логике следует ответить на гораздо более важный вопрос: чем же занимается функционалист-прагматист. Понятие «познания» здесь не совсем уместно. Во всяком случае оно требует дополнительных разъяснений. Функциональный прагматизм не является ни метафизикой, ни феноменализмом, поэтому не претендует на открытие каких-либо объективных истин, правд или законов. Здесь нет постулата о логическом или просто рациональном устройстве мира. А следовательно ему чужды диалектическая логика, феноменологическая или феноменалистическая редукция. Не является он также эзотерической доктриной, поэтому не может опираться на интуитивные методики, вроде идеации, вчувствования, созерцания или озарения. Функциональный прагматизм не является и индивидуализмом, поэтому ему столь же чужд волюнтаристический децизионализм и любые формы индивидуально-психологического

анализа. По этой же самой причине я считаю большим недоразумением, когда функционалистов (Канта, Джемса, Тарда, Поттебни, Соссюра, Бодуэна де Куртенэ и др.) упрекают в превратно понимаемом психологизме (т.е. в индивидуализме, субъективизме и даже солипсизме). Прагматизму не чужд психологизм как таковой, но уж если здесь и говорить о психологизме, то следует оговариваться, что речь идет о социальном психологизме.

Но в той же мере правомочно говорить о семиотизме или коммуникативизме этой методологической доктрины. При этом коммуникативизм нельзя путать ни с герменевтизмом, ни с лингвистическим аналитизмом. Герменевтика сводит науку к интерпретации текстов, а аналитическая философия – к анализу форм и способов их построения. Функционально-прагматическая же методология вскрывает частичность, редукционизм указанных концепций и пытается уйти от их узкого понимания научной деятельности только как сугубо языковой деятельности. Предложенная герменевтикой, особенно постмодернистской, альтернатива эпистемологии в виде теории языковых игр, представляется мне весьма поверхностной. Однозначно принимая герменевтическую критику традиционного сциентизма или метафизики, утверждающую, что задача науки и философии состоит вовсе не в том, чтобы познавать (в смысле находить или зеркально отображать), я, тем не менее, не считаю, что их задача состоит лишь в том, чтобы продуцировать тексты о текстах и получать удовольствие от коммуникации самой по себе. Но если функционально-прагматическая наука и философия (т.е. наука и философия, строящиеся на функционально-прагматических методологических основаниях) не познают и не играют в тексты, то чем же они занимаются?

Здесь, как мне кажется, можно обратиться к джемсовской теории прагматической истины как полезного упорядоченного опыта, и еще более ранней версии решения вопроса о функциональной логике как крите (критическом анализе), предложенного И. Кантом. Напомню, что, по мысли Канта, критика такая необходимо должна иметь прагматическое (т.е. практическое) измерение. Опираясь на эти две концепции, можно в пределах научно-философской теории познания выделить два слоя: стратегический (который выше был назван «функционально-прагматической эпистемологией») и тактический (назову его

«функционально-прагматической критикой»). Один касается принципиальной проблемы научного познания как одного из типов опытной деятельности (эпистемология), второй же конкретизирует сущность понимания познания в функциональном прагматизме (критика). Значит ли это, что, оставляя в функциональном прагматизме понятие познания, я тем самым полагаю возможность существования вне познающего субъекта каких-то объективных метафизических смыслов, которые предстоит при помощи теории познания обнаружить, вскрыть и присвоить? Ни в коем случае! Познание в функциональном прагматизме – это лишь процесс полезного упорядочения знаний (сведений, информации), порожденных в ходе особой виртуальной деятельности, которая фактически состоит в критическом анализе рационально-информационного соотношения между субъектом и объектом. Иными словами, по сравнению с другими типами деятельности то, чем занимается ученый-прагматист, это познание, но по сути это просто критический анализ рационально-виртуального пространства его опыта.

Тут опять уместно вспомнить Канта, неоднократно писавшего о том, что познание человеком природы – это лишь придание специфически человеческой формы своему чувственному опыту. Следовательно эпистемология здесь сосредоточивается на проблемах границ и возможностей такого оформления опыта. Иное дело критика. Ее задача обосновать специфику функционально-прагматического типа рассуждений и аргументации, построения доказательств и формирования концепций. В этом вопросе не последнее место занимают те метадисциплины, на которые опирается данная методология, а именно социальная психология и семиотика.

Из первой в функциональную критику заимствуется идея интерсубъективности и интерактивности знания, а также идея принципиальной неразделимости психосоциального единства: психическое рассматривается как субстрат социального, а социальное – как функция психического. Любая информация, любое значение или содержание, любой смысл, которые могут быть рассмотрены в функционально-прагматической концепции, должны рассматриваться как психосоциальные функции: психические по субстрату-локализатору, социальные по

происхождению и предназначению. Что это дает практически для функциональной критики? Прежде всего иерархию аналитического вопрошания:

– чья это мысль или чье это действие (кто так думает, кто так считает, кто это сделал, чьи это слова)?

– что собой представляет субъект мысли или поступка в социально-культурном плане (в какие релевантные связи и отношения он вовлечен с другими субъектами или с миром, какова его картина мира)?

– в каких обстоятельствах и в ходе какой деятельности это было совершено или эта мысль возникла (что повлияло или кто повлиял на возникновение идеи или совершение поступка)?

– какова была интенция (намерение) субъекта?

Перечисленные вопросы, однако, выявили необходимость целого ряда предварительных критических шагов, которые следует совершить еще до выяснения вопроса о том, кто является субъектом мысли или поступка.

Эти вопросы подсказывает функциональной критике другая дисциплина, ставшая аналитической и методической базой для функционально-прагматической методологии, – семиотика. Главным и первым таким вопросом является вопрос «что?». Первое, что обязан выяснить функционалист-прагматист, является эссенциальная сущность рассматриваемого им объекта. Естественно, речь идет не о выяснении его объективной сущности, поскольку таковая либо не существует, либо является непознаваемой. Я говорю о выяснении места исследуемого понятия в системе знаний (в картине мира). Выяснение это должно принять форму локализации на пространственно-временной шкале (выяснение синтагматики объекта) и квалификации объекта по категориальным признакам (выяснение парадигматики объекта). В первом случае локализуем сферу функционирования объекта, во втором – его место в понятийной иерархии. Понятно, что в обоих случаях исследователь обязан стремиться к учету оптимального количества данных, необходимых для успешной локализации объекта (т.е. здесь также должен быть применен принцип релевантности информации).

Интересно, что точные и естественные науки обычно совершенно игнорируют эту двойственную локализацию объекта: парадигматическую – в пределах класса и синтагматическую – в пределах

поля (ситуации). Понятно объяснение естествоведа, что естественные объекты всегда локализованы в среде, в ситуативном континууме, а их классификацию осуществляет уже естествовед. Однако естествоведы нередко забывают, что понятие среды, окружения (или, как сказал бы современный герменевт, понятие контекста) само по себе далеко не естественно. Это такое же порождение человеческого сознания, как и понятие класса, типа, рода или вида. В то же время логики и математики делают вид, что их объекты состоят только в классах множеств, организованных по принципу включенности / исключенности, тождества / отличия, конъюнкции / дизъюнкции, а в математике также равенства / неравенства. И логики, и математики совершенно игнорируют отношения смежности (синтагматики). Выделение (приписывание) свойств они предпочитают объяснять в категориях вхождения в классы сходных объектов. Несколько иначе обстоит дело с гуманитарными науками, где, благодаря сосюрсовскому размежеванию языка и речи, появились концепции пребывания объекта в системе и концепции функционирования объекта в контексте. Интересно в этом смысле разведение Борисом Успенским двух восприятий времени: космологического (циклического, восходящего к первоначальному эталону, повторяющемуся на последующих этапах) и исторического (линейного, в котором события связываются причинно-следственными отношениями в единую цепочку): «Человек как коллективная и индивидуальная личность может жить одновременно в проекции двух типов сознания, когда одни и те же события объясняются как причинно-следственными закономерностями, так и повторением уже бывшего (предшествующего состояния); таким образом, одни и те же события оказываются связанными с предшествующими событиями двояко – линейно и циклически»⁴⁰. Совершенно очевидно, что циклическое восприятие времени – это не что иное, как парадигматическая классификация событий по сходству, а линейное – синтагматическое, полевое, контекстуальное расположение смежных событий. Квалификация объекта (в данном случае исторического события) должна быть произведена по обоим параметрам.

Ответ на вопрос «что?» сопряжен с гипотетическими ответами, которые происходят из оснований семиотики: объект либо обладает энергетической сущностью, и тогда является предметом природы, либо является смыслом (информацией). В первом

случае он попадает под «юрисдикцию» естествознания, во втором – должен стать объектом гуманитарного исследования. Это аналитическое движение производно от семиотического определение статуса знака (натурального или коммуникативного, первичного или вторичного). В случае, если объект окажется информационной функцией, семиотика подсказывает следующие критические шаги. Следует выяснить, о чем информирует данный смысл и как это делается (в семиотике эта процедура сопряжена с выяснением плана содержания и плана выражения знака).

3.7. Понятие сферической типологизации

[...] теории представляют собой не ответы на загадки, ответы, на которых мы можем успокоиться, теории становятся орудиями.

В. Джемс

Никакую проблему невозможно решить на том же уровне, на каком она возникла.

А. Эйнштейн

Здесь следует сделать небольшое отступление и сформулировать то, что ранее имплицитно содержалось в моих типологических построениях, т.е. принцип сферической (глобальной) типологии. Термин «глобальный» здесь должен ассоциироваться не с глобализмом или всеобъемлемостью, а всего лишь с его внутренней формой, т.е. с идеей шарообразности. Суть этого методического приема состоит в том, чтобы представить типологизируемое пространство как максимально плюралистическое и многомерное. При трехмерном восприятии пространства идеальной фигурой для такой типологии является именно шар. Идея сферической типологии предполагает:

а) возможность установления бесконечного множества типологических шкал таким образом, чтобы продемонстрировать все многообразие связей данной единицы со всеми остальными единицами типологизируемого пространства,

б) избежание необходимости строгого разграничения типов единиц и жесткой их классификации и, как следствие,

в) представление типологии как плавного перехода одного типа в другой по различным критериям и направлениям типологизации.

Вместе с тем не стоит путать сферическую типологию ни с хаологией или методологической анархией с их принципом механической пролиферации и плюрализации, ни с объективным холизмом, полагающим в основу принцип всеединства и цельности мира. Прагматическая типология ни в коем случае не претендует на описание объекта непредвзятым наблюдателем. Функциональный прагматизм ничего не говорит об объективном мире: ни того, что он глобально системен и в нем все со всем связано, ни того, что он хаотичен и в нем нет никаких стабильных множеств и систем. Напротив,

это трансцендентальная концепция объяснения понимания объекта исследователем. Задача исследователя – создать концепцию, которая была бы оптимальным средством связывания частей опыта, их уяснения и объяснения. Мне кажется, что сферическая типология может стать таким удобным познавательным средством, поскольку не ограничивает никаких возможностей, тем более что исследователь вправе сам избирать точки шкалирования типологизируемого пространства. Перед ним стоит только одно ограничение: предлагаемые им точки глобализации и векторы шкалирования не должны противоречить основным принципам его концепции и должны быть подчинены определенной заранее заданной логике.

Очень интересна в этом смысле следующая цитата из Канта, которую, я полагаю, можно вполне считать концептуальным обоснованием сферической типологии: «Всякое понятие можно рассматривать как точку, которая, как точка зрения наблюдателя, имеет свой горизонт, т.е. определенное множество вещей, которые можно представить и как бы обозреть из этой точки. Необходимо, чтобы внутри этого горизонта можно было указать бесчисленное множество точек, из которых каждая в свою очередь имеет свой более узкий кругозор; иными словами, всякий вид содержит в себе подвиды согласно принципу спецификации, и логический горизонт состоит лишь из меньших горизонтов (подвидов), а не точек, не имеющих никакого объема (не из индивидуумов). Но для различных горизонтов, т.е. родов, определяемых столькими же понятиями, можно мыслить себе общий горизонт, из которого, как из средоточия, все они обозримы, и этот горизонт есть более высокий род, а высший род в конце концов есть всеобщий и истинный горизонт, определяемый с точки зрения высшего понятия и охватывающий собой все многообразие как роды, виды и подвиды»⁴¹. Мне кажется вполне уместным сравнить эту мысль Канта с изречением Паскаля о том, что мир – это сфера, центр которой повсюду, а окружности нет нигде.

Это наиболее принципиальный момент для разграничения прагматической типологизации и постмодернистской языковой игры без правил.

Как представляется совокупность объектов сферической типологизации? Обычно в таких случаях говорят о предметном

поле, в нашем же случае можно смело использовать определение объектная или предметная сфера в прямом смысле слова сфера. При этом каждый элемент такой сферы может быть представлен как функция или как точка функционального напряжения, точка пересечения множества разнотипных и разнонаправленных функций (связей, отношений и зависимостей). Такой методический прием позволяет, с одной стороны, объяснить специфичность и оригинальность каждого типологизируемого объекта, с другой же – указать с большой долей вероятности на его место в объектной сфере критики, но не абсолютное, а место относительно других сходных и смежных объектов-функций. Так, типологизируя взгляды философов и ученых, эстетические вкусы, политические и идеологические доктрины, религиозные верования, приемы и методы практической и экономической деятельности или просто жизненные и мировоззренческие позиции, важно лишь выделить условный нулевой пункт абсолютной нейтральности относительно всяческих оппозиций и спецификаций (понятно, что это лишь гипотетическая точка, поскольку вы не найдете ни одного человека, который был бы, например, художником или любителем живописи, и при этом не имел никаких вкусовых пристрастий или предпочтений). Затем следует определиться с самыми принципиальными противоречиями в рассматриваемой деятельности. Если это наука, то, понятно, таковыми будут понимание объекта, его познаваемости и метода его исследования. Сферический характер типологии позволяет учитывать самые разнообразные и самые тонкие нюансы расхождений во взглядах.

Важным приемом прагматической типологизации является т.н. «челночный» принцип критического анализа, т.е. переход от наиболее общих критериев типологизации к самым конкретным фактам и обратно с постепенным сужением диапазона путем конкретизации критериев типологического анализа и одновременного обобщения фактов. Он позволяет выбрать оптимальный способ разложения типологизируемых объектов в пространстве объектной сферы. Напомню, что наша задача не создать полную и исчерпывающую картину исследуемого объекта, а дать наиболее действенную, полезную для целей исследования систему знания о нем. При этом совершенно устраняется проблема эволюции взглядов, вкусов или мнений. Объектом типологиза-

ции может являться и конкретный, выраженный в какой-либо наблюдаемой форме отдельный взгляд отдельного лица, и совокупность наиболее общих и стабильных взглядов этого лица, и совокупность принципиально сходных взглядов группы лиц. Таким образом, не только взгляды, характерные для целых течений, направлений, школ, но даже разные взгляды, мнения, вкусы одного и того же индивида, выраженные им в различных формах и в разное время, могут быть учтены в сферической типологии именно как различные типологизируемые объекты.

Именно этот метод типологизации был использован в данной работе для типологизации опыта и критического анализа семиотической деятельности.

Одним из наиболее интересных моментов сферической типологизации является то, что не только весь опыт понимается здесь как шар с условным центром нейтрализации всех противоположностей, но и каждая часть опыта может (и должна) рассматриваться именно как сферическая система с переходными зонами, пограничными со всеми остальными частями. Именно поэтому предложенный методический прием можно еще назвать *полисферической типологизацией*. Эту форму легче вообразить, чем представить геометрически. Если бы попытаться это сделать, следовало бы изобразить шар, состоящий из секторов, каждый из которых в свою очередь является шаром, состоящим из секторов-шаров. И так до бесконечности. Тем не менее такой способ представления опыта позволяет объяснить, во-первых, что все типы деятельности функционально между собой связаны и взаимно друг в друга переходят, а во-вторых, что каждый из них может быть подвергнут типологизации на тех же основаниях, на каких был типологизован весь опыт как целое.

3.8. Лингвосемиотическая метафора как методический прием

Главной формой отражения типичных схем опыта является язык.

Б. В. Марков

[...] языкознание должно быть разделом, в сущности самым важным, общей науки о культуре.

Б. Малиновский

Прагматическая квалификация (т.е. установление места объекта в той или иной сфере опыта) является первым важным методическим шагом функционально-прагматического исследования. Следующий его шаг – выяснение функционального характера объекта, т.е. выяснение, является ли он информацией субстанционального плана (и если да, то какой: потенциальной или актуальной), или же он вообще представляет собой процесс (и если да, то какого типа). Основа такого рассуждения содержится в сосюрговско-щербовской формуле выделения в пределах языковой деятельности (*langage*) языка (*langue*), речевой деятельности (*parole*) и речи-результата (*text*). Эта логическая формула может стать универсальной схемой рассмотрения любого социокультурного и социально-психологического явления. Например, в эстетике творчество (а равно и сотворчество реципиента) можно рассматривать как систему систем, включающую в себя талант / вкус (вместе с эстетическими знаниями, умениями и навыками), совокупность творческих (и рецептивных) актов и сами произведения. Науку можно представить как триадическую систему систем, состоящую из знаний (включающих теории и концепции), познавательной деятельности и научных текстов (семиотически фиксирующих результаты исследований). Сферу же общественной жизни можно понимать как единство системы этико-идеологических взглядов, общественного поведения и продуктов общественно-политической жизни (общественных событий). Семиотический способ критического рассуждения на следующем этапе позволяет нам конкретизировать вопрос о сущности объекта (кем/чем является объект? что он делает? или что с ним происходит? какой он? каковы обстоятельства событий, в которые он вовлечен: где? когда? откуда взялся? зачем? почему? благодаря или вопреки чему / кому? и под.). Не сложно

заметить, что логика лингвосемиотической критики опирается на синтаксический анализ предложения, которое принимается в качестве информационного аналога опытной ситуации.

Кроме перечисленных базовых вопросов функционально-прагматическая критика постоянно черпает из семиотики и социальной психологии образцы более частных вопросов на более конкретных и частных этапах анализа. К таким вопросам, заимствованным функционально-прагматической критикой из семиотики, относятся вопросы дистрибуции синхронии и диахронии, статики и динамики. Первая дистрибуция касается разграничения круга проблем, касающихся функционирования объекта критики и его происхождения, а вторая – проблем, касающихся эссенциальной сути объекта, а также способов и форм его экзистенции.

Здесь необходимо отметить еще одну важную черту представляемой здесь методологии. Она касается методического приема, рабочей гипотезы, которую я положил в основание всей теории опыта. Условно ее можно было бы назвать лингвосемиотической метафорой. Суть ее состоит в том, что положения функционально-прагматической теории языковой деятельности метафорически (может быть даже гиперонимически) переносятся на любую деятельность человека, а затем – на опыт в целом. Гиперонимической эту метафору я называю потому, что перенос осуществляется с видового понятия (языковая деятельность) на родовое (опыт). Особенность этого методического шага состоит в его глобальном характере. Перенос касается не только пары «языковая (знаковая) деятельность – опыт», но и всего комплекса семиотически и опытных функций: «язык – картина мира», «речь – опытные действия», «сигнальные речевые акты – интерактивные социальные действия», «внутренняя речь – психологические акты», «текст – факт», «знак – информация», «языковая модель – алгоритм деятельности», а также целого ряда свойств и характеристик, приписываемых лингвистическим объектам, которые переносятся на их «аналоги» в мире человеческого опыта. Лучше всего представить эти положения в сопоставительной таблице, которая приведена на следующих страницах.

<i>Лингвосемиотические положения</i>	<i>Аналогии в критике опыта</i>
Языковая деятельность обладает психосоциальным характером	Опыт психосоциален (антропологичен) по своей онтологической сути
Семиотические явления представляют собой функцию как отношение смысла к сигнальным предметам	Опытные явления представляют собой функцию как отношение сенсорных данных к трансцендентальным категориям
Языковая деятельность выполняет функцию регулятора социального взаимодействия	Опыт выполняет функцию регулятора жизнедеятельности человека
Речевая деятельность выполняет две взаимно дополняющие и обратно пропорциональные функции: коммуникативную (общения) и экспрессивную (сообщения, выражения интенции)	Опытные действия выполняют две взаимно дополняющие и обратно пропорциональные функции: приспособительную (внешнюю) и систематизирующую (внутреннюю)
В языковой деятельности выделяем три типа структурных функций: потенциальную (язык, языковую систему), процессуальную (речевые акты, речевую деятельность) и результативную (речевой поток, текст)	В опыте выделяем три типа структурных функций: потенциальную (картину мира), процессуальную (опытные акты, деятельность, здесь-и-сейчас-бытие) и результативную (факты, ситуации, события)
Язык как знаковая система имеет две функциональные ипостаси: идиолект (язык как средство индивидуализации) и социолект (язык как средство единения той или иной социальной группы)	Опыт имеет одновременно две ипостаси: единичную (индивидуально-психологическую, личностную, т.е. интимную) и обобщенную (социально-психологическую, групповую, этническую, культурно-цивилизационную, общечеловеческую, т.е. публичную)
Социолект – функциональная форма идиолекта	Общественные и культурно-исторические явления – формы личностного опыта
Генетически язык имеет две стороны: естественную (узус) и искусственную (норма). В свою очередь норма может иметь форму усредненного общепринятого стандарта и кодифицированного литературного языка	В опыте можно выделить две стороны: естественную (арефлексивную) и искусственную (культурно-цивилизационную). В этой последней, в свою очередь, можно выделить неформальную и официальную стороны

<p>В языке выделяем две подсистемы: информационную базу (систему знаков, воспроизводимых информационных единиц) и внутреннюю форму (систему моделей речевой деятельности)</p>	<p>В картине мира различаем прошлый опыт (воспоминания, воспроизводимые знания) и будущий опыт (планы, сценарии поведения, алгоритмы деятельности)</p>
<p>Речевая деятельность состоит одновременно в речепроизводстве (словоупотреблении, формообразовании, создании синтагм, предложений, текстов) и пополнении языка (словопроизводстве, фразопроизводстве, образовании новых моделей)</p>	<p>Опытная деятельность состоит одновременно в креации (инновации, создании новых энергоматериальных и информационных артефактов) и традиции (гомеостатическом развитии и укреплении наличного мира и уже существующей картины мира)</p>
<p>Речевая деятельность состоит одновременно из актов внутренней речи (кодирования и декодирования) и актов внешней речи (сигнализации)</p>	<p>Опытная деятельность имеет две стороны: внутреннюю (воспоминание, планирование, мышление, переживание, волеизъявление, аффектирование, ощущение) и внешнюю (предметная деятельность, социальная интеракция)</p>
<p>В языковой деятельности все элементы связаны двумя типами отношений: парадигматически (по сходству, в классы и категории) и синтагматически (по смежности, в поля и ряды)</p>	<p>Все части опыта связаны друг с другом двумя типами связи: по сходству (качественные системные структуры, информационные классы и типы) и смежности (количественные линейные структуры, опытные пространства и акты)</p>
<p>Использование знака может быть либо неспецифицированное (обычная коммуникация, слово), терминологическое (рациональное, смысловое) и образное (эмоциональное, формальное)</p>	<p>Опытная деятельность может быть арефлексивной (обыденная деятельность), рациональной (деловая, познавательная деятельность) либо эмоциональной (этическая, эстетическая деятельность)</p>
<p>События (действия) в тексте могут быть представлены в трех наклонениях: изъявительном (представление действия или события как реального), повелительном (представление действия как желательного или необходимого) и условном (представление действия как возможного)</p>	<p>Явления опыта могут быть представлены в трех модусах: асерторическом (представление явления как действительного, реальный опыт), аподиктическом (представление явления как необходимого, наука) и проблематическом (представление явления как возможного, искусство)</p>

<p>В языковой деятельности выделяем пять базовых функциональных стилей: разговорный, официально-деловой, научный, публицистический и художественный</p>	<p>В опыте можно выделить шесть базовых социальных типов деятельности и шесть сфер: обыденную, социально-этическую, деловую, научную, эстетическую и философскую⁴²</p>
<p>Основой систематизации в функциональной лингвистике является многомерная типология (равномерное распределение объектов на взаимосвязанных шкалах) в сочетании с классификацией (распределением объектов по иерархически организованным классам). Классификация предполагает четкое разграничение инвариантных единиц. Языковой инвариант является сложной функцией, пучком релевантных и дистинктивных признаков. Шкалирование предполагает наличие переходных явлений</p>	<p>Опыт может быть типологизирован и классифицирован по множеству критериев. Классификация осуществляется по принципу выделения релевантных (прагматических) и дистинктивных (функциональных) категориальных признаков опытной информации. Типологизация опыта предполагает наличие ядерных сфер опыта и типов деятельности наряду с переходными и смешанными</p>

Еще одной (хотя и более частной) метадисциплиной по отношению к функциональной критике опыта, наряду с социальной психологией и семиотикой, может стать ономаσιология (теория номинации), в частности концепция ономаσιологических категорий (впервые предложенная Милошем Докулилом) и концепция актуального членения предложения Вилема Матезиуса. Любое гуманитарное явление системно (парадигматически) может быть рассмотрено в категориях с у б с т а н ц и и (предметности), п р о ц е с с а (процессуального признака субстанции), а т р и б у т а (непроцессуального признака субстанции) и о б с т о я т е л ь с т в а (признака процесса или другого признака), а актуально (синтагматически) – в категориях с о б ы т и я и его составляющих: п р о ц е с с а (с о с т о я н и я), с у б ь е к т а, о б ь е к т а, с в о й с т в а и о б с т о я т е л ь с т в а. Структуры потенциального и актуального бытия при этом не изоморфны, в центре первого лежит понятие субстанции, в центре второго – синкретическое понятие события. В то же время каждый элемент опытной деятельности по аналогии с речевыми знаками может быть рассмотрен в функциональной перспективе как рема-тематическое соположение старой (базовой) и новой (характеризующей, модифицирующей) информации.

Именно ономазиология с ее последовательным разведением потенциального бытия (системы) и актуального здесь-и-сейчас бытия (события), т.е. языка и речи, а также процессов номинации и предикации, генерализации и референции может дать полезный инструментарий функционально-прагматической критике опыта. В этом нет ничего удивительного, поскольку человеческий язык прямо или косвенно проявляет способ мирозидения и миропонимания, а также в свою очередь, влияет на них. Изучение психосемантики языка и речемышления может быть весьма полезно для создания метаязыка функциональной логики и оснований функционально-прагматической критики. Языки (в частности, языки европейские, на которых говорят народы, созидающие современную техническую цивилизацию) имплицитно содержат в своей структуре следы того же способа мышления и поведения, который проявляется в этой цивилизации. Поэтому не следует удивляться тому, что в грамматической категории глагольного наклонения можно увидеть ту же пространственную перспективу деятельности, что и в во всем опыте, а именно деление на реальный и виртуальный (желаемый или требуемый) мир, в грамматической категории глагольного времени – все то же прошлое (традицию), настоящее (современность) и будущее (планирование и прогнозирование), а в грамматической категории залога – активное и пассивное отношение к происходящим событиям действительности. И в действительности совершенно неважно, проникли ли эти категории в язык из мышления и невербальной деятельности или же это язык навязал современному человеческому опыту именно такие категории структурирования мышления и предметной деятельности. Важно то, что, опираясь на лингвистические сведения о языке и применяя лингвосомиотическую метафору, можно попытаться прагматически типологизировать человеческий опыт.

Может сложиться впечатление, что предложенная здесь в качестве методического приема семиотическая метафора является еще одной из форм вербализма. Как отмечает русский антрополог Б. Марков, «если аналитическая философия соотносит язык с формами жизни и инструментальными практиками, то герменевтика, опираясь на употребление языка в искусстве, связывает его с символическими кодами, имеющими довольно жесткую структуру. При этом тяготеющие к психоанализу исследо-

ватели склонны связывать язык с символами бессознательного, а представители трансценденталистской традиции – с бытием»⁴³. Предлагаемый мною методический шаг не имеет ничего общего ни с цивилизационным панвербализмом лингвистической (аналитической) философии, сводящим весь рациональный человеческий опыт к совокупности истинных или ложных предложений, ни с культурным панвербализмом герменевтики и постмодернизма, «снимающим» грань между текстом (дискурсом) и миром культуры (а иногда и миром в целом).

Язык в предлагаемой здесь концепции ни в коей мере и ни в какой форме не является фактором онтологизации опыта. «Слово, будучи средством развития мысли, изменения образа в понятие, само не составляет ее содержания»⁴⁴. И с этой мыслью Потебня совершенно солидарен. Не человеческий опыт является частью языка, а язык – существенной, но лишь частью человеческого опыта. Не опыт является языковым по своей онтологической сути, а язык обладает опытным характером. Изоморфизм языковой деятельности и опыта, легший в основу лингвосемиотической метафоры, это не более чем прагматическая рабочая гипотеза, доказать или опровергнуть которую можно лишь после проведения сферической типологизации опыта и деятельности, чему и будет посвящена второй том этой книги. Пока же следует обсудить основания, на которых может быть проведена такая типологизация.

3.9. Основания типологизации: три измерения опыта

Образ действия рассудка, когда он представляет себе объем разделенного понятия, совершенно такой же, когда он мыслит вещь как делимую на части; подобно тому как в первом случае члены деления исключают друг друга и тем не менее соединены в одном объеме, точно так же во втором случае рассудок представляет себе части делимой вещи как обладающие существованием (как субстанции) независимо от всех остальных частей и в то же время как связанные в одно целое.

И. Кант

Приступая к типологизации опытной деятельности, нельзя обойти вниманием весьма интересную аналогичную попытку, предпринятую Эдуардом Шпрангером, выделившим в свое время шесть базовых типов личности в зависимости от ведущего типа их культурной деятельности: эстетический человек, теоретический человек, экономический человек, религиозный человек, общественный человек и властный человек. Из предварительных положений, выдвинутых в предшествующих разделах, можно без труда вывести, что первые три шпрангеровских типа полностью покрываются тремя из шести базовых сфер опыта, к которым я свожу все поле жизнедеятельности человека: искусством, наукой и деловым опытом. В оценке и характеристиках этих типов я вполне солидарен с немецким философом. Сложнее с остальными. Так, в двух последних случаях у Шпрангера представлены не столько различные типы личности по характеру деятельности, сколько два различных типа отношения личности к выполняемой деятельности (социоцентрический и эгоцентрический), действующих в одной и той же сфере – общественно-этической или общественно-политической. Я полагаю, что такого типа установка может присутствовать в каждом из типов деятельности. В познавательной сфере это может проявляться в повышенном интересе к наблюдению за внешним объектом или к теоретическому самопроявлению, а также к удовлетворению исключительно собственного познавательного интереса или же в стремлении к познанию правды (что уже имеет социальное измерение). В деловой сфере это сопряжено с тяготением к коллективному тру-

ду (сотрудничеству) или к труду индивидуальному, а также с установкой на прибыль (личный фактор) или же на качество выполненного труда (фактор социальный). В искусстве данное различие может проявляться в ориентации на вкусы публики (на традицию, моду) или на собственный вкус (эксцентричность), на удовлетворение собственных эстетических потребностей или же на развитие искусства как общественного института.

Что до термина «религиозный человек», то здесь речь следует вести не о приверженности к обрядовости или к ритуально-нормативному поведению (это свойственно всякому культурно-общественному поведению), а о нацеленности на осмысление своего опыта, поиск высших ценностей, стремление к духовности. В этом смысле религиозность может и должна рассматриваться только как частное проявление более широкого типа деятельности – философского. На месте Шпрангера я выделил бы более общий тип личности – философского человека. Кроме того, Шпрангер не выделяет как отдельный тип человека обыденного, очевидно полагая, что такой тип в силу своей ориентации на первичные экзистенциальные потребности выходит за пределы собственно культурного опыта. Как в философской, так и в бытовой сфере также может проявляться упомянутая выше оппозиция между личной и социальной установкой деятельности. В философии она принимает форму противостояния солипсизма и соборности, атомизма и холизма, эгоцентризма и социоцентризма, а в быту – противостояния индивидуализма и коллективизма, эгоизма и альтруизма.

В любом случае предлагаемая мной типология принципиально отличается от шпрангеровской тем, что не противопоставляет указанные типы личностей, а рассматривает их как комплементарные функции в пределах целостного человеческого опыта. Каждый из нас иногда бывает экономическим человеком, иногда – теоретическим, иногда – философским, иногда – общественно-политическим, иногда – эстетическим, и практически всегда остается бытовым (обыденным) человеком. Все зависит от сферы приложения нашей деятельности и от целей, которые мы ставим перед собой в том или ином типе нашего многообразного опыта. Понятно, что у каждого из нас есть свои приоритеты и отчасти прав был Эдуард Шпрангер, когда писал: «Скажи мне, что ты переживаешь как высшую ценность твоей жизни, и я скажу тебе, кто ты»⁴⁵.

Исходя из принципа сферической типологии, можно (несколько предвосхищая предлагаемый анализ) предположить, что мы не обнаружим жестких и однозначных границ между отдельными типами деятельности человека. Каждый тип будет обладать большим или меньшим объемом релевантности. Сферу распространения релевантности той или иной разновидности опытной деятельности можно назвать ее «типологическим диапазоном». Пересекаясь, они образуют синкретические зоны, в которых уже сложно говорить о каком-то однозначном типе деятельности.

Значит ли это, что функциональный прагматизм «снимает» границы между отдельными типами деятельности? Как раз наоборот. Методологическая работа, которую я намереваюсь осуществить, должна состоять именно в том, чтобы определить, выражаясь языком праксеолога Л. фон Мизеса, т.н. «идеальные типы», своеобразные точки притяжения на типологической шкале и векторы стремления к ним опытной деятельности. Описание и, что гораздо важнее, объяснение конкретных фактов станет возможным лишь после того, как будут созданы для этого «условия единства познавательного опыта», т.е. будет создан методологический аппарат объяснения. В противном случае будут невозможны не только эти процедуры, но и самое видение объекта критики – опытной деятельности.

Необходимым требованием к сферической типологии является предложение как минимум трех взаимно пересекающихся типологических шкал. В качестве таковых здесь предлагаются объектная шкала «реальность – виртуальность», объектно-субъектная шкала «рациональность – эмоциональность» и чисто субъектная шкала «индивидуальность – социальность» опыта.

Первый критерий можно также назвать онтологическим или эссенциальным, поскольку на этой шкале мы размещаем объект типологизации по его сущности (т.е. по его месту в онтологической системе координат нашей картины мира, по тому, что есть этот объект в наших представлениях о мире, к какому классу мы его относим). Вторая шкала может быть определена как прагматическая или телеологическая (типологизируемые объекты здесь локализируются в зависимости от целей и характера их функционирования). Наконец, третий критерий определяется как генетический или каузальный, поскольку место объекта на данной шкале зависит от его проис-

хождения и факторов, влияющих на его изменение и развитие. Таким образом каждый объект локализуется в сферической системе типологизации в зависимости от того, чем он является (какова его сущность), чему и как служит, а также откуда происходит и от чего зависит.

Шкала реальности / виртуальности опыта

Для выяснения первой базовой типологической шкалы (назовем ее *в е р т и к а л ь ю о п ы т а*⁴⁶) весьма продуктивной оказывается метафора, опирающаяся на положение из функциональной лингвистики, а именно положение о противопоставленности практической (утилитарной) и теоретической (духовной) сторон речевой деятельности: «В функции речевой деятельности как средства общения⁴⁷ следует различать два центра тяготения: один, при котором язык является «ситуативным языком» (практический язык), т.е. использует дополнительный внелингвистический контекст, и другой, при котором язык стремится образовать наиболее замкнутое целое с тенденцией стать точным и полным, используя слова-термины и фразы-суждения (теоретический язык, или язык формулировок)»⁴⁸. Различие между целями научного познания и практики делового опыта очень точно выражено И. Кантом в следующем замечании: «[...] ничто так не вредит расширению наших знаний, как нескромное желание знать приносимую ими пользу еще до исследования и даже до того, как можно себе составить хоть какое-нибудь понятие об этой пользе, если бы даже она стояла у нас перед глазами»⁴⁹.

Противопоставление практики и теории в пределах рационального опыта может и должно рассматриваться как модель оппозиции. Аналогичные отношения образуются между общественно-этическим опытом и искусством, а также между практикой обыденности и философскими рассуждениями. Все сферы опыта по этому принципу можно условно разделить на реальные и виртуальные. К реальным я предлагаю относить витальную сферу (быт), общественную жизнь (этико-политическую, публичную, т.е. сферу досуга) и деловую жизнь (экономику, администрирование, образование). К виртуальным сферам можно отнести науку, искусство и философию. Деление опыта на реальный и виртуальный – не онтологический постулат и не

гносеологическая претензия, а лишь функционально-прагматический типологический прием, имеющий своей целью установление шкалы оценки всех видов деятельности в зависимости от их близости-удаленности от экзистенциальных (прежде всего физиологических) потребностей, чувственности и предметных манипуляций. В области повседневной жизни «удельный вес» этих факторов опыта гораздо выше, чем в науке, искусстве или философии. Вместе с тем в экономической и общественной жизни он выше, чем в сфере виртуальной, но ниже, чем в быту. Это совершенно не значит, что научная, эстетическая или философская деятельность могут обойтись без предметных манипуляций, чувственности и совершенно свободны от экзистенциальных потребностей человека. Просто не эти факторы составляют функциональную сущность данных сфер опыта. Степень релевантности их возрастает по мере удаления от философских размышлений и приближения к повседневному физиологическому поведению в быту. Точно так же нельзя сказать, чтобы в сферах т.н. «реального опыта» человек мог бы обойтись без теоретических рассуждений, поисков смысла и ценностей или без эстетических переживаний. Вопрос лишь в степени релевантности этих действий для производственной, культурно-политической или обыденной жизни. Ни бытовую сцену обеда, ни философские рассуждения нельзя себе вообразить в изоляции их психофизиологической или психомыслительной сторон. Человек, а равно и весь его опыт, представляет собой теснейшее переплетение телесного и духовного, созерцательного и рассудочно-разумного, энергоматериального и информационного.

Вертикаль опыта – это базисная ось, поскольку содержит в себе критерий собственно онтологического плана. Основания данного критерия типологизации человеческого опыта были заложены Кантом и развиты прагматистами. Исходными понятиями данной типологической шкалы являются пространственно-временной континуум (довлеющий над сферой телесного) и понятийная картина мира (организующая сферу рассудочно-трансцендентного). Как в теории деятельности можно интерпретировать кантовское признание пространства и времени базой чувственного мировосприятия, а отношения, субстанции и процесса – базой миропонимания⁵⁰? Прежде всего таким образом, что мир нашего чувственного

опыта мы трактуем как пространственно-временной континуум и поле нашей опытной деятельности, а мир нашего понятийного опыта – как систему инвариантных (субстантивных) и варьирующихся (процессуальных) структур (отношений) и одновременно орудие упорядочения опыта. Взаимное проникновение этих идей порождает, во-первых, концепцию дуализма реального и виртуального опыта (каждый из которых имеет свое пространственно-временное измерение), а во вторых – концепцию функциональных форм, бытующих в каждом из типов опыта (действующих объектов, процессов и отношений между ними).

Первая концепция позволяет развести по двум разным типам опыта понятия причины и цели. Причина – движущая сила функционирования первого типа опыта (т.н. реального или феноменального), а цель – движущая сила функционирования второго (т.е. опыта виртуального, ноуменального). Мир реального опыта является миром физических и биологических объектов. Его еще можно было бы назвать миром энергетической или энергоматериальной действительности. Мир же виртуального опыта – это мир психосоциальной, рационально-эмоциональной и духовной действительности. Его еще можно определить терминами «интеллигибельный мир» (И. Кант) или «мир информационной действительности». С точки зрения человеческого опыта немислимо отделение этих двух миров. Человек живет одновременно в двух мирах, в двух реальностях. Существование, лишенное психосоциального, духовного или информационного измерения, может в лучшем случае считаться животным существованием или вегетацией, но не человеческой жизнью. Без энергетического же субстрата мы не мыслим существование человека как живого существа. Кант очень четко определял временные пределы опыта, ограничив их временем энергетического существования человека: «Но субъективное условие всякого нашего возможного опыта есть жизнь; следовательно, можно заключить о постоянстве души лишь в жизни, так как смерть человека есть конец всякого опыта, а потому и конец души как предмета опыта, если только не будет доказано противное [...]»⁵¹.

Тем не менее это совершенно не значит, что функционально и прагматически трансцендентальный (информационный) и чувственный (энергетический) опыт слиты в человеческой жизни в

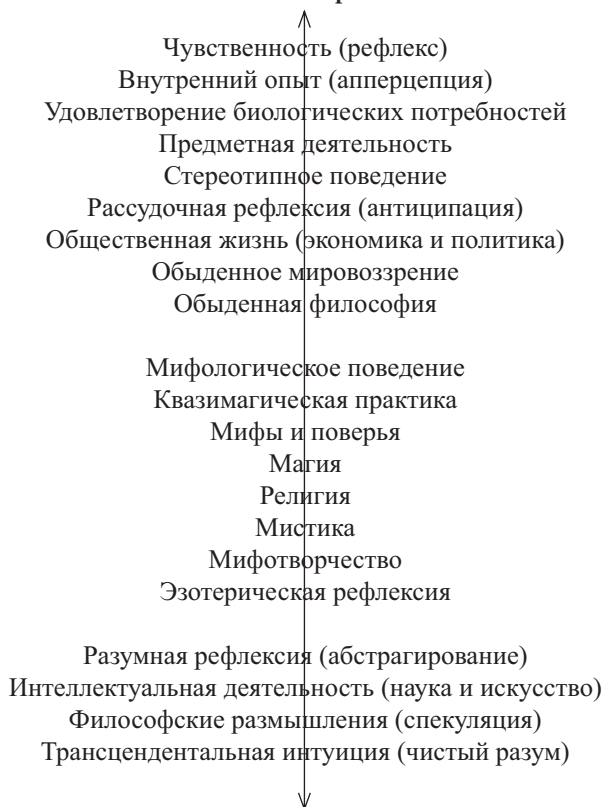
единое и однородное целое. В любом случае мы вправе развести базовую деятельность по шкале чувственность – практическая рассудочная деятельность – рефлексивная рассудочная деятельность – разумная рефлексия. В результате приходим к шкале ценностей, на концах которой оказываются экзистенция (жизнь как существование в мире) и осмысление мира и жизни (или поиски этого смысла).

Вторая концепция (функциональных форм составляющих опыта) позволяет видеть все объекты как реального, так и виртуального миров либо в форме процессов, либо в форме субстанций, либо в форме их отношений. Отсюда возможность выделять наряду с т.н. реальными предметами предметы виртуальные, а наряду с процессами и отношениями, которые в силу чувственного опыта считаются реальными, также такие, которые, встречаясь исключительно в опыте виртуальном, считаются виртуальными процессами и отношениями. Этот принцип позволяет представить реальный мир в виде функционирующих в нем объектов, пребывающих в различных отношениях друг с другом, а мир виртуальный одновременно субстанционально – в виде потенциальных систем (памяти, языков, традиций, знаний, теорий) или результативных продуктов (произведений, текстов, мыслей) и процессуально – в виде когнитивных процедур (мышления, понимания, интерпретации, интуитивного схватывания, речи и под.). Именно вторая концепция позволяет осознать мир как поле опыта или пространственно-временное и информационное целое, в котором живет человек.

Формальная концепция опыта позволяет категоризировать опыт одновременно по двум параметрам – субстанциально-пространственному (опыт делится на сферы реализации деятельности) и процессуально-временному (деятельность делится на разные виды, каждый из которых имеет свой характер, свои цели и средства). С точки зрения пространственного критерия вертикаль опыта противопоставляет чувственность и разум, а с позиций временного фактора данная типологическая шкала может быть представлена как оппозиция «ситуативное (актуальное) vs. системное (инвариантное)», поскольку ситуативное – конкретно, а системное – виртуально и абстрактно.

Вертикаль опыта – это типологическая шкала, разводящая собственно реальное и собственно виртуальное в нашем опыте. В крайнем своем проявлении – это оппозиция телесно-физического бытия и бытия духовного. Но это только крайние точки напряжения, между которыми должны быть расположены все виды человеческой деятельности в зависимости от того, придается ли в них больше значения реально осязаемому (энергетическому) или же информационному. Если абстрагироваться от различий между рациональным и эмоциональным опытом (о котором речь пойдет ниже), то базисная вертикаль опыта может быть представлена в виде следующей схемы:

Типологическая шкала реальности опыта



Если принять за точки типологического напряжения физический рефлекс (внешний чувственный опыт)

и разумную интуицию (трансценденцию) и попытаться расположить между ними все остальные виды базовой экзистенциально-информационной деятельности по мере усиления внешне-физиологического или внутренне-мыслительного фактора, окажется, что посредине обнаружится сфера опыта, которую можно условно объединить наименованием эзотерического опыта.

Ядро эзотерического опыта составляет вид деятельности, который максимально характеризует известные нам ранние формы антропосоциогенеза, т.е. обществ традиционной культуры. Речь идет о магии. Относя магическое в сферу ядерного синкретизма, я тем самым хочу отметить очень важный методологический факт: если есть какой-то тип деятельности, в котором материальное полностью сливается с идеальным, реальное – с виртуальным, рациональное – с эмоциональным и рефлексивное – с арефлексивным, т.е. если возможен такой тип деятельности, который полностью нивелирует провозглашенный Кантом (и еще ранее Платоном) глобальный дуализм человеческого опыта, то это может быть только магия.

По словам «Великого Зверя» Алистера Кроули, «магия – наука и искусство вызывать изменения в соответствии с волей»⁵². Речь идет, конечно, об изменениях онтологического плана. Подробнее я остановлюсь на проблеме магической деятельности в третьей книге цикла. Пока же замечу, что определение магии как исходной точки, нулевой координаты опыта носит чисто типологический характер. Я не утверждаю, что в нашем опыте встречается такой тип деятельности, в котором могут быть упряднены и слиты воедино все противоположности (в частности, между жизнью и смертью, «этим» и «тем» светом и пр.), т.е. тип деятельности, в котором совершаются чудеса – акты невозможного опыта. Я говорю лишь о том, что магия претендует на эту роль, декларирует свои претензии на это место в системе опыта. По мнению Александра Меня, чудо – это «нечто гораздо большее, чем простое нарушение естественного порядка. В нем открывается глубина вещей, иное измерение, где преодолены законы тленного мира и царствует свобода»⁵³. Мифы, религии и мистические учения описывают такой опыт, порождают веру в его возможность и утверждают о своей пассивной причастности к чуду, но и не пытаются полностью его узурпировать, подчи-

нить трансцендентное человеческой воле, как это делает магия. Если такой опыт когда-либо окажется возможным, то его вполне можно будет назвать магическим опытом.

Дополнение, которое следует сделать к схеме «вертикали опыта», касается понятия *п о с т и ж е н и я с м ы с л а* (или иначе – понятия осмысления опыта и мира) как полюса, противоположного чувственности и биологической экзистенции. Феномен смысла сам по себе представляет огромный интерес, не говоря уже о его аксиологической роли. В. Франкл противопоставил волю к смыслу двум наиболее распространенным психоаналитическим стремлениям – воле к удовольствию (З. Фрейд) и воле к власти (А. Адлер). Стремление к удовольствию Франкл определил как детское (а может быть и звериное) стремление к удовлетворению плоти, стремление к власти – как подростковое стремление к удовлетворению амбиций, а стремление к смыслу – как взрослое стремление к осознанию мира и своего места в нем.

Постижения смысла не следует смешивать ни с функцией *п о з н а н и я* (свойственной науке), ни с функцией *п е р е ж и в а н и я* (характерной для искусства). Движущей силой и исходным моментом рефлексии, лежащей в основе актов постижения смысла, является трансцендентальная *и н т у и ц и я*, т.е. эмерджентное (или эйдетическое) познание-переживание смысла как ценности. Иногда такой способ обретения убеждения называют инсайтом, иногда – озарением или откровением. Название здесь не столь важно. Французский философ Люк де Вовенарг выразил это очень точно и емко: «Ум достигает великого только порывами»⁵⁴. В любом случае результатом такого рода деятельности являются не сведения, которые можно знать лучше или хуже, которые можно и нужно доказывать и аргументировать (как в науке), но именно смыслы-ценности, которые не нуждаются в доказательствах. Они либо есть у человека, либо их нет. Переживание этих смыслов-ценностей не внешнее, формальное и отстраненное (как в искусстве), оно совершенно лично и содержательно. Весьма условно всю эту сферу, противоположную сфере чувственности, можно было бы назвать философией в широком смысле.

Шкала рациональности / эмоциональности опыта

Ю. Коссецкий в своей типологии виртуальной сферы человеческого опыта помещает философию между наукой и искусством, вводя в качестве дистинктивных черт два признака: наличие/отсутствие общих утверждений и процедур доказательства (наука обладает обоими признаками, искусство не имеет ни одного, а философия оперирует общими утверждениями без доказательств, т.е. интуитивно)⁵⁵. Интересно, что все три вышеназванные сферы опыта он объединяет в одну, называя ее «познавательной». Мне кажется это неоправданным, поскольку термин познание в этом случае получает некое срединное толкование. Это и не познание в узком смысле слова, т.е. такое обретение сведений, в ходе которого обретаются собственно «знания» – достоверная, аргументированная и проверенная конвенциональными средствами информация (такие сведения дает только наука). Но это и не познание в широком смысле – как обретение всяких сведений вообще (их человеку дает любой тип деятельности). Я полагаю, больше пользы принесет употребление термина (или, вернее, двух омонимичных терминов) «познание» в вышеозначенных смыслах, а науку, философию и искусство я предпочитаю объединять термином «виртуальные сферы опыта» или «сферы виртуального опыта».

Перейдем ко второму измерению сферической типологии. В основе функционально-прагматической идеи двунаправленности опыта на т.н. рациональную и эмоциональную рефлексию также лежит лингвосомиотическая метафора – идея двух типов речевой деятельности, распространенная в Пражской школе: «В своей социальной роли речевая деятельность различается в зависимости от связи с внелингвистической реальностью. При этом она имеет либо функцию общения, т.е. направлена к означаемому, либо поэтическую функцию, т.е. направлена к самому знаку»⁵⁶. Направленность речи «на означаемое» может быть сравнена с направленностью деятельности на утилитарное или информационное освоение предмета (на его познание или преобразование в продукт или средство) Такой способ «обработки» данных опыта можно назвать рациональной рефлексией. Направленность же речи «на сам знак» можно по аналогии перенести на установление отношения к объекту,

подчинение его себе и переживание этого отношения. Это эмоциональная рефлексия. Первое направление можно символически выразить вопросом «что?» (т.е. чем является мой объект и что мне с ним делать), а второе – вопросом «как?» (т.е. как я отношусь к этому объекту и каким образом я должен проявить свое отношение к нему). Это типологическое измерение я условно назову *горизонталью опыта*. В свое время Ф. Ницше именно на этой типологической шкале строил свою концепцию аполлонического и дионисийского начал бытия и культуры.

Термин «эмоциональная рефлексия» может вызвать удивление, особенно у людей, настроенных и мыслящих сциентистски и позитивистски. Слово «рефлексия» здесь употреблено в несколько непривычном смысле: не как рациональная обращенность на мыслительную деятельность, а как умственная (рассудочная или разумная) деятельность, объектом которой является иная умственная деятельность. Далекое не каждая рефлексия сопряжена с рациональными действиями и познавательными целями. При таком понимании возможны, как минимум, два способа осуществления такой метадеятельности – рациональный анализ данных опыта и их эмоциональное переживание. В обоих случаях осуществляется умственная обработка некоего рассудочного материала. Идея правомочности рассмотрения в качестве конституирующего опыт фактора наряду с рациональной рефлексией также и эмоциональной не нова в науке и философии. В. Давыдов, например, отмечает: «эмоции фундаментальнее мыслительного плана, потому что на основе эмоций человек ставит перед собой все многообразие задач, в том числе и мыслительную»⁵⁷. Кроме того, я хотел бы напомнить об исследованиях В. Джемса, А. Потемкина, К. Бюлера и Л. Выготского, пришедших к выводу, что высшие эмоции человека – это качественно иной тип формирования опыта, чем эмоции физиологические, первичные, а эстетическую деятельность, например, ни в коем случае нельзя сводить к чувственному созерцанию (вспомним, хотя бы ключевое положение вюрцбургской школы о психологической безобразности искусства).

Рефлексия – это всегда *удвоение информации* об объекте. Арефлексивный опыт – обыденная картина мира, которой обладают все люди без исключения, – обретает в ходе рефлексии свой «двойник», свою «копию» в виде рефлексивной картины мира.

В этом смысле всякая рефлексия аналитична. Однако в зависимости от характера рефлексивной переработки базовой картины мира этот «двойник» может быть либо абстрактно-категориальной схемой (в науке, технике, экономике, управлении, праве, образовании), либо эмоционально-референтивным образом (в искусстве, политике, публицистике, религии). Только в философии эти два типа аналитических конструкций могут вторично синтезироваться. Философские понятия могут быть обобщенными (как научные понятия) и одновременно с этим референтивными (как художественные образы). В философии может одновременно происходить познание через переживание и переживание через познание. В этом проявляется определенное сходство философии (как синтетической деятельности) и быта (как деятельности синкретической, арефлексивной).

Аналитизм рациональной рефлексии состоит в том, что, будучи нацеленной на содержание опыта, она разбивает исходный материал (обыденное когнитивное пространство) на дискретные и четко дефинированные части (деловые и научные понятия) и пытается сконструировать из них новое когнитивное пространство на основании обобщенных и логически конвенциональных принципов. Полученная схема практически никогда не напоминает реальной жизни. Поэтому мы редко верим в построения профессионалов-практиков или научным теориям (это всегда только аналитические схемы) и, будучи непосвященными, мало что в них понимаем. Зато почти всегда мы верим в иллюзию идеологических (политических или публицистических), а также художественных образов (они слишком похожи на жизнь, т.е. на ту арефлексивную картину мира, которой каждый из нас обладает интуитивно на основании прагмем опыта). Это происходит потому, что в ходе эмоциональной рефлексии идеологи и художники сосредоточиваются, во первых, не столько на содержании, сколько на форме, способе представления информации. Тогда же, когда эмоциональный образ должен представить некоторое содержание, он обретает характер референтивного поля. Содержательная сторона политической речи, информационного сообщения в СМИ, журналистского памфлета или художественного произведения чаще всего почерпнута из обыденной картины мира или же максимально ей подражает. В итоге полученный образ оказывается почти неотличимым по содержанию от привычного. Звери в сказке,

инопланетяне в фантастической повести, герои исторического романа, журналистской статьи или политической речи мыслят, чувствуют и ведут себя настолько сходно с нами, что мы легко втягиваемся в фикцию фабулы, веря ей почти полностью. Разница состоит только в продолжительности этой веры. Если наша вера в художественный вымысел обрывается вместе с прекращением восприятия художественного произведения (поэтому, если мы хотим получить эстетическое удовольствие, мы не должны отвлекаться от восприятия произведения), то вера в вымысел идеологический более длительна (а вера в культурные или религиозные мифы часто даже пожизненна). Совершенно иначе мы ведем себя в ходе рациональной рефлексии. Здесь включаются механизмы полезности (вплоть до корысти) и логичности аргументов.

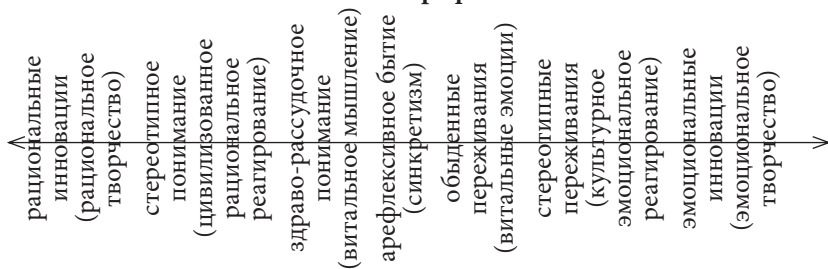
Есть еще один аспект рефлексивного аналитизма. Чем лучше мы понимаем аргументы и логику чьего-то поведения, тем яснее видим двухслойность картины мира и тем менее склонны верить текстам и т.н. «фактам». Нечто сходное происходит и в сфере эмоциональной рефлексии. Чем более рафинированными и искусственными (культурными) становятся наши эмоции, тем четче мы чувствуем двойственность изображаемого художником или идеологом мира и тем менее мифологично (автоматизированно, арефлексивно) становится наше восприятие их текстов и «фактов». Таким образом горизонталь опыта может быть понята и как типологическая шкала расположения всех опытных актов на линии от рациональной рефлексии (категориального, содержательного аналитизма) через арефлексию (обыденный синкретизм, автоматизм) и / или метарефлексию (философский синтетизм) вплоть до эмоциональной рефлексии (референтивного, формального аналитизма).

Движение в сторону эмоциональной рефлексии ни в коей мере не отрицает и не умаляет рефлексии рациональной и наоборот. Эмоциональное отношение к человеку или предмету (натурфакту или артефакту) не исключает их рационального восприятия, а рациональное преобразование природы или виртуального мира может быть не менее эмоциональным, чем занятие политикой или искусством. Все дело в степени значимости, в роли того или иного типа рефлексии для осуществления той или иной деятельности. Наука или преобразовательная и производительная деятельность могут быть неэмоциональны, но не могут не быть

рациональными. Общественные же отношения и искусство могут быть лишены рациональности, но не могут обходиться без эмоционального отношения и оценки.

Не следует однако упускать из виду, что рефлексивные виды деятельности могут обладать большей или меньшей степенью рефлексивности. В случае максимализации рефлексивного воздействия на данные опыта можно говорить о творческих, инновационных актах. Это в равной степени касается как рациональной, так и эмоциональной рефлексии. Творческим может быть как научное открытие или техническое изобретение, так и решение экономической или политической проблемы или создание художественного произведения. И все-таки акт рефлексии далеко не всегда является творческим. Он может быть также сотворческим или воспроизводимым (подражательным). От творческих актов он отличается высшей степенью стереотипности, что сближает его с автоматизированным бытовым поведением. Однако и повседневная обыденная деятельность может быть более или менее автоматической, приближаясь тем самым к деятельности рефлексивной. Понятно, что при таком понимании горизонтали опыта данная типологическая шкала должна рассматриваться как размытое линейное множество с большим количеством переходных сфер.

Типологическая шкала рефлексивности опыта



Как видим, по краям шкалы находятся наиболее творческие типы деятельности рационального и эмоционального плана, которые, постепенно шаблонизируясь и стереотипизируясь, сближаются с тем, чтобы слиться в единое физиологическое (инстинктивное) целое, в котором уже невозможно отличить эмоционального поведения от разумного.

В схеме отсутствует философская гиперрефлексия. С одной стороны, ее можно было бы поместить по краям шкалы, соединив их

в окружность, но это было бы нарушением идеи возрастания аналитизма по мере приближения к полярным точкам шкалы. С другой стороны, ее можно было бы поместить в центр шкалы сразу под арефлексивным синкретизмом, однако это нарушило бы идею усиления рефлексивности по мере удаления от центра.

Нет на данной шкале также типа поведения, который соединяет в себе арефлексивный синкретизм обыденности и философскую синтетическую рефлексивность, т.е. магической деятельности. В данном случае я говорю не о мистической магии, а о т.н. р и т у а л ь н о й м а г и и, распространенной в т.н. традиционных (первобытных) обществах. В приложении к книге Ч. Огдена и А. Ричардса «Значение значения» Б. Малиновский различил три базовых способа употребления языка: в его практическом применении (т.е. арефлексивный способ), в повествовательном применении (т.е. рефлексивный способ) и в ритуальном применении⁵⁸. Второй из названных способов он проиллюстрировал при помощи классического треугольника Огдена-Ричардса с расчлененным соотношением знака и референта (см. п. 2.2.), в то время как первый и третий – при помощи собственных модификаций этого треугольника Употребление языка «на практике» представлено одной непрерывной линией, соединяющей знак и референт, а ритуальное применение изображено в виде все того же треугольника, но со всеми непрерывными отрезками-сторонами. Непрерывистый характер линии и отсутствие опосредующего звена (мышления или воображения) в первом случае должно означать, что в быту «слово [...] тождественно вещи или ее прототипу»⁵⁹. Отсутствие же пунктира на стороне Знак – Референт и одновременное наличие угла-посредника в виде Ритуального акта (на месте, где в классической схеме находится мышление) в третьем случае должно значить, что магическая деятельность является одновременно рефлексивной и синкретичной (т.е. мифологической). Продемонстрирую это на примере понятия о солнце. В арефлексивном восприятии солнце – это яркий круг на небе, который освещает и обогревает землю. В восприятии рационально-рефлексивном (например, в науке) солнце сущностно может быть понято как небесное светило, звезда, которая формально выглядит как яркий круг на небе, который освещает и обогревает землю, а в эмоционально-рефлексивном восприятии (например, в искусстве) солнце как яркий круг на

небе, который освещает и обогревает землю, может выдаваться за апельсин, улыбающееся личико или костер (обладать их формальными чертами). Замечу, что в науке сущностное определение солнца как звезды важнее его формального восприятия, в то время как в искусстве важнее именно формальная подмена привычного вида солнца, сущностное же понимание остается вполне привычным, обыденным. В ритуальной магии солнце – это в одно и то же время и яркий круг на небе (который освещает и обогревает землю), и божество (которому следует поклоняться и приносить жертву). Следовательно, здесь сущность объекта раздвоена (рефлексивна), но обе ипостаси этой сущности отождествлены полностью (значит, она синкретична). Такого нет ни в науке, ни в искусстве. Схематически магия также не помещается на линейной шкале рефлексии, поскольку занимает место между арефлексией (обыденностью) и гиперрефлексией (философией).

Таким образом, одномерной шкалы оказывается недостаточно, чтобы показать место всех типов деятельности (напомню, что оппозиция быт – философия была основным мотивом при рассмотрении первой типологической шкалы). Объединив вертикаль и горизонталь опыта, можно было бы представить все сферы человеческого опыта в виде круга с шестью секторами: бытом, деловой и общественной жизнью, наукой, искусством и философией, а также ядра, символизирующего магию.

Первые две типологические шкалы, на фоне которых будут рассмотрены все разновидности опытной деятельности, в большей или меньшей степени касались объекта опыта, т.е. того интенционального и телеологического предмета, на который направлена деятельность. Даже в горизонтали опыта речь идет не только о характере действий субъекта (рационализации и эмоционализации), но и о способе представления и обработки объекта (категоризации и изображении). Если вдуматься, то станет понятно, почему такие рациональные сферы деятельности, как экономика и наука даже тогда, когда имеют дело с человеком как объектом своего воздействия, пытаются его опредметить и аналитически расчленивать. Для них человек – лишь часть мира природы. Рационализация сопряжена прежде всего с освоением природы. Вот почему естественные науки обычно занимают в ранге наук место гораздо более привилегированное, чем гуманитарные. В некоторых языковых культурах их даже развели по принципу

«*science – arts*» или «*science – lettre*», где роль собственно науки отведена только естественным и точным наукам. Точно так же и в сфере экономики: сфера производственная, связанная с техникой, энергоносителями, высокими технологиями считается экономической деятельностью «первого сорта» в сравнении со сферой т.н. гуманитарных профессий (т.н. непродуктивной сферой). Поэтому, я думаю, дистрибуция «рационализация – мир природы» и «эмоционализация – общество» ни у кого де должна вызывать удивления. Настоящие эмоции вызывает в нас только человек (другой или мы сами), все же остальные объекты (начиная с животных и растений и кончая неживыми предметами), подвергаясь эмоциональной рефлексии антропоморфизируются, очеловечиваются. Таким образом, существует непосредственная связь между характером объекта опыта и характером направляемых на него действий. Поэтому можно смело назвать эту шкалу типологизации субъектно-объектной. Б. Малиновский выразил это обстоятельство следующим образом: «С людьми из ближайшего окружения у нас возникают отношения родства и дружбы. В отношении же предметов у нас появляется сознание экономического обладания»⁶⁰.

Однако кроме характера объекта (первая шкала) и типа действий, которые на него направлены (вторая шкала), опытная деятельность имеет еще одно, чисто субъектное измерение – способ реализации и движущий источник деятельности.

Шкала индивидуальности / социальности опыта

Третья типологическая шкала касается психосоциального способа реализации опытной деятельности. Назовем ее диагональным (или продольным) измерением опыта (диагональю опыта)⁶¹. Именно она дает возможность построить собственно сферическую типологию опытной деятельности. Единству психосоциального в опыте был посвящен п. 1.3. «Антропологическое измерение онтологии опыта». Теперь же попытаюсь указать на различия между этими двумя функциями в пределах описанного единства.

Каждое собственно человеческое (т.е. характерное для человека как вида) предметное или духовное движение, независимо от того, имеет ли оно целью экзистенциальное выживание или же

осмысление этой экзистенции, направлено ли оно на рациональное освоение «объективного» мира вещей или же на эмоциональное соотнесение с другими субъектами опыта, всегда имеет две формы проявления или два способа осуществления: в н у т р е н н и й (индивидуальный, интимный) и в н е ш н и й (общественный, публичный)

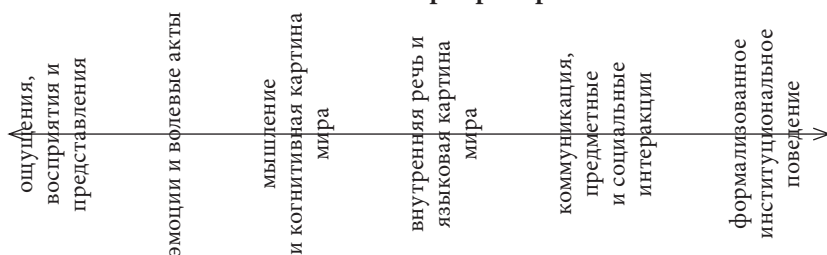
Указанный критерий не вносит принципиальных изменений в типологию сфер человеческого опыта, поскольку вид деятельности в очень незначительной степени зависит от того, совершает ли его отдельный индивид (как муж, продавец, политик, исследователь, актер или мыслитель), или же его субъектом является группа людей (семья, торговая фирма, политическая партия, научно-исследовательский институт, театральная труппа или философская школа), а также совершается ли эта деятельность для себя самого или же для других людей. Тем более, что и так все действия всегда совершает конкретное лицо, а то, что мы иногда приписываем свойства субъекта группам и организациям, касается степени признания данного лица представителем какой-то социальной группировки. Что же касается целей деятельности (для себя или для других), то этот критерий может быть учтен уже в пределах каждой опытной сферы (здесь могут быть выделены две разновидности поведения – эгоцентрическая и альтруистическая). Тип деятельности и разновидность сферы опыта в гораздо большей степени зависят от характера объекта, способа его представления и того, что с этим объектом субъект совершает. Тем не менее каждый тип деятельности может быть рассмотрен двояко: с позиции совершающего его индивида или со стороны той социальной среды, в которой она реализуется, поскольку характер того, что мыслит и чувствует субъект опыта в момент осуществления деятельности, как он ее понимает и оценивает, нередко отличается от того, что он делает и как это выглядит «со стороны».

В этике, религии, юриспруденции даже появились отдельные направления, подходы, выдвигающие на передний план один из этих факторов. Представители этих форм опыта задают себе и другим вполне правомочный вопрос: как оценивать человека – по тому, что он делает, или по тому, что он думает / чувствует, как оценивать его поступки – по тому, к чему они привели, или же по тому, какие намерения имел их совершивший?

«Диагональ опыта» также представляет собой своеобразную нить, натянутую между двумя «чистыми», и поэтому недостижимыми, крайностями – абсолютной индивидуальностью и абсолютной социальностью. Что бы ни делал человек: продавал автомобили или готовил себе завтрак, осматривал выставку картин или пытался доказать теорему, – каждое из его действий содержит в себе определенную степень индивидуальной (личностной) и социальной (общественной) значимости. Вопрос только в том, какая из типологических черт и в какой степени превалирует в этом конкретном акте или типе деятельности.

Попробую схематически представить оппозицию опытных действий по принципу большей или меньшей степени выраженности, явленности действий.

Типологическая шкала экстерниоризованности опыта



Понятно, что представленная шкала предполагает наличие в нашем опыте как минимум двух сторон: индивидуально-интимной и публичной, внутренней и внешней, имплицитной и эксплицитной, причем переход от одной к другой будет плавным. Далеко не всегда можно отделить эти стороны по качественному параметру, да и сам человек редко отдает себе отчет в том, насколько то, что он представляет, о чем он думает или что он чувствует является его собственным, личным и индивидуальным вкладом, творческим актом, а до какой степени его чувства, мысли, ощущения и желания «навязаны» ему средой, общественным окружением, воспитанием, культурой. Количественно мы еще можем отличить желания от поступков, мысли и планы – от их реализации, эмоции от их проявлений, ощущения одного человека от ощущений другого, но вот качественно отделить социальное от индивидуального практически невозможно. Тем не менее идея типологического шкалирования подсказывает нам возможность предположения различий между интимным и пси-

хосоциальным, между социализированным психическим и социальным, между социальным неформальным и социальным формализованным (официальным). Ясно, что сфера неформального социального опыта (в традиционном обществе, в быту, в семейной жизни, в кругу друзей, знакомых, соседей) находится на типологической шкале гораздо ближе к сфере индивидуально-психологического опыта, чем область нормативного социального опыта (административная, политическая, официально-деловая, публично-информационная и под. деятельность). Разведение личностной и общественной, равно как и естественной (неформальной) и искусственной (институциональной) сфер опыта в представляемой здесь концепции восходит все к той же лингвосемиотической метафоре, а точнее, к ставшему уже традиционным разведению идиолекта (индивидуального языка) и социолекта (языка социальной группы), а также разведению узуса (естественно развивающегося языка) и нормы (языка, искусственно поддерживаемого кодификационными процедурами).

Хочу обратить особенное внимание на то, как на шкале разложены опытные действия в зависимости от средства экспликации. Наименее эксплицированными являются сенсорные, эмоционально-волевые и интеллектуальные процессы, которые можно объединить под общим названием психической деятельности. Следующую ступень экспликации занимает семиотическая деятельность, в частности языковая, которая является своеобразным помостом между психической и сигнально-предметной деятельностью. Это наиболее социальная форма психических действий и наиболее психическая форма социального взаимодействия. В сигнально-предметной деятельности наряду с коммуникативной сигнализацией (вербальной и невербальной) и сигнализацией некоммуникативной (использование произвольных сигналов) следует выделять также предметные манипулятивные действия (манипуляцию энергоматериальными предметами). Высшую степень эксплицированности или экстерииоризированности этого типа действия обретают в случае институционализации и формализации, т.е. тогда, когда автоматизируются и становятся превращаются в независимые от воли и мышления конкретного человека механические процедуры (таковы, например, действия с использованием или при помощи артефактов, технических приспособлений, особенно автономных самоуправляемых систем).

А теперь попытаюсь свести все три шкалы в единую систему сферической типологии.

Сводная схема направлений типологизации опыта



3.10. Типология опыта в онто- и филогенезе

В раннем детстве (как, быть может, и после смерти) человек идет сразу во все стороны, поэтому можно считать, что его еще нет; личность возникает позже, когда появляется привязанность к какому-то одному направлению.

В. Пелевин

Вернемся еще раз к основам типологизации и рассмотрим их во временном плане.

Начнем со шкалы, которую выше я назвал «вертикалью опыта» (т.е. от различения энергоматериальной и информационной направленности человеческой деятельности). Будучи двумя неразрывно связанными точками напряжения онтологической шкалы, энергоматерия и информация, тем не менее, должны быть функционально разведены настолько далеко, насколько это возможно. Даже сейчас (а может быть, особенно сейчас) многие языковеды и философы языка не могут или не желают разводить материальный субстрат и информационное содержание. «Понимание информации начинается с разложения самого термина. Английские книгопечатники под этим термином подразумевали содержимое формы – матрицы. *In form*, буквально – то, что «в форме». Информация – это нечто, содержащееся в форме. Книга – это не информация. Это предмет, вещь со своими физико-химическими свойствами. А то, что содержит книга, является информацией. [...] Носители информации реальны и существуют во времени и пространстве. Но о самой информации этого не скажешь»⁶². Развивая эту мысль, можно было бы продолжить, даже буквы в их сочетании – это еще не та информация, которую мы ищем в книге, хотя, несомненно, буквы – это уже информация, а не энергоматерия. Дискуссионным остается лишь вопрос, содержится ли информация в книге, или же там содержится нечто иное, что служит для нас лишь поводом для воссоздания некоторой информации на основании знания языка и умения читать. Само по себе средство: будь то письменный текст или звучащая речь, изображение на экране или электромагнитные импульсы в сети – так и остается средством, несмотря на все старания Маршалла Маклюэна убедить нас в обратном. Растворение информации в энергоматерии – не новость и не открытие постмодернистов. Это совершенно типичный для обыденного мышления синкретизм средства и общения, разрушающийся в рефлексивных типах деятельности.

Отмечу, что рассмотренная выше онтологическая шкала (равно как и вся схема в целом) имеет панхроническую (системную) и в некоторой степени синхронную окраску (поскольку касается современного положения вещей). Во временном развитии (онтогенетически или филогенетически) она может выглядеть несколько иначе. В онтогенезе выстраивается как бы тройная тенденция к развитию изначально синкретического бытового опыта, основанного на воле к удовольствию (а глубже – на воле к жизни) в сторону все более сложных (специфицированных) и все более идеальных (виртуальных) мотивов:

а) по линии «вертикали опыта» – ко все большему осмыслению мира, общества и своей жизни и деятельности, основанному на воле к смыслу (к постижению истины, красоты и духовных ценностей);

б) по линии «горизонтали опыта» – ко все большей степени рефлексивности своих рациональных и эмоциональных действий,

в) по линии «диагонали опыта» – ко все большей социализации внешнего поведения и все большей интимизации психических проявлений.

Геометрически развитие опыта у ребенка можно представить как движение с верхнего полюса типологического шара (см. обобщающую схему в предыдущем разделе) вниз с одновременным расширением по всем направлениям.

Так могло бы выглядеть развитие форм опыта в онтогенезе, т.е. в аспекте, который условно можно было бы назвать синхронной эволюцией. Однако предложенный способ специализации опыта в филогенетическом плане мне кажется слишком упрощенным. Положение бытового опыта в основании филогенетической эволюции всех остальных его сфер представляется мне мало правдоподобным, если принять во внимание данные антропологии, этнологии и мифологии. Для наших далеких предков мир, судя по данным этих и целого ряда других дисциплин, исследующих антропосоциогенез и традиционные культуры, просто не мог быть таким же, каким он представляется современному цивилизованному человеку даже в повседневном обыденном опыте. Ключом к пониманию отстаиваемой в этой книге функционально-прагматической версии антропосоциогенеза является строгое разведение синхронии и диахронии анализа опыта. Одно и то же утверждение (например, что «основу бытового опыта составляет

удовлетворение первичных – витальных – потребностей, в первую очередь, психофизиологических») в плане синхронии следует понимать совершенно иначе, чем в плане диахронии. Если мы говорим о современном быте, то данное утверждение, естественно, касается функционирования бытовой сферы опыта современного, до определенной степени окультуренного и в меру цивилизованного человека. Функция поиска, приготовления и потребления пищи современного человека, будучи витальной потребностью, тем не менее является культурно-цивилизационной потребностью и довольно редко предполагает личную поимку животного, его убиение, а если даже предполагает – то не требует использования для этого зубов и ногтей. То же касается удовлетворения практически всех физиологических потребностей.

Совершенно иначе следует интерпретировать приведенное утверждение при изучении филогенеза человеческого опыта. И здесь у нас открывается, как минимум, две возможности: либо мы признаем, что современный быт прямо и непосредственно возводится к животному состоянию наших предков и к их примитивному быту, либо считаем, что они качественно отличаются друг от друга⁶³.

В качестве гипотетической установки в этой книге принимаются концепции школы Бронислава Малиновского и школы Анджея Верцинского о решающей роли магического опыта в антропосоциогенезе, причем в становлении всех его форм и сфер. Антропологи и историки культуры утверждают, что в древнейших цивилизациях и культурах виртуальная сфера не была еще столь четко отделена от энергетической, рефлексивная деятельность не дробилась на те части, которые мы сейчас можем в ней выделить: религию, экономику, политику, науку, искусство, воспитание, обучение, информирование и т.д., а сфера общественного (публичного) еще не сильно отличалась от сферы частного (интимного). Социально-информационные функции сливались в единое целое с экзистенциальными. Все они аккумулировались в одной функции – магической. Выведение обыденно-бытовой сферы опыта их сферы некоего пограничного (предельного) и полностью нерасчлененного символического опыта совершенно не значит, что в этом эволюционном процессе не участвовал животный инстинкт. Напротив, функциональный подход (как об

этом уже было заявлено выше) состоит в том, что ничего не может возникнуть из чего-то одного, простые праэлементы в этой концепции просто не признаются. Быт возник, конечно же, на базе животного инстинкта (другого источника я не вижу, тем более, что у животных наблюдаются довольно развитые зачатки и трудовой, и рациональной, и эстетической, и общественно-коммуникативной, и даже инструментально-знаковой деятельности⁶⁴), но не непосредственно, а уже после его обработки в предельном – магическом – опыте.

Как же согласовать положение о синкретизме энергетической и информационной, рациональной и эмоциональной, а также частной и публичной сфер опыта с положением о том, что функционально уже в самых примитивных обществах эзотерическая (сакральная) сфера деятельности довольно четко отделена от экзотерической (профанной)? Ведь поведение человека в таком обществе было ограничено огромным количеством предписаний и запретов, состояло из ритуалов и обрядов, что показывает неочевидность (неестественность) ритуального поведения и предполагало, как минимум, две возможности: соблюдение традиции (сакрального предписания) и его нарушение (профанацию). Кроме того, наличие института шамана (мага) – первого «профессионала», а также выделенность праздничных обрядов и обрядов жертвоприношения свидетельствует в пользу того, что человек первобытной культуры уже различал повседневное и праздничное, низкое и возвышенное. Можно предположить следующее. Это просто две различные проекции одного и того же состояния дел. Со стороны мага граница между сакрум и профанум была более однозначной и ясной и он знал что нужно сделать, чтобы эту границу преодолеть, но с точки зрения рядовых членов общества информационный момент сливался в повседневном опыте с моментом энергетическим в одно синкретическое целое и непосвященные не умели по собственной воле информационно воздействовать на энергоматериальное и наоборот⁶⁵. Для них это была сфера полной стихии и спонтанности.

Антропологи не раз отмечали органическое единство духовно-эзотерического и обыденно-практического в магических практиках первобытных обществ. В историческом плане магия сыграла существенную роль в формировании всех ныне известных систем коллективных смыслов (ценностей). Именно шаманы были

зачастую творцами правил поведения (как производственного, так и общественно-этического), а также хранителями и распространителями традиционных истин и ценностей. Бронислав Малиновский определил магию как «тип деятельности, удовлетворяющей [...] потребность в стандартизованном оптимизме», которая «принципиально важна для результативности поведения»⁶⁶, подчеркнув тем самым экзистенциально-информационную функцию, которую магия выполняет в первобытном обществе. Будучи пограничной сферой, магия должна совмещать в себе две сбалансированные стороны: бытовую (энергетическую, реальную) и духовную (информационную, виртуальную). Расщепление магии на сферу сакрум (мистики, религии, знания, смысла) и сферу профанум (обыденности, повседневных забот, витальности, материальных интересов) стало началом формирования современной картины мира.

Выход за пределы практической части магического опыта, означает переход в область чисто виртуального опыта, которую можно определить как сферу широко понимаемой философии (включающую в себя широкий спектр деятельности от обыденной философии до трансцендентной интуиции). С. Лангер именно об этом эволюционном движении писала, что «миф является неизбежным предшественником метафизики»⁶⁷. Обратное движение, т.е. исключение из магии ее виртуальной части означает переход в область жизненной практики, в сферу широко понимаемого быта (от мифологического ритуального поведения до внешней сенсорики). Я считаю, что миф (как наиболее древняя форма магического мышления) в той же мере, в какой он был «предшественником метафизики», был неизбежным предшественником и обыденного опыта в его современном понимании. В историческом отношении обе указанные сферы необходимо должны быть одинаково древними. Распад магии на бытовую и философскую сферы мог быть (и был) постепенным и длительным, но все же должен был быть одновременным. Восприятие предметов физического мира независимо от мира духовного необходимо должно было вести к пониманию такой же независимости виртуального мира от мира вещей. Что касается эволюции виртуальной деятельности то, очевидно, она изначально имела эзотерический характер (религия, мистика, оккультизм, антропософия) и лишь несколько позже стала приобретать эк-

зотерические формы (антропология, аксиология, методология, теоретическая философия). Становление быта, эмансипированного от виртуального момента, проходило (и все еще проходит) по сходному сценарию: от панпсихической мифологии бытового ритуала к современным формам материалистической мифологии навыка. Однако этот – мифологический – аспект бытового опыта будет рассмотрен во второй книге данного исследования.

Пока же замечу, что синкретизм реального и виртуального в магии не абсолютен. Те виды и формы магии, которые нам известны по работам этнологов и антропологов, скорее всего, далеко не первичны. Они указывают на довольно продвинутый уровень расщепления опыта по линии типологической вертикали. Люди собирательно-охотничьей цивилизации и родоплеменной культуры прекрасно отдают себе отчет в том, что попадает под «юрисдикцию» магии, а в каких вопросах следует рассчитывать на собственные силы – на знания и умения. Малиновский однозначно утверждал, что в традиционных культурах, которые он исследовал, область практического навыка и технического умения была отделена от сферы магического. Магия была нужна там, где нельзя было быть уверенным в успехе. Поэтому, говоря о синкретизме ритуальной магии, я имею в виду несоизмеримо большую степень единства виртуальных и реальных целей у представителей первобытной культуры, чем это наблюдается в современных культурах цивилизационного типа.

Поэтому могу предложить еще одно гипотетическое объяснение филогенетического расхождения опыта по линии реального – виртуального. Первичное различие произошло, как мне представляется, не сразу по критерию энергоматериальных и информационно-целевых, а сначала по принципу экзотерики – эзотерики. Быт, первичное хозяйство (особенно техническая обработка предметов природы, создание и применение орудий), а также знания («как способность выделения эмпирических фактов, правильного понимания и поведения согласно директив»⁶⁸), т.е. все, что можно было бы сейчас назвать цивилизационными факторами, выделилось в сферу экзотерического, в то время как магия с ее ритуалами и идеологическим основанием осталась в области эзотерики. Лишь несколько позже из магической деятельности постепенно выделились очередные экзотерические, но теперь уже эмоциональные и виртуальные сферы: досуг и

развлечение, политика (социальная манипуляция), этика (социальная саморегулирование), искусство и философия, т.е. все то, что ныне можно назвать культурой. Вполне вероятно, что роль переходного звена между магией и сферами культуры в филогенетическом процессе сыграла религия. Это был первый шаг от эзотерики к экзотерике культурного типа (достаточно обратить внимание на то, что, в отличие от магии, где чудеса совершаются по необходимости и общение с потусторонними силами двусторонне, в религии чудо – это, скорее, снисхождение божества, на которое нет влияния, а общение с этим божеством односторонне, например, через молитву).

Мне кажется, что различие сакрум и профанум по указанному выше сценарию могло найти вполне однозначное отражение в семиотике. Область профанум – это сфера предметной деятельности, нацеленной на освоение природы, в то время как зона эзотерики и развившейся из нее культуры, будучи виртуальной и эмоциональной одновременно, а значит, сопряженной с установлением межличностных связей и порождения текстов, является насквозь семиотической. Ничего удивительного, что именно словесная магия была наиболее древней и остается наиболее стойкой до сегодняшнего дня формой мифотворчества. Даже среди образованнейших и рассудительнейших людей нелегко встретить тех, кто умеет четко отличать слова и называемые ими предметы и явления.

Не менее значима роль магии и в становлении специализированных форм рефлексивного опыта. В действиях шамана было столько же рационального, сколько и эмоционального, столько же познавательного, сколько эстетического, столько же стремления к корысти, сколько и к власти. Это было одновременно и арс, и техне, преднаука и предыскусство, предэкономика и предполитика. Вряд ли удовлетворительным объяснением эволюции форм рефлексии является распространенная идея преобразования исконно художественного (поэтического) сознания в научное (дискурсивное). Вот как об этом пишет С. Лангер: «Первое исследование, касающееся точной истины мифа, отмечает переход от поэтического мышления к дискурсивному. Как только пробуждается интерес к фактическим ценностям, мифическая форма представления о мире начинает идти на убыль. Но эмоциональное отношение, которое долгое время было сосредото-

точено на мифе, не так-то легко разрушить; жизненно важные идеи, воплощенные в мифе, невозможно отвергнуть только потому, что кто-то открыл, что миф не отражает факт»⁶⁹. Мне кажется, в этом пассаже можно найти сразу три расхожих мифа: то, что поэтическое мышление древнее дискурсивного («переход от поэтического мышления к дискурсивному»), то, что миф – это ложное представление о мире («миф не отражает факт») и то, что усиление интереса к факту уменьшает мифологизм представлений («как только пробуждается интерес к фактическим ценностям, мифическая форма представления о мире начинает идти на убыль»). Исследователи поэтического восприятия часто попадают в ловушку терминов и научных понятий. В данном случае речь идет о понятии образа. Общепринято, что поэтическое мышление образно. Но образным называют также наглядное, чувственное восприятие. Образ художественный и наглядный психический образ – это две совершенно различные формы оперирования информацией. Поэтическая форма восприятия заключается не только и не столько в оперировании наглядными представлениями (хотя ими тоже), сколько на совмещении (подмене) сходных (метафора) или смежных (метонимия) категориальных частей двух понятий в понятии с целостной референтивной частью (например, изображение человека в виде зверя – выглядит и ведет себя как зверь, но понимается одновременно как зверь и человек), или же совмещении нескольких референтивных полей в пределах одного категориального значения (например, изображение человека в виде зверо-человека или в виде зверя с человеческими чертами и с человеческим поведением). Именно такого рода понятия-гибриды называются художественными образами. Вполне очевидно, что в искусстве речь идет не о психосенсорике, а о виде рассудочной рефлексии.

Поэтическое мышление (в его современном понимании) не могло возникнуть раньше, чем возникли понятия, точно так же, как без понятий не могло возникнуть дискурсивное мышление. Скорее всего, на раннем этапе филогенеза оперирование образами и предпонятиями было еще не расчленено: в одном понятии могли совмещаться совершенно различные наглядные образы, а разные понятия могли ассоциироваться с одним и тем же наглядным образом. В такого типа сознании понятие о некоем сверхъестественном феномене, о животном, человеке или неживом предмете

не разводились (как в дискурсивном мышлении), не сопоставлялись или смежно соплагались (как в поэтическом мышлении), а просто сливались в одно понятие, чувственно сливавшимся с наглядным образом этого животного, человека или предмета.

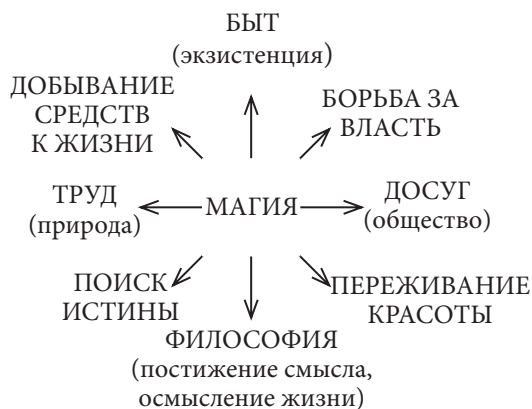
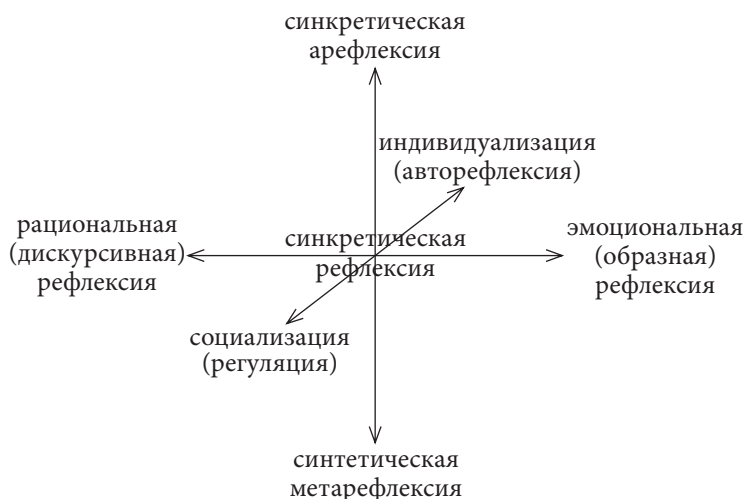
Таким образом, гораздо более продуктивной мне представляется гипотеза о том, что «прародителем» и рационального, и эмоционально-образного типов мышления (или мировидения) был именно пограничный магический опыт в форме мифотворчества.

Аналогична, как мне кажется роль магии в филогенезе современного психосоциального опыта. Человек первобытной культуры не обладал (и не обладает, если судить по данным антропологии) ни той степенью психологизма (чувством приватности, интимности), ни той степенью социальности, каковы присущи современному цивилизованному человеку. Его мировидение в этом плане синкретично. Он, с одной стороны, не ощущает своей отдельности, индивидуальности, автономности и суверенности от общины, в которой живет (можно сказать, что он не выработал еще чувства эгоизма и социального нигилизма), но, с другой стороны, его социализация носит вполне конкретный, референтивный характер. Он не мыслит себя в категориях «живые существа», «человечество», «нация», «народ» или даже «этнос» или «соотечественники». Его социальные категории более конкретны: «род», «племя», «семья». Ему довольно сложно абстрагировать эти понятия от себя и посмотреть на другую семью, другой род и другое племя точно так же, как он смотрит на свои, особенно на уровне тотемного их восприятия. Не просто ему понять и отдельность, суверенность его близких и родственников от него самого, осознать их право на личную жизнь. Все это приходит с распадом магического образа мышления и социально-психологического поведения. Поэтому я считаю, что осознание интимности (приватности) неминуемо должно было сопровождаться развитием сознания своей социальности (как личностной приобщенности, индивидуальной присоединенности) в противовес тотемному единству (как полной поглощенности его «Я» племенем или родом и полной растворенности рода и племени в его «Я»).

Первая схема, приведенная на следующей странице, иллюстрирует тенденцию к расхождению изначально неспециализированного опыта (синкретической рефлексии) в шести направлениях по трем линиям: в сторону а ре ф л е к с и в н о г о

синкретизма (быта) и синтетической рефлексии (философии), в сторону рационализации и эмоционализации, а также в сторону индивидуализации и социализации деятельности.

Типологические схемы филогенетического разветвления опыта



Вторая схема конкретизирует первую. По ходу развития дуалистической структуры опыта изначально целостное видение мира начинает распадаться на собственно практическое и экзис-

тенциальное (бытовое), а также на метафизическое осмысление мира (философское). Одновременно с этим происходит рационализация преодоления природы и эмоционализация межличностных отношений. Иными словами, возникают труд (физический и умственный) и досуг (этический и эстетический).

Таким образом, представляется весьма оправданным с функциональной (деятельностной) и прагматической точки зрения схематически представить целокупность человеческого опыта в виде сферы, прямое вертикальное сечение которой делило бы опыт на рациональный и эмоциональный, горизонтальное – на реальный и виртуальный, а боковое вертикальное – на опыт индивидуальный и публичный. В итоге на основании характера объекта, цели и реализуемого типа деятельности я предлагаю выделять шесть основных сфер опыта: быт, деловую (экономическую) жизнь, социально-этическую (общественную) жизнь, науку, искусство и философию, каждая из которой имеет две разновидности в зависимости от способа реализации – личностную и публичную. Все эти части опыта и виды деятельности обладают собственными характерными типологическими особенностями, причем как концептуальными, так и семиотическими, но, тем не менее, все они теснейшим образом взаимосвязаны друг с другом, образуя огромное количество переходных, гибридных форм опыта.

Возвращаясь к эпиграфу к этой книге, можно сказать, что в центр изложенной здесь концепции опыта (деятельности) положена идея функционального и прагматического отношения между отношениями, ибо для человека нет никакого иного различия, кроме как различия определенной степени между степенью различия и степенью единства.

На этом, пожалуй, я закончу общеметодологическое введение в функционально-прагматическую теорию опыта, построенную на лингвосемиотической гипотезе изоморфизма языкового и внеязыкового опытов. Следующим этапом исследования станет типологический анализ отдельных сфер опытной деятельности современного человека и форм их лингвосемиотического проявления. Это задача двух последующих книг, в которых на основе функционально-прагматической теории деятельности будет представлена лингвосемиотическая специфика соответственно реального и виртуального опыта человека.

Примечания

- ¹ Вторым я назвал этот аспект условно, поскольку в концепциях антропоцентрического плана довольно сложно сказать, какой аспект является более важным: онтологический или гносеологический. Я выбрал традиционную модель описания (от онтологии к эпистемологии) не потому, что считаю возможным их независимое рассмотрение, но для упрощения восприятия. В функциональном прагматизме (прагматическом функционализме) эти две стороны концепции взаимно обусловлены: объект онтологического анализа (прежде всего информационные единицы) задается подходом (гносеологическими посылками), а изложение подхода требует оперирования информационными единицами. Задача принципиально неразрешима, следовательно, вопрос выбора последовательности описания аспектов зависит только от удобства.
- ² В этом параграфе термин «прагматический функционализм» заменен термином «функциональный прагматизм». Это не случайно. Термином «прагматический функционализм» я называю онтологическую концепцию. Синонимами этого термина могли бы быть также «антропоцентрический реляционизм», «функциональный антропоцентризм» или «социально-психологический антропоцентризм». Термин же «функциональный прагматизм» я употребляю для названия гносеологической и эпистемологической концепции. В случае, если различие аспектов представляемой здесь методологии оказывается нерелевантным, я использую выражение «функционально-прагматическая методология».
- ³ И. Кант, Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного, [в:] Кант И. Метафизические начала естествознания, Москва 1999, с. 591.
- ⁴ М. Эбер Прагматизм, исследование его различных форм, [в:] В. Джемс, Прагматизм, Киев 1995, с. 170.
- ⁵ В. Malinowski, Problem znaczenia..., s. 42.
- ⁶ Из работы «Вселенная с плюралистической точки зрения», Москва 1911, цит. по: И. П. Красненкова, Проблема человека в прагматизме У. Джемса: Дисс. ... канд. филос. наук, Москва 1991, с. 41.
- ⁷ Там же, с. 120. В «Прагматизме» находим еще одну «кантианскую» по своей сути мысль: «Мы создаем субъекты как наших истинных, так и ложных суждений. Но мы создаем также и предикаты. [...] мы не в состоянии выделить, выполоть то, что прибавляет к действительности человек» (В. Джемс, Прагматизм, Киев 1995, с. 126). Интересно, что Джемс не хочет признаться в том, что его способ рассуждения аналогичен кантовскому: «На первый взгляд это как будто похоже на теорию Канта. Но в действительности между категориями, существовавшими до того, как началась природа, и категориями, постепен-

но образовавшимися в присутствии природы, лежит вся зияющая пропасть, отделяющая рационализм от эмпиризма» (там же, с. 124). Осмелюсь предположить, что, говоря о категориях апперцепции и антиципации, Джемс имеет в виду не собственно кантовскую концепцию опыта, а ее многочисленные интерпретации, в первую очередь Риккерта, с которым он полемизировал. Кроме того, следует принять во внимание, что конец XVIII века, когда писал Кант, – это эпоха панхронического универсализма. То, что сделал в конце XIX века Соссюр (а de facto в начале XX) в вопросе разделения синхронного (системного) и диахронического (эволюционного) подходов, это не что иное, как возврат к Канту после засилья историзма XIX века (равно в компаративистике и младограмматизме, как и в этнопсихологизме). Кант вообще не задавал эволюционно-генетического вопроса: как возникли категории опыта. Поэтому замечание Джемса здесь совершенно неуместно. Канта интересовал панхронический (системный) вопрос антропологической сущности этих категорий и синхронный (функциональный) вопрос, как они функционируют в жизнедеятельности человека. Точно так же через сто лет Соссюр задал вопрос: что такое язык и его категории и как они функционируют. Джемс же находился целиком под влиянием историко-эволюционной моды конца XIX века. Однако здесь важно совсем другое: и Кант, и Джемс, и Соссюр принципиально одинаково решали проблему соотношения человеческого и «объективного» в опыте – в пользу человеческого.

⁸ Моя задача – создать рабочую схему объяснения функций опыта, а не описать некоторую «реальность». Поэтому с функционально-прагматической точки зрения неважно, существуют ли «на самом деле» какие-то ноумены (инварианты информации) вдобавок к вещам, взятым как они есть сами по себе, и что они собой представляют, существуют ли они вне этих вещей, только в них самих или же они тождественны этим вещам. Вполне достаточно в качестве пограничного гносеологического момента признать наличие интуиции о такой общей идее (это может быть интуиция об истине, добре, мире, человечестве, счастье, любви, справедливости или о чем угодно). Сводя такое интуитивное ощущение в единую рефлексивную функцию с рассудочными данными, мы и образуем соответствующие общие понятия. Такого рода рефлексию я и называю «разумной рефлексией».

⁹ И. Кант, Критика чистого разума, с. 373.

¹⁰ У. Джемс, Воля к вере..., с.365.

¹¹ В представленной в начале этого раздела схеме структуры опыта прагмемы были обозначены курсивом.

¹² Г. П. Щедровицкий, Организация, руководство, управление. Лекция 3, <http://oru2.narod.ru/book/03-lect3.htm>.

- ¹³ Д.Н. Разеев, Указ. соч., с. 38–74.
- ¹⁴ И. Кант, Критика чистого разума, с. 108.
- ¹⁵ Человек почему-то редко задает себе вопрос, почему сейчас так хорошо, гораздо чаще его интересуют причины неудач.
- ¹⁶ В. Джемс, Прагматизм..., с. 34.
- ¹⁷ Там же, с. 33–34.
- ¹⁸ Там же, с. 34.
- ¹⁹ И. Кант, Критика чистого разума, с. 281.
- ²⁰ Там же, с. 225.
- ²¹ И. Кант, Критика чистого разума, с. 496.
- ²² См. J. Rudniański, *Efektywność myślenia*, Warszawa 1969, s. 122.
- ²³ В. Э. Франкл, *Духовность...*, с. 110.
- ²⁴ Л. С. Выготский, Исторический смысл психологического кризиса. Методологическое исследование, [в:] *Собрание сочинений в шести томах*, Москва 1982, т. 1, с. 347.
- ²⁵ Как и во всех предыдущих вопросах, здесь еще раз следует подчеркнуть, что рассматриваемые понятия – это относительные функции и имеют место только в отношении друг к другу: как нет внешнего без внутреннего, как нет объекта без субъекта, так и содержания нет и быть не может без формы.
- ²⁶ И. Кант, Критика чистого разума, с. 64.
- ²⁷ В. Malinowski, *Problem znaczenia...*, s. 44.
- ²⁸ Для кого-то гармония и внутреннее удовольствие может быть связаны с разрушениями и причинением вреда другим и/или себе самому.
- ²⁹ И. Ю. Ларионов, Антропология Иммануила Канта с прагматической точки зрения, <http://anthropology.ru/ru/texts/larionov/kantantr.html>.
- ³⁰ Этой проблеме была посвящена его последняя книга: А. Н. Рудяков, *Язык, или почему люди говорят*, Киев 2004.
- ³¹ В этом вопросе я совершенно солидарен с Е. Ивановым, который вводит момент личностно-значимого осмысления опыта в определение философии: «Мы начинаем философствовать с того момента, когда отказываемся от наивного отождествления познаваемого объекта и самого знания об этом объекте, а также принимаем во внимание то обстоятельство, что всякое знание принадлежит конкретному познающему субъекту» (Е. М. Иванов, *Я и Абсолют. О перспективах решения психофизической проблемы*, <http://ivanem.chat.ru/absolut1.htm>).
- ³² В. Malinowski, *Problem znaczenia ...*, s. 22.
- ³³ Там же, с. 38.
- ³⁴ Применение термина «стиль» к языковой деятельности мне кажется наиболее логичным, поскольку стиль не может относиться к системе знаний, умений и навыков (каковой является язык) или к актуально-

- му единичному действию (каковым является речь). Понятие стиля должно относиться к чему-то деятельному и регулярному.
- ³⁵ Ю. С. Степанов, *Стиль*, [в:] *Лингвистический энциклопедический словарь*, Москва 1990, с. 494.
- ³⁶ В. П. Мурот, *Функциональный стиль*, [в:] *Лингвистический энциклопедический словарь*, Москва 1990, с. 567.
- ³⁷ См. А. П. Репьев, *Язык рекламы*, ч. II, http://www.repiev.ru/articles/ad_langII.htm.
- ³⁸ И. Кант, *Критика чистого разума...*, с. 564.
- ³⁹ Интересно отреагировал на такую постановку проблемы Альберт Эйнштейн, сказавший, что «математика – это единственный совершенный метод водить самого себя за нос». Аналогичную мысль, но в более научной форме выразил и русский теоретик синергетики В. Аршинов: «Сегодня уже не обязательно быть искушенным философом-гносеологом, чтобы видеть, что вся эта математика есть лишь одна из возможных машинерий познания и что вся она не является репрезентацией внешней по отношению к нам реальности самой по себе, а есть лишь репрезентация нашего специфического отношения к миру в контексте диалога с ним, задаваемого спецификой способа его вопрошания» (В. И. Аршинов, *Событие и смысл в синергетическом измерении*, http://www.synergetic.ru/philosophy/index.php?article=ar_sob).
- ⁴⁰ Б. Успенский, *Восприятие истории в древней Руси и доктрина «Москва – третий Рим»*, [в:] Успенский, Б. *Этюды ...*, с. 91-92.
- ⁴¹ И. Кант, *Критика чистого разума*, с. 492.
- ⁴² Различие в количестве традиционно выделяемых стилей и типов деятельности объясняется тем, что при всей специфичности философии она, тем не менее, не обладаем достаточно выразительными средствами семиотизации, которые могли бы ее однозначно отличить от науки и искусства.
- ⁴³ Б.В. Марков, *Философская антропология: очерки истории и теории*, Санкт-Петербург 1997, http://anthropology.ru/ru/texts/markov/fantr_i_3.html.
- ⁴⁴ А. А. Потебня, *Мысль и язык*, с. 117.
- ⁴⁵ Э. Шпрангер, *Основные идеальные типы индивидуальности. Психология личности. Тексты*, Москва 1982, с.55.
- ⁴⁶ Понятно, что все эти термины носят весьма условный характер, так как неизбежно зависят от способа графического представления трехмерного объекта. Можно было бы, конечно, воспользоваться геометрическими терминами «ось x», «ось y» и «ось z» или «абсцисса», «ордината» и «аппликата», однако мне не хотелось бы каким-то образом привязываться к математической терминологии со всеми тянущимися за ней коннотациями.

- ⁴⁷ Здесь точнее было бы перевести «средство взаимопонимания».
- ⁴⁸ Тезисы Пражского лингвистического кружка, [в:] Пражский лингвистический кружок: Сборник статей, Москва 1967, с. 25.
- ⁴⁹ И. Кант, Критика чистого разума, с. 235.
- ⁵⁰ Именно эти понятия Кант выделяет в качестве базовых категоризаторов опыта: «[...] опыт рассматривается как определение явлений в пространстве и времени» (И. Кант, Критика чистого разума, с. 216). «Однако других форм созерцания (кроме пространства и времени), а также других форм рассудка (кроме дискурсивных форм мышления или познания посредством понятий), если бы даже они и были возможны, мы никаким образом не в состоянии ни представить себе, ни понять [...]» (И. Кант, Критика чистого разума, с. 292). Совершенно по-кантовски решает проблему сущности человеческого опыта Вильям Джеймс: «Материал фактов при известных условиях не только поддается эстетической обработке, но в основании всей раздельности этих фактов лежат три великих „единства“ („непрерывности“) (continua), каждое из которых действительно отвечает идеалу нашего разума. Я подразумеваю единство памяти, или наличного сознания, единство времени и единство пространства. Эти великие вместилища (matrixes) заключают в себе все, что мы знаем, и мы чувствуем себя в них, как дома» (У. Джеймс, Воля к вере, с. 167). А чуть ниже и вовсе кантовские положения: «Вещь, фактически существующая в данном мире существует со всеми своими отношениями; для того чтобы знать, как она существует в мире, нужно знать и все ее отношения, причем и первая и вторые представляют единый факт для сознания, достаточно широкого, чтобы обнять весь мир как целое. Но что же сообщает этим фактам единство, цельность? Эмпиризм говорит: не что иное, как те вместилища (matrixes), в недрах которых покоятся отдельные факты мира и которые ставят их в определенные отношения друг к другу; не что иное, как время, пространство и сознание познающего» (там же, с. 175-176). Ср. у Канта: «В самом деле, только в рассудке становится возможным единство опыта, в котором все восприятия должны иметь свое место» (Критика чистого разума, с. 291) и «Дело не в том, как мы можем научиться у природы ее законам (посредством опыта), так как такие законы не были бы априорными и не составляли бы чистой естественной науки, а дело в том, каким образом априорные условия возможности опыта суть вместе с тем источники, из которых должны быть выведены все законы природы» (Прологомены..., с. 73).
- ⁵¹ И. Кант, Прологомены..., с. 96-97.
- ⁵² Так говорили великие, http://www.tgv.kiev.ua/search/?text=&author_id=781&type_id=

- ⁵³ А. Мень, Сын человеческий, Москва 2000, с. 147.
- ⁵⁴ Так говорили великие, http://www.tgv.kiev.ua/search/?text=&author_id=781&type_id=.
- ⁵⁵ J. Kossecki, Socjocybernetyczne funkcjonowanie..., s. 382.
- ⁵⁶ Тезисы Пражского лингвистического кружка, [в:] Пражский лингвистический кружок: Сборник статей, Москва 1967, с. 25.
- ⁵⁷ В. В. Давыдов, Новый подход к пониманию структуры и содержания деятельности, http://maro.newmail.ru/licnie_str/vvdavidov/pamiami/doklad_vd_2.htm.
- ⁵⁸ См. В. Malinowski, Problem znaczenia..., s. 34-35.
- ⁵⁹ Там же, с.32-33.
- ⁶⁰ В. Malinowski, Problem znaczenia..., с. 46.
- ⁶¹ Название совершенно условное, поскольку речь идет об измерении, представляемым обычно графически в виде аппликаты (оси z).
- ⁶² В. О. Ковалевский, Указ. соч.
- ⁶³ Чисто религиозные концепции, игнорирующие животную стадию эволюции и отрицающие какую бы то ни было качественную эволюцию человеческого опыта я не буду здесь рассматривать, поскольку не имею малейшего понятия о смысле таких концепций.
- ⁶⁴ Подробнее об этом см. А. Wierciński, Geneza i ewolucja mowy artykułowanej, „Phaenomena”, 1996. t. II, s. 26-37.
- ⁶⁵ До сегодняшнего дня на бытовом уровне можно обнаружить довольно объемный слой т.н. квазимагических практик, выражающихся в совершении неписаных ритуалов трансцендентного характера, сути которых совершающий их человек не знает и зачастую не пытается узнать. Ж. Кормина называет это явление доминированием ритуальной практики над мифом (см. Ж. В. Кормина, О соотношении мифа и ритуала в свете народной веры, [в:] Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. Серия «Мыслители», выпуск № 8, Санкт-Петербург 2001).
- ⁶⁶ Б. К. Малиновский, Сэр Джеймс Джордж Фрэзер: очерк жизни и творчества, [в:] Малиновский, Б. Научная теория культуры. Москва 1999, http://www.upelsinka.com/Russian/classic_malinov_5.htm.
- ⁶⁷ С. Лангер, Указ. соч. Глава 7. Символы жизни как корни мифа.
- ⁶⁸ Там же, с. 170.
- ⁶⁹ Там же.

ЛИТЕРАТУРА

- Аршинов, В. И. Событие и смысл в синергетическом измерении, http://www.synergetic.ru/philosophy/index.php?article=ar_sob.
- Батыгин, Г. С. Лекции по методологии социологических исследований, Москва 1995.
- Бахтин, М. М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук, Санкт-Петербург 2000.
- Бахтин, М. М. Проблемы поэтики Достоевского, Москва 1979.
- Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества, Москва 1979.
- Березин, В. М. Теория массовых коммуникаций, <http://humanities.edu.ru/db/msg/2362>.
- Бодуэн де Куртэнэ, И. А. Избранные труды по общему языкознанию, Москва 1963, т. 1-2.
- Выготский, Л. С. Психология искусства, Москва 1986.
- Выготский, Л. С. Собрание сочинений в шести томах, Москва 1982-84.
- Давыдов, В. В. Деятельность, <http://psi.webzone.ru/st/326500.htm>.
- Давыдов, В. В. Новый подход к пониманию структуры и содержания деятельности, http://maro.newmail.ru/licnie_str/vvdavidov/pamiati/doklad_vd_2.htm.
- Демьянков, В. З. Функционализм в зарубежной лингвистике конца 20 века, <http://www.infolex.ru/Funcfull.html>.
- Джеймс, У. Воля к вере, Москва 1997.
- Джемс, В. Прагматизм, Киев 1995.
- Джемс, У. Психология, Москва 1991.
- Докучаев, И. И. Культурология как метод построения исторической типологии общения, [в:] Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана. Материалы международной научной конференции. 18 мая 2001 г. Санкт-Петербург. Серия «Symposium», выпуск №12, Санкт-Петербург 2001, с. 199-202.
- Дубровский, Д. И. Проблема идеального, Москва 1983.
- Заика, В. И. Очерки по теории художественной речи, Великий Новгород, 2006.
- Иванов, Е. М. Я и Абсолют. О перспективах решения психофизической проблемы, <http://ivanem.chat.ru/absolut1.htm>.
- Кант, И. Антропология с прагматической точки зрения, [в:] Метафизические начала естествознания, Москва 1999.
- Кант, И. Критика чистого разума, [в:] Собрание сочинений в восьми томах, Москва 1994, т. 3.
- Кант, И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного, [в:] Кант И. Метафизические начала естествознания, Москва 1999.
- Кант, И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки, [в:] Кант, И. Собрание сочинений в восьми томах

- томах, Москва 1994, т. 4.
- Ковалевский, В. О. Философские основы информационного общества, <http://kovalevsky.webs.com.ua/phil/philosophy.htm>.
- Кормина, Ж. В. О соотношении мифа и ритуала в свете народной веры, [в:] Смыслы мифа: мифологии в истории и культуре. Сборник в честь 90-летия профессора М.И. Шахновича. Серия «Мыслители», выпуск № 8, Санкт-Петербург 2001.
- Красиков, В. И. Порядок и хаос как фундаментальные концепты вариантов онтологического конструирования, [в:] Материалы научного семинара «Самоорганизация устойчивых целостностей в природе и обществе», <http://lpur.tsu.ru/Public/art98/index.html#cont1>.
- Красиков, В. И. Разочарование, „Credo”, 1999, nr 14, <http://credo.osu.ru/014/004.shtml>.
- Красненкова, И. П. Проблема человека в прагматизме У. Джемса: Дисс. ... канд. филос. наук, Москва 1991.
- Лангер, С. Философия в новом ключе. Исследования символики разума, ритуала и искусства, Москва 2000, <http://www.philosophy.ru/library/langer/index.html>.
- Ларионов, И. Ю. Антропология Иммануила Канта с прагматической точки зрения, <http://anthropology.ru/ru/texts/larionov/kantantr.html>.
- Лещак, О. Языковая деятельность. Основы функциональной методологии лингвистики, Тернополь 1996.
- Лещак, О. Онтология семиотического опыта (функционально-прагматический взгляд), „Respectus Philologicus”, 2004, с. 15-28.
- Лингвистический энциклопедический словарь под ред. В. Н. Ярцевой, Москва 1990.
- Литвинов, В. П. Мышление по поводу языка в традиции Г. П. Щедровицкого, <http://www.shkp.ru/lib/archive/humanitarian/5/7>
- Лурье, С. В. Российская теория деятельности как основание культурной психологии, <http://ethnopsychology.narod.ru/study/cultpsych/deyateln.htm>.
- Любинская, Л. Н., Лепилин, С. В. Философские проблемы времени в контексте междисциплинарных исследований, Москва 2002, http://www.chronos.msu.ru/RREPORTS/lubinskaya_filosofskie.htm.
- Мазиев, Ю.М.К вопросу о понятии мифа в применении к языковой семантике, [в:] Теоретическая и прикладная лингвистика. Выпуск 2. Язык и социальная среда, Воронеж: Изд-во ВГУ, 2000.
- Малиновский, Б. К. Сэр Джеймс Джордж Фрэйзер: очерк жизни и творчества, [в:] Малиновский, Б. Научная теория культуры. Москва 1999, http://www.upelsinka.com/Russian/classic_malinov_5.htm.
- Мамардашвили, М. К. , Пятигорский, А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке, с. 35-36, <http://www.mamardashvili.ru>.

- Мамардашвили, М. Как я понимаю философию. Доклады, статьи, философские заметки, Москва 1990.
- Мамардашвили, М. Кантианские вариации, <http://www.mamardashvili.ru>.
- Мамардашвили, М. Мысль в культуре, „Философские науки”, 1989, № 11.
- Марков, Б. В. Философская антропология: очерки истории и теории, Санкт-Петербург 1997, http://anthropology.ru/ru/texts/markov/fantr_i_3.html.
- Март, Н. Я. По этапам развития яфетической теории, Москва-Ленинград, 1926.
- Март, Н. Я. Яфетидология, Жуковский-Москва 2002.
- Мень, А. Сын человеческий, Москва 2000.
- Мизес, Л. фон Человеческая деятельность. Трактат по экономической теории. 2.4. Принцип методологического индивидуализма, http://www.sapov.ru/ha/ha-entry.htm#ha_en_ch08.
- Момджян, К. Х. Введение в социальную философию, http://www.i-u.ru/biblio/arhiv/books/momgan_introduction_in_the_social_philosophy/default.asp.
- Потебня, А. А. Мысль и язык, Киев 1993.
- Пражский лингвистический кружок: Сборник статей, Москва 1967.
- Разеев, Д.Н. Учение о феноменальности (феноменология) Канта, [в:] Метафизические исследования. Выпуск 1. Понимание. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ, 1997.
- Разумовский, О. С. Реляционность, http://www.chronos.msu.ru/TERMS/razumovsky_relyatsionnost.htm.
- Репьев, А. П. Язык рекламы, ч. II, http://www.repiev.ru/articles/ad_langII.htm.
- Рудяков, А. Н. Лингвистический функционализм и функциональная семантика, Симферополь 1998.
- Рудяков, А. Н. Язык, или почему люди говорят, Киев 2004.
- Ситько, Ю. Л. Бытование функционально-прагматической методологии в отечественном языкознании 60-х годов XIX века I-ой половины XX века (на примере понятия части речи), Севастополь, 2007.
- Слюсарева, Н. А. Проблемы функционального синтаксиса современного английского языка, Москва 1981.
- Соломоник, А. Позитивная семиотика (о знаках, знаковых системах и семиотической деятельности), <http://www.oim.ru/reader.asp?whichpage=1&mytip=1&word=&pagesize=15&Nomer=354>.
- Соссюр, Ф. де Заметки по общей лингвистике, Москва 1990.

- Степанов В. Г. Редакционная подготовка изданий переводной литературы, Центр дистанционного образования МГУП, 2001/ <http://www.hi-edu.ru/e-books/RedPodgotPerevodLit/index.htm>.
- Степанов, Ю. С. Семиотика, Москва 1971.
- Султанов, Б. В. Теория информации, <http://www.msclub.ce.cctpu.edu.ru/bibl/ТИ/t1.htm>.
- Сусов, И. П. Введение в теоретическое языкознание, Тверь 2000, http://homepages.tversu.ru/~ips/7_02.htm.
- Философский энциклопедический словарь под ред. А. М. Прохорова, Москва 1983.
- Франкл, В. Человек в поисках смысла, Москва 1990.
- Шпрангер, Э. Основные идеальные типы индивидуальности. Психология личности. Тексты, Москва 1982.
- Шюц, А. Структура повседневного мышления, „Социологические исследования”, 1988, № 2, http://www.soc.pu.ru/materials/golovin/reader/SCHUETZ/r_schuetz1.html.
- Щедровицкий, Г. П. Организация, руководство, управление. Лекция 3, <http://oru2.narod.ru/book/03-lect3.htm>.
- Щедровицкий, Г. П. Выготский и современная педагогическая антропология, <http://www.millennium.ru/2001/biblio/schedr2.htm>.
- Эбер, М. Прагматизм, исследование его различных форм, [в:] В. Джемс, Прагматизм, Киев 1995.
- Юм, Д. Сочинения в двух томах, Москва 1965, т.1.
- Янковский, Ст. Концепции общей теории информации, <http://www.nt.org/tp/ng/oti.htm>.
- Językoznawstwo Bronisława Malinowskiego, Kraków 2000, t. II.
- Kossecki, J. Metacybernetyka, Kielce-Warszawa 2005.
- Kossecki, J. Metajęzyk nauki w świetle cybernetyki, „Studia Methodologica”, Тернопіль 2004, вип. 14, с.10-19.
- Malinowski, B. Szkice z teorii kultury, Warszawa 1958.
- Rudniański, J. Efektywność myślenia, Warszawa 1969.
- Wierciński, A. Geneza i ewolucja mowy artykułowanej, „Phaenomena”, 1996. t. II, s. 26-37.
- Wierciński, A. Magia i religia. Szkice z antropologii religii, Kraków 1997.

Лещак О. В.

Л-54 Основи функціонально-прагматическої теорії мовного досвіду: аналітика, критика, типологія [Текст]: [авт. О.В.Лещак]. – Тернопіль: ТЭИПО, 2008. – 232 с.

ISBN 978-966-1573-00-9

Книга посвящена представлению аналитических оснований функционально-прагматической методологии исследования человеческого опыта, в частности, анализу ключевых понятий антропоцентрической онтологии и эпистемологии, а также изложению основ сферической типологизации информационных объектов. Книга является введением в теорию лингвосомиотической деятельности.

Предназначена для лингвистов, философов, методологов, аспирантов и студентов гуманитарного профиля.

УДК 371.161.1
ББК 87

Наукове видання
ЛЕЩАК
Олег Володимирович
ОСНОВИ
ФУНКЦІОНАЛЬНО-ПРАГМАТИЧНОЇ ТЕОРІЇ
МОВНОГО ДОСВІДУ:
аналітика, критика, типологія
(Російською мовою)

Головний редактор – В.Л.Сердюченко
Директор видавництва – Р.В.Вихрущ
Верстка та комп'ютерний дизайн – В.І.Ібатуліна

Адреса редакції:

46007, м.Тернопіль, вул. Р. Купчинського, 5 А, тел. 28-36-41.

Підписано до друку 11.04.2008 р.

Формат 60*90/16. Друк флексографічний. Ум. друк. арк. 8,8.

Наклад 500 прим.

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої діяльності в Державний реєстр видавців, виготовників та розповсюджувачів видавничої продукції ДК № 190 від 20.09.2000 р.

Надруковано ТОВ «Рібест», м. Севастополь, вул. Б.Михайлова, 23.