

Министерство образования и науки Российской Федерации
Ивановский государственный химико-технологический университет

Т.Б. Кудряшова

**ОНТОЛОГИЯ
И
ГНОСЕОЛОГИЯ
КУЛЬТУРЫ**

Учебное пособие

**ИВАНОВО
2013**

УДК 1/14
ББК 87.22 / 87.21
К 889

Рецензенты:

*кафедра философии Ивановского государственного университета;
доктор философских наук, К.Л. Ерофеева (Ивановский
государственный энергетический университет)*

Кудряшова, Т.Б.

Онтология и гносеология культуры: Учебное пособие по курсу «Философия культуры» / Т.Б. Кудряшова, Иван. гос. хим.-технол. ун-т. – Иваново, 2013. -150 с.

ISBN 978-5-9616-0453-5

В учебном пособии представлены основные разделы курса «Философия культуры»: Онтология культуры и Гносеология культуры. Материал отвечает требованиям ФГОС к содержанию курса «Философия культуры» для студентов и магистрантов культурологов. Среди множества подходов к пониманию онтологии и гносеологии культуры автор пособия выделяет методологию, связанную с философией языка.

Для студентов, магистрантов, аспирантов и преподавателей культурологических, философских и лингвистических специальностей.

*Печатается по решению редакционно-издательского совета
Ивановского государственного химико-технологического университета*

ББК 87.22 / 87.21
УДК 1/14

ISBN 978-5-9616-0453-5

© Кудряшова Т.Б., 2013

© ГБОУ ВПО «Ивановский
государственный химико-
технологический
университет», 2013

Оглавление

Введение	5
1. К проблеме философии, онтологии и гносеологии культуры	
1.1. Современная философия о способах представления онтологии культуры.....	6
1.2. Культура как язык и познание: онтология и гносеология языка культуры.....	9
2. Культура как онтология	
2.1. К проблеме классического и неклассического понимания онтологии культуры. Онтология и онтологизация.	17
2.2. Объектные и субъектные онтологии	20
2.3. Примеры структур научных субъектных онтологий	25
3. Роль категорий «форма» и «внутренняя форма» в контексте вопроса об онтологии культуры	
3.1. Платонизм и аристотелизм как две линии развития мышления о культуре.....	28
3.2. Языковая модель культуры и ее онтологический статус	35
3.3. Кризис культуры как кризис ее языка	41
4. Гносеология культуры: от Внутренней формы языка - к Внутренней форме языка культуры	
4.1. Общие проблемы гносеологии культуры	46
4.2. Гносеология культуры через призму Внутренней формы ее языка	48
4.3. Язык культуры в широком научно-философском осмыслении (на примере работ Д.Н. Узнадзе, А.А. Ухтомского). Возможность культуры как «живого знания».....	53
5. Онтология и гносеология культуры: культурная картина мира	
5.1. К вопросу о формировании понятия «картины мира»	72
5.2. Познавательные способности человека как культурно - обусловленные формы	78
5.3. Языки обыденности, науки, искусства как региональные онтологии	88

5.4. Образование как сфера синтеза языков культуры и формирования языковой картины мира	99
6. Обыденность как феномен культуры и как региональная онтология	
6.1. Быт и бытие как познавательная среда и условие познания.....	107
6.2. Культурологическая роль действия, поступка, поведения в обыденности.....	119
6.3. Роль социальных феноменов.....	126
7. Культура медиа: об активности и пассивности в восприятии языка медиа	
7.1. Гносеологическая активность и пассивность в медиасреде	137
7.2. Проблема языка новых медиа	145

Введение

Курс «Философия культуры», занимающий одно из центральных мест в подготовке культурологов, призван обеспечить их личностную и фундаментальную профессиональную подготовку через приобщение к размышлениям о метафизике культурных ценностей. Важнейшей составляющей подготовки является развитие мотивации к глубокому познанию и пониманию культуры в режиме непрерывного образования, становящегося неотъемлемым компонентом современной профессиональной деятельности.

В свою очередь, главное место в структуре курса «Философия культуры» занимают разделы «Онтология культуры» и «Гносеология культуры». Причем их специфика такова, что они неразрывно связаны с тематикой «Аксиологии культуры», поскольку представление о системе ценностей имманентно предопределяет и онтологию культуры, и ее гносеологию.

В целом, «Философия культуры» относится к базовым дисциплинам профиля, основывается на результатах изучения курсов: «Введение в культурологию», «Философия», «История культуры», «Теория культуры», «Методы исследования культуры» и др. и завершает собой изучение этого блока дисциплин. Данный раздел курса рассчитан на 48 часов. Специфика подхода состоит в том, что онтологическая и гносеологическая составляющие в основном рассматриваются в единстве, как тесно взаимодействующие ракурсы языка культуры.

1. К проблеме философии, онтологии и гносеологии культуры

1.1. Современная философия о способах представления онтологии культуры

Термин «философия культуры», введенный в научный оборот в эпоху немецкого романтизма, указывает на метатеорию, которая обращается к сложным вопросам сущности и генезиса культуры, к проблемам ее взаимоотношений с природой, обществом и человеком, Философия культуры, как и любая философия, прямо не опирается на эмпирические факты, но осмысляет и переосмысляет предлагаемые исследователями (как практиками, так и теоретиками) варианты классификации направлений, видов и форм культуры.

Философия какого-либо объекта или явления возникает только тогда, когда этот объект или явление становятся общезначимыми. Это же относится и к культуре. Что бы ни говорили о так называемых психофизиологической, биосоматической и прочих природах человека, именно культура уже давно стала неотъемлемой составляющей воздуха, которым мы дышим. Эта составляющая может как отравлять воздух, так и оздоравливать, облагораживать его. Через такое измененное «холоотропное» дыхание культура проникает в каждую клеточку нашего человеческого существа, то пробуждая жизнь, то подавляя ее, то настраивая ее на преобразование, то надолго заставляя функционировать в одном и том же режиме. На осмысление этой особой жизненной среды человека и направлена философия культуры.

Главным разделом любой философии является онтология. Были времена, когда в философии главной целью была так называемая фундаментальная, объективная и объектная онтология, не связанная с особенностями существования человека. Однако, как показывает история, непрекращающийся поиск основания мира, попытки обозначить его онтологию рано или поздно приводят к антропологическим проблемам. Эти процессы по-своему происходят в религии, искусстве, науке, философии, а кроме того, имеют еще и историческое измерение.

Если говорить о философии, науке вообще и культурологии, в частности, то здесь попытки обозначить фундаментальное, базисное чаще всего превращаются в онтологизацию так или иначе найденных оснований. Именно поэтому на смену онтологическому монизму приходит онтологический плюрализм, допускающий множество онтологий, например, в виде так называемых «региональных онтологий». Одним из предельных случаев такой онтологизации являются идеальные объекты науки, образующие в своей совокупности исторически преходящий базис науки.

В наше время вряд ли кто возьмется оспаривать то, что идеальный объект науки с его предельными логически возможными значениями образует качественно новый объект, который не может быть наблюдаем. Однако в целом понятийное поле науки, представляющее собой систему такого рода объектов, обладает удивительной и труднообъяснимой реальностью, не только сравнимой по своему потенциалу влияния на жизнь общества с реальностью существования природных объектов, но, подчас, и превосходящей их реалистические возможности.

Подобного рода региональные онтологии, конечно же, не являются уже только онтологиями в классическом философском смысле этого слова, а несут в себе гносеологическую составляющую предметной области, некое указание на субъекта деятельности (в том числе познавательной). Для науки, например, это означает, как минимум, включение метода, системы социальных ценностей в знание об объекте и неотъемлемость этого знания от подобного рода субъективности.

По сравнению с естественными науками, объекты гуманитарных наук и философии кажутся меньше обусловленными конвенцией. Если какая-то конвенциональная (она же – гносеологическая) составляющая в философском знании об онтологии объекта и есть, то она видится не столько обусловленной методом, сколько условиями жизни исторического человека. К этим условиям относятся антропологические факторы, культурно-исторические, личностные экзистенциальные и проч., в целом то, что Гуссерль называл «жизненным миром», «горизонтом». Во многом метод обусловлен спецификой жизненного мира.

Однако в культурологии в этом случае получается замкнутый круг: условия исследования культуры и ее онтология зависят от культуры. Однако, здесь нет противоречия, так как такого рода обратные связи, называемые в математике рекуррентными (рекурсивными), свойственны всему живому и именно благодаря им живое существует. Культура – живая система, живой организм, поэтому ей необходимы обратная связь, постоянная координация взаимодействия.

1.2. Культура как язык и познание: онтология и гносеология языка культуры

К настоящему времени дефиниций культуры накопилось так много, что уже им посвящаются отдельные тома исследований. Однако у такого «накопления означающих» есть и положительный эффект. Этот большой массив данных позволяет следить за динамикой гносеологической, антропологической составляющей в составе региональных онтологий культуры. И эта гносеолого-антропологическая составляющая на протяжении последних двух столетий явно «дрейфует» в языковую, речевую, лингвистическую, семиотическую сторону. Этот «дрейф» был настолько «естественным», «неконвенциональным» или, как говорят в физике, нелокальным, что в настоящее время затруднительно даже указать точно, кому принадлежит термин «лингвистический поворот», хотя формально его можно связать с выходом в 1967 г. книги под редакцией Р. Рорти. Однако мы предпочитаем связывать начало «лингвистического поворота» с распространением идей Вильгельма фон Гумбольдта. Еще больший «изгиб» этому повороту придали неопозитивисты и, особенно, покинувший их лагерь Л. Витгенштейн, ну а дальше все «шло само собой» как в рамках аналитической философии, так и по другим исследовательским направлениям (психоанализ, семиотика, структурализм, постструктурализм, деконструктивизм, а также неогумбольдтианство и т.д.).

Думаем, что лингвистический поворот в культурфилософских исследованиях, выявленный статистическим образом, то есть по количеству соответствующих философских и научных направлений, вряд ли следует воспринимать как парадигмальный сдвиг случайного

характера. Лингвистическая революция в культурфилософских, культурантропологических исследованиях фундирована огромным числом обстоятельств от биологического до духовного уровня. Эти же лингвистические обстоятельства обуславливают и само существование культуры, как онтологизированного объекта и как «вещи-в-себе» одновременно, мотивировавшей создание такого объекта. Ведь вся «эволюционная история людей, - утверждают нейробиологи, - связана с их лингвистическим поведением». Соответственно сформировалась культура, «в рамках которой выбрана такая онтогенетическая поведенческая пластичность, которая делает возможным существование лингвистических сфер, а сохранение адаптации людей как организмов требует их функционирования в этих сферах и поддержания такой пластичности» (Матурана У., Варела Ф. Древо познания. М.: Прогресс-Традиция, 2001. с. 176).

С другой стороны, если воспринимать культуру как актуальное выражение духа времени, то и по этому определению она также становится явлением языковым. Другими словами, при самых разных мировоззренческих установках культура предстает как актуальная совокупность языков, вернее, как сложная система языков, носящая характер неоднозначно организованной гетерохической системы. Следовательно, чтобы изучить и понять культуру – нужно знать и понимать ее языки, а также отношения между ними. Именно языки культуры могут стать теми «идеальными объектами», но уже не только научными, но и философскими, через которые и на основе которых постигается культура. Следовательно, языки культуры образуют онтологию культуры. Эта онтология, безусловно не может

быть гомогенной, она многоуровневая, многослойная. Кроме того, считаем, что эта онтология, нося в себе некоторые признаки научной, тем не менее, существенно отличается от последней.

Как известно, в науке существуют два основных способа формирования идеальных объектов: первый – через придание реальному объекту предельных, логически возможных значений; второй – через «введение их по определению». Если принять культуру в качестве идеального объекта теоретического мышления, но не столько научного, сколько философского, то она, скорее, вводится «по определению», но это определение носит «мягкий» характер, задающий достаточно высокую степень свободы при работе с этим объектом. Поначалу, в классическую эпоху, данному объекту придавали предельно высокие качества, характеризующие культуру как высшее достижение человечества. Затем стало понятно, что высшие достижения культуры впереди, а пока она лишь находится на пути к ним. И наконец, несколько последних десятилетий, после признания кризисного характера культуры, проходят под знаком принятия культуры с теми свойствами, которые в ней видит тот или иной исследователь. Выделение отдельных областей культуры для исследования – вынужденная операция, поскольку культура представляет собой бесконечное множество свойств. Но именно в силу этой бесконечности культуры такая операция абстрагирования становится вполне законной, поскольку логика бесконечных множеств отличается от логики конечных множеств. В логике бесконечных множеств, как известно, часть может быть равна целому, а отдельный «срез» культуры, если он удачно сделан, может характеризовать ее как целое в ее единстве.

Однако к какому бы ракурсу культуры мы ни обращались, важно не забывать о принципе, образно выраженном В.С. Соловьевым в следующих словах: «Разве дерево могло бы действительно расти, если б его корни и ствол существовали только мысленно, и лишь ветви и листья пользовались настоящей реальностью?». (Соловьев, В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. Соч. в 2-х т. Т. 1 // В.С. Соловьев. М., 1990. с. 496). Благодаря этому образу, неизбежно возникает понимание того, что онтологическое исследование языков культуры должно основываться не только на актуальных состояниях знания, но и опираться на некий предшествующий опыт. Причем, этим опытом может быть как культурный социально-исторический опыт прежних эпох, так и некоторое личностное доопытное, допредикативное знание, существующее на уровне бессознательного, архетипического, интуитивного, неявного, внутреннего, ноуменального и проч.

В своих работах Соловьев неоднократно указывает на то, как важно для человечества обращаться не только к таинственному, неизведанному будущему, но и к прошлому, забытому, но, тем не менее, существующему. Необходимо обращение к прошлому, очищенному от многочисленных «наслоений», возникающих в результате развития цивилизации, наслоений, которые многими, возможно, воспринимаются как прогрессивные; к прошлому, как первоначальной простоте и ясности, как проверенной и оправдавшей себя традиции. Кроме того, обращение к корневому уровню, уже по определению решает проблему сжатия знания, возвращения его в состояние исходного живого единства, в том числе способного дать жизнь, если потребуется, новому знанию. Правда при этом нужно

помнить другие слова Соловьева о том, что безусловное единство между корнем и тем, что должно из него вырасти, не означает слепого следования старому, если оно потеряло свою жизненную силу.

Приведенные выше размышления как нельзя лучше отвечают тому импульсу в исследовании культуры и языка, который был задан В. фон Гумбольдтом. Обращение к внутренней форме языка не только не означает пренебрежения внешними формами культуры, но наоборот, заставляет в них пристально и терпеливо вглядываться, чтобы почувствовать за этой внешностью направление внутренней движущей силы. Вполне очевидно, что культура проникает в нас через язык, а точнее через ее языки, из которых она, собственно, и состоит. Причем эти языки столь многообразны и разнообразны, что каждый из них может оказывать на человека любое из описанных выше воздействий (и не только эти). Те конкретные процессы, которые язык культуры вызывает в человеке, во многом определяются не столько самим языком, сколько тем, как его потенциал использует человек в «речи», понимаемой в данном случае как речи-жизни.

Жизнь – это речь, высказывание, познание, поступок – и все определяется языками культуры, их актуализациями и реализациями, как средой, в которой мы живем. Внешняя культурная среда, как из атомов, а точнее, из «элементарных частиц», природа которых так до конца и не познана, складывается из вербальных и невербальных, явных и неявных, быстротекущих и малоподвижных составляющих – выражений или поступков, за которыми стоит нечто глубинное, связанное с основаниями языков культуры и с личностью. Поэтому есть множество причин и поводов ожидать, что за внешними,

экзотерическими во многом случайными, формами культуры кроются формы внутренние, глубинные, неявные, скрытые, эзотерические, производящие, генеративные, имеющие гораздо более надежный онтологический статус и гораздо больший потенциал возможностей.

Сразу же заметим, что внешние и внутренние формы языков культуры не образуют статичной бинарной оппозиции, поскольку всегда находятся в процессе живого взаимодействия и одни без других существовать не могут. И то, и другое – это всего лишь обозначение крайних позиций, условных границ. И внешнее, и внутреннее соединено в личности, в субъекте культуры, в ее носителе. Именно здесь не просто происходит главное, но и *все* происходит. По сути дела, личность – это живое проявление внутренней формы языка культуры в той степени, в какой культура вообще доступна проявлению в данной личности. В составе общества Личность и Внутренние формы культуры образуют Культуру как виртуальный объект, абсолютно реальный с его бесконечным потенциалом возможностей как тематизированных, так и нетематизированных. Но от личности зависит, в какой степени и в каких качествах этот потенциал будет актуализирован, то есть выражен, реализован во внешних формах.

Описанием и систематизацией внешних форм культуры, внешних форм множества ее языков десятилетиями и столетиями активно занимаются в лингвистике, искусствознании, науковедении, религиоведении, культурологии и в других научных дисциплинах, по самой своей природе призванных к описанию явлений. В такой же степени в традиционной психологии занимаются описанием и систематизацией внешних проявлений личности. А вот «прорыв» к

внутренним формам культуры, как к внутренним формам ее языков, неразрывно связанным с существом человека, все-таки впервые был совершен В. фон Гумбольдтом, основателем философии языка и теоретического языкознания. Причем заслуга Гумбольдта, в первую очередь, связана именно с постановкой проблемы, а не с ее решением. Давно уже общепризнанно, что только правильная постановка проблемы может привести к верному решению (хотя могут быть и исключения, но лишь подтверждающие данное правило). Истинная проблема всегда подразумевает *творческую* ее постановку: ведь только в этом случае мы можем надеяться на получение принципиально новых результатов.

Поэтому является продуктивным исследование возможностей и развитие гумбольдтовской идеи в сфере современной культуры, как идеи, соотносимой с глубинными интенциями русской философии, и прежде всего с установкой на цельное знание, всеединство. Именно поэтому *внутренняя форма языка культуры* есть одновременно и *внутренняя форма языка познания*. Все, что есть в культуре – это результат познавательной активности человека на протяжении тысячелетий. В глубине любого культурно обусловленного действия лежит познавательная интенция, как важнейший мотив, вызывающий и стимулирующий эту деятельность. Именно поэтому онтология и гносеология культуры существуют нераздельно: исследуя онтологические проблемы мы неизбежно будем учитывать гносеологические вопросы, и наоборот. Такой подход основан на традициях отечественной философии.

Список литературы по теме «Внутренняя форма языка»

1. Бибихин, В.В. Внутренняя форма слова / В.В. Бибихин. - СПб.: Наука, 2008. – 420 с.
2. Булгаков, С.Н. Философия имени / С.Н. Булгаков. - СПб.: Наука, 1998. – 448 с.
3. Гумбольдт, В. фон. Избранные труды по языкознанию Пер. с нем. общ. ред. Г.В. Рамишвили. Послесл. А.В. Гулыги, В.А. Звегинцева / В. фон Гумбольдт. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 2000. – 400с.
4. Зинченко, В.П. Мысль и слово Густава Шпета (возвращение из изгнания) / В.П. Зинченко. – М.: Из-во УРАО, 2000. – 208 с.
5. Кудряшова, Т.Б. Онтология языков познания. К вопросу о Внутренней форме языков культуры / Т.Б. Кудряшова. Saarbrücken. LAMBERT Academic Publishing AG & Co KG. 2010. -604 с. (Предыдущее издание: Кудряшова, Т.Б. Онтология языков познания. Ч. 1. / Т.Б. Кудряшова. – Иваново: ОАО «Изд-во «Иваново», 2005. – 316 с.; Кудряшова, Т.Б. Онтология языков познания. Ч. 2. / Т.Б. Кудряшова. – Иваново: ОАО «Изд-во «Иваново», 2005. – 272 с.)
6. Кудряшова, Т.Б. Онтология языков культуры / Т.Б. Кудряшова. – Шуя, Изд-во ГОУ ВПО «ШГПУ», 2011, - 135 с.
7. Портнов, А.Н. Философия языка Г.Г. Шпета (послесловие) // Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. Иваново: Ивановский государственный университет. 1999. С. 287-304
8. Узнадзе, Д.Н. Внутренняя форма языка / Д.Н. Узнадзе. Психология установки. СПб.: Питер. – 416 с. С. 382-413
9. Шпет, Г.Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта / Г.Г. Шпет. Иваново: Ивановский государственный университет. 1999. - 306 с.

2. Культура как онтология*

2.1. К проблеме классического и неклассического понимания онтологии культуры. Онтология и онтологизация

Культура - это особый мир, в нашем восприятии охватывающий мир физический. В философии для обозначения той или иной реальности, возможного мира обычно используется слово "онтология".

В классическом употреблении слово "онтология" происходит от двух греческих слов: "онтос" - сущее, то, что есть на самом деле, что реально существует; и "логос" - учение. В целом, "онтология" - учение о сущем, о том, что реально существует. Таким образом, под "онтологией" обычно подразумевался такой раздел философии, где изучается мир как объективная реальность, независимая от нашего произвола. Это своего рода "философская физика", занимающаяся исследованием вопросов о бытии (существовании), пространстве и времени, причинности и т.д.

Однако в последнее время, в XX - XXI веках, в современной философии слово "онтология" все чаще стало использоваться в несколько ином смысле. Под "онтологией" стали понимать любой возможный мир, возможную реальность со своим пространством-временем, своей материальностью, системой законов и ценностей и т.д. В этом смысле термин "онтология" употребляется далее.

Каждая онтология, каждый возможный мир должен обладать некоторыми необходимыми составляющими. Например, чтобы компьютер работал, нужно, чтобы все его составляющие были на

* Раздел построен на основании материалов из [1]

месте и правильно взаимодействовали друг с другом. Точно так же, чтобы начал существовать некоторый мир, нужно, чтобы в нем было то, где что-то происходит, чтобы оно когда-то происходило, чтобы что-то и как-то происходило. Поэтому можно предполагать, что каждая онтология - это единство, по крайней мере, следующих характеристик:

- пространства,
- времени,
- материальности,
- сущностей,
- законов,
- смыслов и целей ...

Онтология - это не обязательно физический мир, который мы считаем существующим. Онтология - это любой возможный мир, в том числе и то, что сегодня называется "виртуальной реальностью". Это может быть:

- "онтология сна",
- "онтология романа",
- "онтология языка",
- "онтология компьютерной игры",
- "онтология культуры",
- "онтология науки" ...

Главное, чтобы это была некоторая возможная реальность со своим пространством-временем, своими сущностями, законами и т.д., образующая относительно замкнутый "малый мир".

Например, в онтологиях компьютерных игр могут быть какие угодно пространства и времена - конечные или бесконечные, плоские

или объемные, одно- или многоуровневые, какие угодно сущности - монстры, герои, живые камни, поющие облака, собственные правила игры-жизни и свои ценности и т.д. То же относится к онтологиям литературных произведений - это и Миры Дж. Р.Р. Толкиена, и Миры Дж. К. Роулинг, Миры Ф.М. Достоевского и Ф. Кафки, "Котлован" А. Платонова или живой океан Солярис у Ст. Лема и проч. Новизна "онтологического" подхода к разным фрагментам реальности состоит в рассмотрении этих фрагментов как малых миров, малых Вселенных.

Это, по-видимому, дух нашего времени, в котором все более нарастает философия самоподобия - когда части целого подобны в той или иной мере самому целому. Так, в современной философии нарастает интерес к таким сущностям или к таким способам рассмотрения сущностей, когда они представляются как малые миры - онтологии.

Например, в одном из влиятельных направлений философии XX-го века - экзистенциализме попытались рассматривать мир человека как онтологию, как свою самостоятельную вселенную. До этого, в классической философии, человеческие способы жизни рассматривали психологически, а не онтологически, т.е. не как самостоятельное бытие, но как некоторый слабый, иллюзорный способ существования, по большому счету в таком виде и не существующий.

Онтологизация при изучении той или иной реальности выражается, в первую очередь, в том, что эту реальность не пытаются сводить ни к какой другой реальности, но рассматривают ее как таковую, как отдельный и самостоятельный способ бытия в мире. Например, ту же реальность компьютерной игры можно рассмотреть

двойко: 1) как это делает программист, когда он сводит реальность игры к некоторой другой реальности - к реальности программ и их технического обеспечения. Он будет думать не столько о том, что герой станет делать, встретившись с врагом, сколько о том, как это будет выглядеть в форме алгоритмов и программных команд; 2) можно воспринимать игру "изнутри", как это делает ее пользователь. В этом случае игра определяет себя как онтология, как возможный мир, который переживается и пропускается сквозь себя ее участником.

2.2. Объектные и субъектные онтологии

Можно говорить о двух основных видах онтологий - объектных и субъектных. Наука и культура характеризуются, скорее, субъектной онтологией. Эти названия основываются на терминах "объект" и "субъект", которые понимаются здесь как "изучаемый объект" (часто – неодушевленный) и "живое, изучающее объект существо" соответственно.

Объектные онтологии - это такие возможные миры, которые никак существенно не изменятся, если из них будут исключены все субъекты. Это миры, которые существуют так, словно на них никто не смотрит и ничто не является живым. Примером объектной онтологии является физическая картина мира в классической физике (до научной революции XX века), в которой феномен жизни рассматривается как нечто случайное, чего вообще могло бы не быть. В таком образе реальности предполагается, что сама реальность особенно не изменится, если, например, в какой-то момент времени

во Вселенной исчезнет все живое. Физические законы по-прежнему будут действовать, пространство, время и материя по-прежнему будут продолжать существовать. Мир неорганических тел не претерпит никаких существенных изменений, но этот мир и является главным в объектной онтологии. Итак, объектные онтологии - онтологии, не зависящие от бытия какого-либо субъекта.

Субъектные онтологии, наоборот, представляют из себя примеры возможных миров, которые существенно определяются жизнью какого-либо субъекта. Это как бы мир "изнутри" того или иного существа, например, образ мира, существующий в нашем сознании. Такие миры наполнены различными проявлениями жизнедеятельности тех или иных существ - представлениями, чувствами, желаниями. Причем, все эти проявления субъектного бытия необходимо рассматривать в этом случае онтологически, т.е. как подлинную реальность, наряду с пространством, временем и материей, а не просто как некоторую иллюзию, по большому счету не существующую.

Именно субъектные онтологии более всего нам знакомы, поскольку каждый человек постоянно проживает во множестве таких онтологий, пропитанных его мыслями, чувствами, образами будущего и прошлого, надеждами и тревогами. Субъектные онтологии, таким образом, существенно зависят в своем бытии от бытия какого-либо субъекта и исчезают вместе с его исчезновением.

До сих пор наука по преимуществу изучала различные объектные онтологии - физический мир, неорганические процессы. Но проблема состоит в том, что сама наука представляет из себя

субъектную онтологию - реальность, которая существенно зависит от совокупной жизнедеятельности множества субъектов-ученых.

То же можно сказать и о культуре в целом: культура - это не просто «над-природная» онтология, это онтология субъектная, создаваемая, поддерживаемая и развиваемая жизнедеятельностью множества живых существ - людей и их сообществ. Вот почему важно различать объектные и субъектные онтологии, понимать их сущность и структуру.

Один из наиболее существенных принципов, различающих объектные и субъектные онтологии, - принцип объективности, т.е. способы понимания того, что является объективным, а что - субъективным.

Таким образом, остановимся на четырех терминах: "объектный", "субъектный", "объективный" и "субъективный" - которые необходимо различать.

Как уже было сказано выше, "объектный" - это относящийся к объектам, часто неодушевленным, неорганическим телам. "Субъектный" - относящийся к живым существам в широком смысле этого слова, т.е. выражающий феномен жизни в рамках философии онтологического плюрализма.

"Объективный" - значит, универсально-истинный, т.е. истинный для всех, не зависящий от индивидуальных особенностей того или иного человека (существа). Наоборот, "субъективный" - значит, не универсально истинный, но может быть истинный случайно, имеющий значение только для какого-то одного или нескольких людей (существ) и не имеющий значение для других.

В объектных и субъектных онтологиях по-разному определяет себя объективность, т.е. критерии универсально-истинного знания.

В объектных онтологиях принимается такая система условий:

Объективное = Объектное

Субъективное = Субъектное

Это означает, что объективным, универсально-истинным, а потому научным, в объектных онтологиях считается только то, что относится к миру объектов, неодушевленных тел, неорганических процессов. Наоборот, все то, что имеет какое-либо отношение к жизни субъекта, должно быть исключено, выброшено из состава научного знания. Например, классическая физика до XX века стояла именно на таких позициях. Тип объективности в объектных онтологиях мы будем дальше обозначать термином "классическая объективность". На ней основана классическая рациональность.

В субъектных онтологиях принимается другая формула:

Объективное = Объектное + Субъектное

То есть новый образ объективного, научного знания распространяет себя как на мир объектов, так и на мир субъектов, являясь синтетическим типом знания. Такой тип объективности мы будем далее обозначать термином "неклассическая объективность". На ней основана неклассическая рациональность. Для неклассической объективности также можно указать следующие признаки:

1. Не существует обязательной несовместимости субъектного и объективного, т.е. возможна не только объектная, но и субъектная объективность - универсально-истинное знание, имеющее своим предметом мир одушевленных существ, их активность и жизнедеятельность.

2. Критерии объективности перестают связываться с делением на объекты и субъекты. Эти критерии следует теперь искать в каком-то ином основании деления, имеющем одинаковое значение как для мира неорганических тел, так и для мира существ.

Эволюция принципа объективности в современной науке выражает себя, по-видимому, в постепенном движении к синтетической объективности субъектных онтологий. Но уже сейчас можно сказать, что классические методы научного познания во многом отождествляли себя с идеалом объектного бытия, объектных онтологий, тем самым делая невозможным понимание типа бытия субъектных онтологий. Поскольку культура как раз представляет из себя пример достаточно сложной, комплексной и многомерной субъектной онтологии, то ее научное понимание оказывалось невозможным в рамках классической объективности. Некоторые философы стали утверждать, что вообще невозможна наука о культуре. Хотя наука о культуре создает научное знание, но делает она это ненаучно. Такого рода настроения вообще стали ставить под угрозу существование философии и методологии культурологии. Существует, однако, и вторая возможность - это возможность расширения самого понимания объективности, позволяющего расширить феномен объективного знания на саму науку в целом, и культурологию в частности.

Неклассическая объективность субъектных онтологий ставит перед философией науки проблему понимания некоторого нового типа научного знания, способного распространиться и на жизнедеятельность различных существ. Гуманитарные науки гораздо

более тесно связаны с исследованием бытия разного рода существ. Сегодня культурология как гуманитарная наука активно развивается, и в ней постепенно формируется свой научный метод, который способен распространять себя на мир человеческого существования и не вполне совпадает со стилем научного метода естественных наук.

2.3. Примеры структур научных субъектных онтологий

Исследуя примеры развития неклассической объективности, можно попытаться поставить общую проблему того, в чем особенности научного стиля субъектных онтологий. Этот вопрос еще недостаточно раскрыт, требует дальнейших серьезных исследований, однако можно выделить несколько частных структур таких онтологий, связанных с использованием понятий числа, пространства и закона как в естественных, так и в гуманитарных науках:

1. Субъектность и число. Одним из наиболее важных типов познавательных структур являются разного рода числовые структуры. В связи с этим возникает вопрос - насколько совместим феномен существа и феномен числа? Можно ли измерять субъектные процессы? Не разрушают ли процедуры измерения сам феномен жизни? По-видимому, все это непростые вопросы, на которые вряд ли можно дать окончательный и однозначный ответ. Однако нельзя не отметить здесь явной тенденции развития современной математики, которая выражается в формировании идеи более "субъектного числа". В первую очередь, это развитие теории вероятностей и статистики. В рамках этих теорий рождается представление о некотором более размытом числе, которое более адекватно выражает субъектные

процессы и состояния. Теория такого числа получает свое фундаментальное развитие в рамках так называемой теории нечетких множеств.

2. Субъектность и пространство. Со времен философии Декарта душа, внутренний мир различных существ признается чем-то внепространственным, не поддающимся пространственным определениям. Но в последнее время и здесь намечается множество новых движений, сближающих феномен субъектности и различные пространственные структуры. Наиболее важным в этом процессе было формирование понятия абстрактного пространства в математике в XX – XXI веках. Понятие пространства было отделено от геометрических случаев пространства. Пространством теперь можно было называть любое множество начал, обладающих определенными абстрактными свойствами.

С этой точки зрения можно было говорить, например, о пространстве цветов, в котором каждый конкретный цвет - красный, синий, зеленый - выступает как точка такого пространства. Или о социальном пространстве, в котором в качестве точек выступают разного рода социальные статусы. Сегодня все активнее понятие абстрактного пространства проникает в культурологию как и в другие гуманитарные науки (например, пространство той или иной культуры). Это движение позволяет надеяться на возможность совмещения феномена субъектности и пространственных структур.

3. Субъектность и законы. Еще одна важная проблема субъектности - проблема законосообразности субъектного бытия. Насколько жизнедеятельность тех или иных существ вообще может быть подчинена законам и описана теми или иными законами? Ведь

человек, например, обладает свободой, а свобода как будто позволяет человеку не подчиняться тем или иным законам. Можно ли в этом случае вообще говорить о науке, использующей законы, в применении к культуре, людям или другим свободным существам? До некоторой степени и эту проблему удастся положительно разрешать, благодаря изменению представлений в современной науке о самих законах.

Появилось понятие о так называемых вероятностных законах, которые определяют лишь некоторое пространство возможностей и степени вероятности каждой возможности, но ничего не говорят о том, какая именно из этих возможностей будет реализована. По-видимому, такого рода представление о законах является более адекватным для выражения поведения различных субъектов, позволяет совместить необходимость и свободу в структуре научного знания.

Все эти примеры позволяют надеяться на то, что субъектный подход в науке возможен. Происходит создание более "мягких", субъектных структур, на основе которых можно было бы пытаться строить знание, совмещающее объективность и возможность применения как к миру объектов, так и миру субъектов. Только на основе такого рода знания могут быть описаны различные субъектные онтологии, в том числе онтологии культуры и науки.

Литература

1. Моисеев В.И. Философия и методология науки // http://society.polbu.ru/moiseev_sciencephilo/ch13_i.html

3. Роль категорий «форма» и «внутренняя форма» в контексте вопроса об онтологии культуры

3.1. Платонизм и аристотелизм как две линии развития мышления о культуре

События и процессы жизни, истории культуры, воспринятые в своей разрозненности, даже при самом тщательном их исследовании – вряд ли могут стать надежной предпосылкой их понимания. Скорее всего, понимание возникает тогда, когда человек актуализирует свою способность «вскрыть единый смысл и единую интимную идею» [18, с.39] за многообразием событий самого разного уровня. И наоборот, когда такая способность утрачивается (пусть даже на время) – возникает непонимание. Соответственно, исцеление как «исцеление» - возникает тогда, когда к человеку возвращается способность воспринимать целое.

Зададимся вопросом: какая мировоззренческая установка позволяет осуществлять это жизненно важное «возвращение» к очевидности единого, придающего смысл нашему существованию, как таковому, а также отдельным событиям светской, религиозной жизни, истории, науки, искусства, культуры в целом и т.д.? В самом масштабном отношении такими установками могут быть платонизм и аристотелизм, как две генеральные линии, структурирующие и определяющие развитие западного мышления.

Говоря о платонизме, невозможно не упомянуть о двух исторических аспектах, с ним связанных. *Во-первых*, о весьма широком спектре вариантов его понимания, интерпретации: от

дуалистических, двоимирских представлений, в которых мир идей радикально отделен от привычного нам «мира теней», до модели бытия динамического типа (которая включает онтологическую теорию динамиса и гносеологическую теорию движения) [12, с. 23]. Для нас актуальным является второе понимание платонизма, при котором опровергается изоляция идей, сущностей, а последние трактуются как «принципы движения вещей, находящиеся в сфере самих же вещей». Таким образом, платонизм основывается на принципе «порождающей модели», согласно которой «общее является законом для появления и распознавания единичного» [См., например: 12, с.10-16]. Поэтому каждое событие, каждое индивидуальное явление остается непознаваемым, непонятым до тех пор, пока не станет ясным то общее (сверхвременное в терминологии С.Л. Франка), что за ними стоит. При этом, подчеркнем еще раз, важным является момент признания динамичности общего: оно также представляет собой движение, связанное с изменениями на самых разных уровнях актуализации единого.

И *во-вторых*, это аристотелизм, неразрывно связанный в нашем сознании с платонизмом. Стоит вспомнить, что первым «жестким», «изоляционистским» трактовкам платоновских идей мы обязаны все-таки Аристотелю, оперировавшему формально-логическим принципом противоречия, не допускающим гибкого, живого восприятия взаимодействия внешнего, внутреннего, сущностного, индивидуального, целого и части. В разделении платоновской и аристотелевской линий в развитии общечеловеческой мысли нет намерения принизить роль одной линии и возвеличить тем самым роль другой. И то, и другое – выражает собой тенденции,

свойственные нашему мышлению, интенциям сознания, способам понимания бытия, а может быть и самому бытию.

Восточное христианство, например, больше тяготеет к платонизму, хотя в жизнь широкого российского сообщества влияние платонизма вряд ли проникает, может быть только проявляется в общей склонности к утопизму. Жизнь западного общества, и не только религиозная, в существенной степени определяется чертами аристотелевского стиля мышления, что позволило С.С. Аверинцеву в его книге «Риторика и истоки европейской культурной традиции» (М., 1996) говорить о христианском аристотелизме как внутренней форме западной традиции.

Каждая из традиций по-своему обогащает деятельность сознания, шире, духовную деятельность. Но в то же время значима тонкая расстановка акцентов при осмыслении взаимодействия этих двух тенденций. И данные акценты недвусмысленно дают о себе знать через язык на протяжении всей истории культуры. Мы бы обозначили их следующими метафорами: это чередование периодов «обращения к Аристотелю» и «возвращения к Платону». Причем «возвращение к Платону» обычно сложнее, так как требует «преодоления» жестких и устоявшихся эмпирических и теоретических форм, возникших за время «царствия» аристотелевской мысли.

Предполагаем, что для последних столетий характерно сочетание не до конца проявленного желания «возвратиться к Платону» с трудностями преодоления тотального многовекового доминирующего влияния последствий (изводов) аристотелизма, увековечившего себя в разнообразии специфических культурных

форм, институтов, социальных движений и т.п. В частности, противоречивость указанных тенденций выражается в том, что нередко философы считали нужным подчеркнуть свой антиплатонизм, но при этом, может быть неявно для себя, но очевидно для исследователей их творчества, - придерживались основополагающих платонических установок на признание единого объединяющего начала. Объяснение этого странного феномена, отказа от платонизма, во многом связано с распространившимся односторонним пониманием учения Платона через его интерпретацию Аристотелем, которую тоже не всегда просто преодолеть.

Считаем, что с указанным взаимодействием и противостоянием, с одной стороны, жизнесохраняющего (но не безболезненного и не легкого) «возвращения к Платону» (в область духа, к связи людей, в культуру) и, с другой стороны, формально устойчивого, «удобного», «комфортного» пребывания в сфере аристотелевской «чтойности» (в области силы вещей, в цивилизации), во многом связаны разнообразные кризисные явления, сопровождающие нашу историю последних веков.

Беспокойство по поводу необходимости преодоления последствий аристотелизма и потребности возвращения к Платону выражается в текстах многих мыслителей, и этот процесс активизировался, в очередной раз, в девятнадцатом веке. Может быть, наиболее остро в отечественной мысли влияние аристотелизма осмысливается в размышлениях И.В. Киреевского. Называя Аристотеля «благоразумной посредственностью», он отмечает, что «система Аристотеля разорвала цельность умственного самосознания и

перенесла корень внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла, в отвлеченное сознание рассуждающего разума. Орудия, которыми она познавала истину, ограничивались логической деятельностью ума и безучастной наблюдательностью внешнего мира. Наружное бытие и выразимая словесная сторона мысли составляли ее единственные данные, из которых она извлекала то, что может из них извлечься логическим сцеплением понятий... Действительность в глазах Аристотеля была полным воплощением высшей разумности». А человечество «тем охотнее подчинялось влиянию рассудочной философии, что при отсутствии высших убеждений стремление к земному и благоразумно обыкновенному само собой становится господствующим характером нравственного мира». Философия Аристотеля, подводит суровый итог Киреевский, действовала разрушительно на нравственное достоинство человека: «Подкопав все убеждения, лежащие выше рассудочной логики, она уничтожила и все побуждения, могущие поднять человека выше его личных интересов...». Но главное, подчеркивает И.В. Киреевский (к слову, создатель первой теории «живого знания», соединяющей все главные способности и возможности человека), - это не отрицание такого рода мышления, а лишь преодоление его диктата, его доминирования, его «почитания себя высшей и единственной истиной». Ведь главное – то отношение, в которое ставится человек в связи с последней искомой истиной: «Последняя истина, на которую опирается ум, указывает и на то сокровище, которого человек пойдет искать в науке и в жизни» [10, с. 306-308].

Переключку, схожесть интерпретаций достижений платоновской философии можно отметить у таких довольно

отличающихся русских мыслителей, как В.С. Соловьев и Г.Г. Шпет [См.:19, с. 176-183]. В частности, творческие интенции платонизма органично встраиваются в проблематизацию темы Внутренней формы слова в трудах Г.Г. Шпета, да и в целом продолжение работы «в традиции положительной философии» он связывает с Платоном, отмечая его влияние на самых выдающихся мыслителей разных времен [18, с. 43]. Расстановка акцентов подобного рода характерна и для некоторых представителей западной философии последних веков. Так, А. Шопенгауэр сравнивает род воззрения, принадлежащий Аристотелю, с могучей бурей, «которая несется без начала и цели, все преклоняя: шатая и унося с собою», а платоновский – со спокойным солнечным лучом, «который перерезывает путь этой буре и которого она нимало не колеблет». Аристотелевский дифференцирующий, анализирующий подход разрушает предмет, делает его основательным, но мертвым и дает в результате неживое, застывшее в своей схематизации знание или, как пишет С.Л. Франк, вневременное знание, представляющее действительность в виде отвлеченных схем, законов, теорий. Действительность, природа в этом случае воспринимаются как противостоящий субъекту объект, разрушение которого никак не отражается на состоянии субъекта: вот возможный исток осложнения отношений человек-природа, человек – культура. Платоновский же подход – охраняющий, сохраняющий жизнь предмета, но в то же время не отстраняющий человека от окружающего мира. Человек, как луч света, призван и быть частью реальности, и освещать ее, реализуя возможности ее самопознания. Последовательная реализация такой позиции направлена на

исключение конфликтов как субъект-объектного, так и междусубъектного взаимодействия.

В сложных перипетиях осмысления культурных духовных процессов последнего времени мысль об очередной легитимации платонизма занимает не последнее место. В частности, это выразилось в создании «Манифеста философии» А. Бадью. Французский мыслитель назвал XX век «антиплатоновским», найдя в нем множество «антиплатоновских эпизодов», а затем призвал повторить «жест Платона», заново отстроив философию в качестве универсальной доктрины, обеспечивающей возможность гармоничного существования науки, искусства, политики и любви [1].

Это не случайно, поскольку, оценивая влияние платонизма в целом, можно смело утверждать, что обращение к платонической линии в культуре дает рационализированному миру возможность активизировать, хотя бы время от времени, гуманистический потенциал культуры, позволяя воспринимать мир не как заведенный механизм или набор атомов, но как единый организм; ориентировать не на дифференциацию, а на воссоединение и примирение; признавать эпистемологическую значимость воображения, эмоций, воли, эмпатии, «невыразимости вдохновения» и других способностей человека, позволяя, таким образом, выразить те стороны человеческого опыта, которые опровергались духом воинствующего рационализма; начиная с «Исповеди» Августина, сосредоточиваться на сложной природе человеческого «Я»; воспринимать реальность как множественную, многослойную, многозначную, но в то же время единую, не разлагаемую через призму «двойной истины».

Смеем предположить, что актуальное для нашего времени возвращение к Платону, с сохранением понимания достижений аристотелевской мысли, способно снять не только проблему пресловутого «конца философии», но способствовать решению многих других задач, пусть и не лежащих на поверхности, но являющихся скрытой частью «айсберга» любого тяжелого периода истории как жизни.

3.2. Языковая модель культуры и ее онтологический статус

Самое главное в мировоззренческой модели Платоновского типа, как мы уже говорили выше, не разделение бытия на два мира, а наоборот, умозрительное соединение всех миров в едином, которое вполне может быть рассмотрено и в качестве личностного смыслового центра всего существующего. Это единое, говоря словами О.Э. Мандельштама, есть «узел жизни, в котором мы узнаны и развязаны для бытия». В.П. Зинченко, оценивая данные слова с точки зрения психологии развития, утверждает что это и есть ситуация развития, которая характеризуется не только завязыванием узлов, но и их развязыванием: «Невозможность развязать узел нередко означает конец развития, а то и смерть. Трудности же в развязывании жизненных узлов сопровождаются духовными кризисами роста и развития» [9, с. 148]. Кризисов не следует бояться: в живом, подвижном, активном взаимодействии смыслового центра и конкретных событий мира – обойтись без локальных противоречий и временного непонимания невозможно. Но как только эти противоречия вырываются из живого контекста их взаимодействия с

«живой вечностью», они здесь же превращаются в разрозненные временные и застывшие вневременные формы, связь между которыми почти невозможно постичь.

По большому счету, задача культуры состоит в создании идеальных форм самого разного уровня от временных до сверхвременных, всевозможных «региональных онтологий» или индивидуальных смысловых центров - в контексте фундаментальной онтологии единого. И эти центрирующие силы, не теряя своих качеств «живого», подвижного, в то же время призваны служить развитию многообразия. Сама культура в этом случае может рассматриваться как медленно и трудно создаваемый человечеством виртуальный объект, «центр», потенциал которого развивается в направлении роста многообразия, но преломленного через призму самоосмысления процессов появления нового в их взаимодействии с традицией.

Этот же принцип является продуктивным, спасительным и для отдельных областей культуры. Так, например, наука в своем развитии неоднократно подтверждала онтологичность, функциональность модели Платона. Глубокий мыслитель, «человек универсальный», естествоиспытатель А.А. Любищев в своем центральном философском произведении на множестве исторических примеров убедительно показывает, как обращение к плодотворным платоновским интуициям, его руководящим идеям не раз «спасало» не только гуманитарные, но и естественные науки в сложных, тупиковых ситуациях их развития [13]. Например, один из продуктивных периодов развития психологии, связанный с деятельностью Л.С. Выготского, с учением А.А. Ухтомского,

характеризуется признанием ведущей роли идеальных форм. Идеальная форма, как превращенная форма, предшествует развитию, является стимулятором, например, речевого развития ребенка. В то же время, в процессе развития образуются новые «превращенные формы» (или функциональные органы), в свою очередь, становящиеся внутренним источником, генерирующей силой живого органического духовного роста. При этом между идеальной и реальной формами всегда есть зазор, «разность потенциалов», что и порождает движущие силы развития. Однако идеальная форма, как и вся культура в целом, – это всего лишь «приглашающая сила»: она приглашает к развитию, но не навязывает себя. В то же время, не следует забывать, что каждая идеальная форма требует критического к себе отношения, она может быть далеко не «идеалом» и даже ограничивать становление субъекта [9, с. 230-231].

Как бы то ни было, любой вид человеческой активности призван быть освященным и освещенным присутствием в ней Единого. Идеальная ли, превращенная ли форма – должны необходимо «собирать» культуру. Не случайно же Плотин утверждает, что «все живет единым»: «условием познаваемости (и существования) многого служит его соотнесенность с единым», без этого многое превращается в беспредельное, в текучее, неопределенное и становится не только непознаваемым, но и не сущим [6, с. 115-117]. Все это в полной мере касается каждого артефакта культуры.

Пожалуй, самым важным «функциональным органом» (или идеальной формой) в составе культуры является язык. Язык – это та сила, которая может собирать и разобщать, возвращать любовь и ненависть, развивать человека и, наоборот, превращать его в

механическое средство реализации чьих-то целей. Язык, рассматриваемый с позиции платонического мировидения, также представляет собой порождающую модель, центр которой, в соответствии с гумбольдтианской традицией, принято обозначать как «внутреннюю форму языка». Пожалуй, только в этом случае возникает представление о целостности слова и того, что происходит в душе человека. Слово – как символ того, что происходит в душе, в соответствии с этимологией слова «символ», позволяет видеть любое высказывание, на любом из языков, как движение к целому, в котором складываются, как две половинки, слово (или выражение на любом из языков) и состояние души. Таким образом, внутренняя форма языка расположена и не в языке, и не в чувстве, а она представляет собой «то целое, в котором слово и состояние души составляют вместе ради своей цели, которая и есть вместе и цель человеческого существа». Это означает, что и выражения языка, и состояние души прямо не соотносятся друг с другом. Прежде всего необходимо их отнести к тому целому, «которое они призваны вместе составить» [2, с. 182-184]. Это целое и есть внутренняя форма языка.

Обоснование существования единого основания языка культуры может в существенной степени помочь преодолеть фрагментарность представлений о мире, связать в культурной картине мира в единое взаимодополняющее целое огромное количество знаний, накопленных в различных языках постижения мира. Это связано с традицией понимания Единого, принимаемого в качестве интуиции, философы, познавательного образа, концепта, а также с платоновской категорией эйдоса и с аристотелевской категорией формы, развитой в рамках эйдологии. В свое время, благодаря

Гегелю, понятие формы приобрело два существенно различающихся поля смыслов, связанных со значениями внутренней формы и внешней формы. Важная для нас категория внутренней формы отличается от категории эйдоса своей динамичной сущностью, и именно это было подчеркнуто в работах В. фон Гумбольдта.

По состоянию языка как целостности мы можем судить о развитии культурного кризиса или о его преодолении, поскольку один из аспектов кризиса - это распад культурных целостностей на самых разных уровнях. Другими словами, по состоянию соответствующего языка, речи мы можем судить о степени проникновения кризисных явлений в ткань социальной, индивидуальной жизни, жизни искусства, науки, религии и т.д. Язык, как утверждал Гумбольдт – «порождение духа», сама деятельность духа (*Energieia*); но в то же время разные языки, как порождения духа, как функциональные органы, по разному обратно влияют на дух [8, с. 70-75]. И это взаимодействие происходит через внутреннюю форму. Все доступное нам языковое многообразие можно рассматривать восходящим к виртуальному основанию генеративного типа, способствующему порождению все новых и новых языковых выражений [11]. Язык выражает не просто дух народа, но и текущее состояние этого духа. Недаром П.А. Флоренский уподобляет внешнюю форму языка – телу организма, а внутреннюю форму – сравнивает с душой [16, с. 232-234]. Внутренняя форма языка принципиально не может быть жестко обрамлена в понятие.

Говоря о динамике языка и речи, мы можем условно выделять два аспекта этой динамики: на уровне внешних и на уровне внутренних форм. Динамика внутренней формы языка, указывает на

изменение потенциала языка, его возможностей актуализации, тематизации. Оба аспекта неразрывно связаны, однако внешние языковые формы могут эффективно исследоваться, описываться, систематизироваться обобщаться лишь при наличии хотя бы интуитивного представления о внутренней форме языка. На это недвусмысленно указывает Плотин, говоря, что единое – это «потенция всех вещей. Если бы ее не было, то и все не существовало бы, не существовал бы и ум, первая и всеобъемлющая жизнь» [14, с. 551]. Если внешняя форма слова опирается на некий атомизм речи, на ее относительно устойчивые, более или менее объективированные «кирпичики», то внутренняя форма слова подчиняется тонкостям мысли, она связана с особенностям социума и личности, со спецификой их коммуникативно-познавательной, ценностной направленности.

Обучаясь языку, человек обучается его внешним формам. Внутреннюю же форму человек усваивает, как чутко заметил С.Н. Булгаков, «в меру человечности» [3, с. 56]. В развитии языка, культуры в целом, бывают периоды, когда внешние формы весьма подвижны, при относительно стабильной внутренней форме. Однако, со временем незначительные изменения накапливаются и с культурой может произойти нечто, наподобие «сдвига тектонических плит». Тогда происходят качественные изменения на уровне внутренней формы, выражающие, в свою очередь, качественные изменения в душевной, духовной, интеллектуальной, социальной жизни субъектов культуры, носителей языка. Такие изменения могут носить как позитивный характер, так и негативный. Они, скорее всего, обратимы, но только если не превышен определенный предел. Иначе, язык как

живое образование умирает, и на его основе создается новый язык, со своей новой внутренней формой, аналогично тому как у Шпенглера новая культура со своей душой вырастает на месте изжившей свое цивилизации.

3.3. Кризис культуры как кризис ее языка

Думаем, что современный русский язык, очень хорошо характеризующий актуальную культуру, если судить по состоянию речи, близок к тому критическому пределу, когда может произойти глубинная трансформация его внутренней формы. Из языка уйдут те возможности, те средства, которые в течение нескольких веков позволяли исподволь, незаметно и ненавязчиво, через язык воспитывать, развивать в душе человека состояние любви, соборности, притяжения, отказа от притязаний на завоевание мелких благ любой ценой. Может уйти все то, что так выгодно в духовном отношении отличало русский язык от других языков.

Чтобы препятствовать такого рода тенденциям необходимо развивать чувство внутренней формы языка, представление о которой возвращается платонизмом. Даже при самом поверхностном восприятии языка это даст возможность каждому носителю языка не просто понимать, а постоянно чувствовать, что каждое произнесенное слово связано живой связью с целостным состоянием его внутреннего мира. Необходимо воспитывать ответственность за произнесенное слово. Словом невозможно прикрыться. Слово, даже нарочитое, - обнажает; а в своей совокупности слова указывают на источник, где слиты душа и язык. «Мысль изреченная – есть ложь» только на первый взгляд. Скорее, наоборот, даже ложь не способна прикрыть

основания мысли. И в этом кроется не только психоанализ, но и онтология слова.

Именно это утверждают вездесущие пословицы: «Язык мой – враг мой: прежде ума глаголет», «Язык говорит, а голова и не ведает». Язык способен идентифицировать человека прежде самоидентификации. В наше время вполне можно говорить об изменении концепции лингвистической относительности, которую теперь уже естественнее связывать не столько с особенностями национального языка, сколько с особенностями его функционально-стилистического уровня, гораздо точнее и полнее выражающего принадлежностные качества субъекта. Стиль речи, порой, «выдает» особенности мировидения гораздо реалистичнее, чем это делает национальный язык. Выраженное в языке, даже не обязательно рефлекслируемое состояние мировидения, является важнейшим социальным фактором, влияющим на общественные процессы самого разного рода: от общеэкономических, до элитарно-культурных; от культуросозидательных до культуроразрушительных.

Субстратом, в процессе актуализации того или иного речевого акта, является поток человеческих переживаний. Именно они, переживания: восприятия, эмоции, воспоминания, страсти, волевые акты и проч. обуславливают то, каким образом потенциал языка реализуется в речи. Следовательно, во внешних языковых формах запечатлены не только возможности языка как системы знаков, но и целый спектр переживаний конкретного человека, связанных с его речевой деятельностью, отношением к миру культуры, уровнем образования, нравственным состоянием и т.д. Сложное взаимодействие ментальных состояний и потенциала используемого

языка не всегда позволяет однозначно отделить влияние каждого из факторов на речь, на используемые в ней выразительные формы, однако их совокупное воздействие достаточно ярко выражается в речи. Следовательно, по состоянию речи, по ее внешним формам и на основе представлений о внутренней форме языка - мы вполне можем судить о социодинамике.

Современные социолингвисты отмечают, что такие глобальные языковые явления, как варваризация, вульгаризация, языковая игра (карнавализация), стереотипизация, прежде всего раскрывают процессы, происходящие в социодинамике, в психодинамике, в общественной морали, в социальных и мировоззренческих представлениях [5, с. 284; 4]. Опосредованное таким языком понимание реальности и своего места в мире существенно изменяет нашу картину мира, наш опыт, наше самоощущение и самоидентификацию. О чем может свидетельствовать тот факт, что объективной потребностью речевого поведения значительной части современных россиян является использование сниженной лексики, в том числе иностранной, употребляемой к месту и не к месту, но всегда опошляющей высказываемые смыслы? Слэнг, жаргон, вульгаризмы, слова низкого регистра из словаря деклассированных элементов образуют основную часть речевой активности толпы. Подобного рода изменения внешних языковых форм постепенно приводят к изменению внутренней формы русского языка, смещению ее потенциала в сторону отрицания, нигилизма, деконструктивизма, разрушения и саморазрушения.

Другая же, меньшая часть россиян, находящаяся в оппозиции по отношению к указанным речевым тенденциям, поневоле вынуждена

подчеркивать свою оппозиционность. Это создает особого рода напряженность в современном обществе, когда внутренняя форма языка, теряя целостность, «раскалывается» на несовместимые элементы, а общество – на недружественные сообщества с разными языковыми сферами. Если литературный язык окончательно сдастся лексике деклассированных элементов, то вопрос о кризисе перейдет в разряд ёрничества, языковой игры, лингвокреативность которой будет сводиться лишь к тому, чтобы найти самый пошлый вариант выражения из сонма возможных.

Таким образом, язык лишь эксплицирует глубинные процессы общественного и индивидуального сознания, связанные, в том числе, с нынешним состоянием культурной неопределенности. В связи с этим неизбежно возникают вопросы, примет ли это состояние «более приемлемые или еще более безотрадные формы, является ли оно энтропийной прелюдией к своего рода апокалиптической развязке истории, или же оно представляет собой эпохальный переход к совершенно новой эре, несущий новую форму цивилизации и новое мировоззрение, принципы и идеалы которых в корне отличны от тех принципов и идеалов, что ранее побуждали современный мир двигаться по его драматичной траектории» [15, с. 348]? Ответить на эти вопросы вряд ли возможно, но рискнем обозначить условия более благоприятного развития событий. Это возвращение утраченной «сокровенной взаимосвязи с природой и со всем Космосом», преодоление внутреннего антагонизма отношений субъект-объект, мужское-женское, внутреннее-внешнее, обращение к традициям Софии. Путь реализаций этих условий – платоновский путь.

Литература

1. Бадью, А. Манифест философии / А. Бадью. СПб.: Machina, 2003
2. Бибихин, В.В. Внутренняя форма слова / В.В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2008
3. Булгаков, С.Н. Философия имени / С.Н. Булгаков. - СПб. Наука, 1998
4. Бушев, А. Русский язык и современный социум // Октябрь. 2007. № 11
5. Волков, А.А. Курс русской риторики / А.А. Волков. М., 2001
6. Гайденок, П.П. Обоснование научного знания в философии Платона // Платон и его эпоха. М., 1979
7. Гоготишвили, Л.А. Когитологическая интерпретация идеи внутренней формы Г. Шпета // Вопросы философии. 2010. № 1. С. 141-152
8. Гумбольдт, В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. - М.: «Прогресс», 2000
9. Зинченко, В.П. Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили. К началам органической психологии / В.П. Зинченко. – М.: Новая школа. 1997
10. Киреевский, И.В. Критика и эстетика / И.В. Киреевский. М., 1979
11. Кудряшова, Т.Б. Онтология языков познания / Т.Б. Кудряшова. Иваново. 2005
12. Лосев, А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. – М.: «Наука», 1979
13. Любичев, А.А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры» / А.А. Любичев. – СПб.: Алетейя, 2001
14. Плотин // Антология мировой философии. Т.1. Ч. 1. М., 1969
15. Тарнас, Р. История западного мышления / Р. Тарнас. –М.: Крон-Пресс, 1995
16. Флоренский, П.А. Сочинения в 2 т. Т. II. / П.А. Флоренский. М., 1990
17. Франк, С.Л. Предмет знания. Душа человека / С.Л. Франк. СПб.: «Наука», 1995
18. Шпет, Г.Г. Мысль и слово. Избранные труды / Г.Г. Шпет. М., 2005
19. Щедрина, Т.Г. «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета / Т.Г. Щедрина. – М.: «Прогресс-Традиция», 2004

4. Гносеология культуры: от Внутренней формы языка - к Внутренней форме языка культуры

4.1. Общие проблемы гносеологии культуры

Гносеологический потенциал культуры переоценить трудно, однако он отличается, например, от гносеологического потенциала, связанного с познанием природных явлений. Соответственно, способы познания культуры и ее явлений будут отличаться от методологии естественных наук. Хотя еще менее двух столетий тому назад это было неочевидно. Впервые вопрос о методе гуманитарных наук конструктивно был поставлен В. Дильтеем («Введение в науки о духе. Критика исторического разума», герменевтический метод), В. Виндельбандом («Что такое философия?», ценностная концепция культуры, идеографический метод), Г. Риккертом («Науки о природе и науки о культуре», теория ценностей).

Современные гносеологический, когнитивный подходы к изучению культуры подразумевают не только использование специфических для гуманитарных наук методов, но и обращение к широкому кругу междисциплинарных подходов, разработанных, в частности, в культурной антропологии, когнитивной науке с ее парадигмой когнитивных дисциплин (антропология, психология, философия, лингвистика, нейронаука, искусственный интеллект). Возникает даже особая дисциплина, названная «когнитивной культурологией». В этом случае ракурс рассмотрения подразумевает обращение к смысловой концепции культуры, в которой культура предстает как «система, которая генерирует, транслирует, вытесняет, реактуализирует, подвергает переоценке, заимствует смыслы как

регулятивы поведения в своем сообществе и транслирует их в иные культуры» [5, с. 11].

Гносеологический, когнитивный подходы к культуре подразумевают не только акцентуацию на методах изучения, восприятия культуры, но и выдвижение на первый план исследований о роли культуры в формировании высших когнитивных функций, то есть вопросов обратного влияния культуры на человека как познающего субъекта. Эти проблемы были поставлены в отечественной психологии культурно-исторического направления, в научной школе Л.С. Выготского, в работах А.Р. Лурии, А.Н. Леонтьева и др., в теории целостной личности и психологии установки Д.Н. Узнадзе. Во всех этих работах особое внимание уделяется языку в его культурологическом деятельностном измерении, как условию мыслеформирования, как фактору развития языковой картины мира.

Исследование гносеологии культуры немислимо без обращения к философии языка, к работам основателя этого направления В. фон Гумбольдта. Активное использование его идеи внутренней формы языка связано не с тем, что он решил проблему языка, а с тем, что он ее поставил и поставил именно как творческую проблему. Однако, кроме наличия творческой составляющей, правильная постановка проблемы должна подразумевать наличие ее решения, которое следует только открыть (ср. ἀλήθεια - алетейя), так как оно до поры до времени пребывает в скрытом состоянии. В то же время, подобную постановку проблемы можно рассматривать не только как открытие, но и как изобретение. Ведь принято считать, что открытие означает только то, что мы имеем дело с уже существующим. А изобретение

наделяет бытием то, чего пока актуально не существует, но существование чего крайне необходимо для дальнейшего постижения мира. Это своеобразный «вымысел», органично вписывающийся в онтологическое многообразие проявлений Единого. Таким образом, в данном случае постановка и решение проблемы уравниваются, являясь одновременно и открытием, и изобретением, способствующим открытию.

4.2. Гносеология культуры через призму внутренней формы ее языка

История человечества во многом есть история постановки именно таких вопросов, и в этом смысле обращение несколько столетий тому назад к внутренней форме языка - было гениальным изобретением и открытием человеческого ума, к которому мы обращаемся за разъяснением многих сторон культуры. Этот инструмент мог бы и не быть изобретенным или открытым. Вместо него могли найти другое средство, может быть менее, может быть более эффективное. В конце концов, это, как и вся философия, есть лишь форма, «позволяющая нам испытать то, что без нее мы не могли бы испытать» [4]. Но мы воспроизводим и принимаем именно этот инструмент, причем в качестве основания, и хотим показать его возможности в исследовании культуры. В контексте языков культуры, более широком, чем языки познания, возможна не только познавательная установка, но и установка на разные формы принятия или непринятия, восхищения или возмущения предметом внимания, в

том числе и через экзистенцию, непосредственное соприкосновение или столкновение с ним, слияние, сопричастность.

Если принимать исходную постановку проблемы внутренней формы языка – как постановку великой проблемы, то это означает, что она имеет решение. Попытки найти данное решение привели к возникновению большого количества направлений, в рамках которых по-своему интерпретируется эта идея. Это психологическое направление, логическое и формально лингвистическое, а также феноменологическое толкование. В рамках последнего нами первоначально была предпринята попытка толкования гумбольдтовской идеи как концепта «внутренняя форма языка познания» [3]. В настоящем разделе намечаются также пути его расширения до концепта «внутренняя форма языков культуры». Возможно, что именно подобное расширение исследовательского поля даст дополнительные возможности к поиску новых решений, в частности, уточнению статуса внутренней формы.

Исторически, понимание и статус внутренней формы языка представлены в самом широком диапазоне умозрений. Среди них выделяются такие, как возможность, потенциальность или как актуальность; виртуальный объект или генеративный принцип (ноуменальный принцип) порождения языка; как система отношений; как деятельная сущность или энергейя; стремление к совершенству; сила, которая проводит в движение вещи и соединяет их (подобная любви); ее можно сравнить с гармонией и числом, как выразителями согласования частей; представить в виде набора противоположностей или различий, наблюдаемых практически у всего существующего; как совершенный образец или модель (в качестве предельно обобщенной

схемы); в виде родового начала (из чего все исходит) или элементного начала (из чего все складывается); в виде символа проявления единого закона мира; как идеальный информационный банк, содержащий системную информацию о мироздании; как квинтэссенцию выражения человеческого духа; источник положительного синтеза; как психологический процесс, определяющий внешнюю форму языка; логическая форма «чистых» значений, позволяющая воспроизвести «идеальные» значения; форма, лежащая в основе понимания мира человеком; как представление, складывающееся на основе теории «семейных сходств» Л. Витгенштейна, либо совокупность образов и представлений, рассматриваемых в контексте процесса познания и сопутствующих ему «языковых игр».

Наше представление о статусе внутренней формы языка включает в себя большую часть из приведенных выше свойств и их оттенков, главные из которых указывают на то, что в любом случае внутренняя форма языка культуры должна потенциально содержать в себе качества языка, создающие условия к предпониманию, к «ожидаемому» восприятию нового, как будто в ней уже в потенциале заключены все возможные открытия в данной области. Другой важнейший критерий – это реальность внутренней формы, который следует из принятого понимания Единого, ее исключительная умопостигаемость, а также полионтичность принимаемой онтологии. Поэтому считаем, что наиболее адекватно внутренняя форма может быть представлена в статусе *виртуального объекта*, так как виртуальный объект реален (но не актуален, а потому не может восприниматься в чисто пространственных категориях), имеет

собственную онтологию в составе полионтической парадигмы, способен порождать другую реальность, отличающуюся от самой порождающей, и содержит в себе, как единое, все потенциальные актуализации (генеративность). Не менее важным является признание антропологической ипостаси этого виртуального объекта. Ее обоснованию служат, например, теория установки Д.Н. Узнадзе, учение о доминанте А.А. Ухтомского.

Таким образом, внутренняя форма понимается как интерсубъективное и субъективное начало, как онтологически объективно укорененная длительность, как виртуальное, постоянно пребывающее в процессе актуализации. Она дает возможность раскрыть бесконечное поле культурно-познавательного и экзистенциального опыта. Раскрытие, актуализация этого опыта осуществляется человеком. На феноменологическом уровне усложняются переживания, происходит расширение потока феноменов сознания, образующих живую подвижную сеть «интересов разума», «способностей», «переживаний» и пр.

Имея виртуальный статус, то есть являясь непрерывно становящейся длительностью, внутренняя форма актуализируется и проявляется во множестве состояний (как феноменов сознания, так и форм языка, культуры). Актуализация есть развертывание этого универсального культурно-языкового априори. Но в то же время, процесс актуализации есть творческий процесс, исключая абсолютную предзаданность, догматизм и односторонность. Эта априорная онтология включает в себя все то, что является питательной средой, на которой, в конце концов, возникают постоянно обогащающиеся по своим возможностям внешние формы

культуросозидающей деятельности: художественные искания, научные поиски, технические изобретения, способы решения «высших и последних» вопросов о добре, красоте, смысле жизни, то есть вопросов искусства, истории, этико-религиозных проблем и прочее.

Самое важное то, что априорность Внутренней формы языка культуры не только не исключает возможность креативности, но и *стимулирует* ее. Даже на уровне отдельного языка культуры, в конкретном акте постижения мира, в актуальном единстве Я – совмещаются не произвольные (или наоборот, жестко предзаданные) наборы человеческих способностей, а только те, которые действительно отвечают стилю взаимодействия с миром культуры как общему языковому, так и индивидуальному, которые связаны с «единством жизни» субъекта, с временной структурой его переживаний. Здесь на каждом этапе культурно-обусловленной деятельности осуществляется оптимальный выбор, без которого не мыслимы ни свобода, ни творчество. Таким образом, в каждом акте культурной деятельности, субъект не только включается в формальную систему универсальных временностей, но и «конституирует себя для себя самого» [1, с. 415], что безусловно является творческим актом.

Поэтому культурная деятельность, познание и знание делятся не сами по себе абсолютным образом, а по отношению ко всей культуре и Вселенной в целом, в которой они задействованы «в той мере, в какой их отличительные черты искусственны» [2, с. 155], раскрывая мир, опираясь на себя и обосновывая себя в общении с миром. Формируя относительно замкнутые системы, ограниченные тем или

иным языком культуры, эти частные культурные формы, в то же время, несут в себе черты Целого, и, благодаря этому, мы можем говорить о непрерывности культурного опыта, как опыта понимания, принятия или отторжения, постижения мира, о бесконечном диалоге или размышлении, открытом в целостный мир, как частного человеческого, так и вселенского масштаба. В культурно-созидающей деятельности, как одновременном генезисе материи и сознания, сознание сжимается в материи (воплощаясь во внешние формы), а материя ослабляется в длительности (превращаясь в высказывание), и оба приобретают в выражении (в протяженности) общую для них форму. В то же время, формируется фонд культурного знания, как виртуальная память, как самая сжатая степень материи, то есть фонд внешних форм.

4.3. Язык культуры в широком научно-философском осмыслении (на примере работ Д.Н. Узнадзе, А.А. Ухтомского). Возможность культуры как «живого знания»

Язык культуры, сохраняющий весь спектр старых и новых смыслов, способен играть важнейшую роль в конституировании Бытия, внешнем оформлении постигаемого смысла. С одной стороны, он позволяет осуществить бесконечность вариантов полагания предметов, но, с другой стороны, не дает возможности «Я» распоряжаться ими произвольно. Если мир культуры является необходимым условием его познания, стимулом обращения к предметам, то язык придает таким обращениям форму, зависящую от

сущности языка, от мира, от Я. Само существование культуры зависит от того, на *что* ее язык вдохновляет человека.

Как видим, подход к осмыслению идеи внутренней формы языка (в любом ее варианте) как нельзя близок тому направлению в отечественной философии, которое, так или иначе, опирается на идею Всеединства, в наиболее полном объеме актуализированную В.С. Соловьевым. И почти как чудо выглядит тот факт, что эти две философские идеи – внутренней формы языка Гумбольдта и Всеединства Соловьева слились в психологии и онтологии целостной духовной личности и Теории установки Д.Н. Узнадзе, а также в Учении о доминанте А.А. Ухтомского.

Как известно, Д.Н. Узнадзе, получив высшее образование в Германии, занимаясь у В. Вундта, И. Фолькета и др., в 1909 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Метафизическое мировоззрение В. Соловьева и его теория познания». Д.Н. Узнадзе, опираясь на принципы цельного знания и всеединства, развил идею внутренней формы языка на основе своей теории установки. Дальнейший разговор об онтологии культуры мы основываем на философии всеединства, идее внутренней формы языка В. фон Гумбольдта и на теории личности, теории установки Д.Н. Узнадзе, перекликающейся по многим положениям с учением о доминанте А.А. Ухтомского. Расширение идеи «внутренней формы языка» Гумбольдта до «внутренней формы языка познания» требует свершения следующего шага и принятия идеи «Внутренней формы языка культуры», как интегрированного образования, основанного на перечисленных выше идеях и актуализирующего в единстве их главные смыслы.

Главное, по отношению к идее, это понимание того, что любая идея живет, только если она развивается. Поэтому обращение Уznaдзе к идее Внутренней формы языка Гумбольдта было важным шагом в деле ее развития. Проанализировав сформировавшиеся к первой половине двадцатого века концепции языка (включая теории Гуссерля, Вундта и др.), Д.Н. Уznaдзе фиксирует не всегда замечаемое противоречие: с одной стороны, мир языка является производным, зависимым миром, который «совершается посредством человека», а с другой стороны, язык можно рассматривать как относительно автономную систему со своими закономерностями, правилами, исключениями и т.д. Уznaдзе считает заслугой Гумбольдта не только саму постановку такого вопроса, но высоко ее оценивает как одну из первых попыток дать на него ответ через введение понятия «внутренней формы», определяющей языковые закономерности. Однако он считает, что Гумбольдт не успел до конца раскрыть потенциал этого понятия.

Для раскрытия подлинной мысли Гумбольдта он обращается к процессу возникновения слова, который является двуединым процессом языкового творчества. Внутренняя часть этого процесса представляет собой определенное логическое содержание, которое языковое творчество «выставляет навстречу слову». Уznaдзе задает вопрос, может ли интеллектуальная часть языка выполнять ту роль, которую Гумбольдт отводит понятию внутренней формы языка? Он отрицательно отвечает на этот вопрос, поскольку такое понятие внутренней формы не обосновывает идею языкознания как независимой науки, а привязывает ее к сфере психологии и логики. С точки зрения Уznaдзе необходимо в понятии внутренней формы

соединить идею языкознания как независимой науки, со сферой психологии и логики. Таким образом, обобщает он, это понятие должно удовлетворять как минимум трем требованиям. Во-первых, концепция внутренней формы должна решить вопрос о том, как возможен синтез значения и звука, дающий конкретное внешнее выражение; должна принадлежать языковой сфере и объяснять языковые явления. Во-вторых, для преодоления односторонности эта концепция должна объединять два момента: «момент психологический, который определяет язык как речь, как «энергию», и момент логический, который нам представляет язык как собственно язык, объективно данную систему знаков, как «эргон»». И наконец, в-третьих, объединяя и синтезируя значение и звуковую форму, психологическую и логическую природу, понятие внутренней формы в то же время «не должно быть ни тем ни другим, но все же должно принадлежать к языковой действительности».

Ясно, что для удовлетворения всех трех требований необходим еще один фактор, имеющий фундаментальное значение для обеих пар форм (логической и психологической), и в то же время имеющий непосредственное отношение к языку. Узнадзе приводит ряд результатов экспериментов, показывающих, что таким фактором вполне может служить «установка речи» как состояние, предшествующее началу речи и вызывающее в субъекте действие сил, «необходимых для разговора именно на этом языке». В этом случае « субъект, пока он начнет говорить, заранее претерпевает определенное изменение целостного характера, проявляющееся в установке на действие в определенном направлении». Другими словами, языковая установка

«активизирует именно те силы субъекта, которые нужны для чтения и письма на этом языке». Благодаря установке, при разговоре не требуется вмешательство сознания на каждом шагу, установка как бы запускает определенный языковой механизм. Поэтому Узнадзе считает, что установка выполняет именно ту роль, которую Гумбольдт отвел внутренней форме языка [6, с. 402-417].

Таким образом, развивая и уточняя гумбольдтовскую идею «внутренней силы», а также его наблюдения о значении слова, Узнадзе вводит новое, синтезирующее понятие установки, которая возникает у человека в результате многократного воздействия слова в прошлом. На основе этой установки возникает соответствующее психическое содержание, которое субъект переживает как значение слова. Это же означает и понимание слова. Аналогично и у слушателя пробуждается определенная установка, на основе которой возникает психическое содержание, переживаемое как значение услышанного слова. Благодаря одновременной общности и индивидуальности реализации установок, возникает эффект общности и индивидуальности значения слова, то есть понимания и непонимания одновременно. Такая интерпретация объединяющего начала, объясняет и языковое творчество, и разговор на уже развитом языке. Она утверждает, что «корни всех значительных особенностей языка мы должны искать в целостном модусе актуального бытия человека — в установке субъекта». Таким образом, Узнадзе видит внутреннюю форму языка в установке говорящего субъекта, являющейся не столько субъективным состоянием, сколько результатом взаимодействия субъекта с объективными обстоятельствами, влияющими на него.

Тем самым понятие установки должно отвечать тем требованиям, которые предъявлялись к концепции внутренней формы языка, сделать понятной проблему единства значения и звука в слове. Понятие установки отвечает этим требованиям, поскольку установка характеризует субъекта как целостность, в единстве всех видов его активности, в т.ч. чувственной и интеллектуальной. И любое проявление, в том числе и языковой активности, исходит из установки и является ее реализацией. Заметим, что в данном понятии Узнадзе объединяются в единое целое и те идеи, которые присутствуют в не менее значимом учении о доминанте А.А. Ухтомского, и те идеи, которые развивались в рамках виртуалистики как учения о виртуальных объектах. Установка является генеративным началом, опосредует слово и значение, является основой их объединения, синтеза. Она характеризует готовность начать говорить на определенном языке, а слово – есть реализация этой готовности. Она объясняет, как на основе внутренней формы возникают внешние формы и тем самым существенно обогащает понятие внутренней формы языка.

Однако у подобного способа рассмотрения внутренней формы есть еще одно преимущество, позволяющее обосновать существование независимой языковой действительности, не сводимой только к логике или психологии. Оно связано с тем, что установка выражает «целостную готовность субъекта к определенной активности». Следовательно, установка – это вид деятельности, который имеет определенное место именно в языковом мире, и становится фактором, определяющим языковые закономерности. Следовательно, он находится «не за пределами

сферы языка, а внутри, в недрах самого языкового мира». Благодаря этому, «концепция внутренней формы языка, опирающаяся на понятие установки, дает возможность признать языкознание независимой, самостоятельной наукой». Таким образом, здесь объединяются две важнейшие особенности установки: ее целостный характер и «существенность ее связи с той активностью, по отношению к которой она является установкой». Все это, считает Узнадзе, подтверждает мысль о том, что конкретное содержание внутренней формы языка мы должны подразумевать именно в установке.

И наконец, установка должна решить еще одну (третью) проблему внутренней формы языка - сделать понятным факт объединения в языке двух противоположных моментов — психологического и логического. Иными словами, говорит Узнадзе, «перед нами стоит вопрос об отношении языка, как объективного и логического, и речи, как субъективного и психологического, — вопрос об основах их объединения в понятии языка (в широком смысле). Этот вопрос, как вопрос о взаимоотношении языка и речи, был поставлен еще Гумбольдтом (язык как «энергия» и как «эргон»), поднимался Г. Паулем, Ф. де Соссюром, затем в разных вариантах теории речевых актов эта проблема решалась еще не раз, но, считаем, такого всеобъемлющего подхода к ее решению, какой был у Узнадзе, эти варианты не содержат.

В свете теории установки проблема речи и языка принимает совсем другой вид, действительно отвечающий идее всеединства. Если в основе слова лежит установка, то слово имеет двойную природу, является и субъективным, и объективным, а для

обозначения одного и того же содержания можно употреблять различные слова, всегда подразумевая один и тот же предмет. Это происходит потому, что в структуре установки отражены оба фактора: потребность субъекта, благодаря которой устанавливается связь с действительностью (субъективный фактор), и сама эта действительность, выражающаяся в установке (объективный фактор). Конечно же, среди этих слов есть более адекватные и менее адекватные. Адекватное слово больше соответствует объективному положению вещей, а потому становится олицетворением объективной действительности, становясь собственностью всего сообщества. Так возникает система знаков, переживаемая как реальность, независимая от отдельного индивида. Поэтому большая часть речевых фактов исчезает вместе с актом речи, и лишь максимально адекватные из них входят в систему языка. Но, в то же время, язык рождается в речи, получает свои признаки из речи, и поэтому играющая большую роль в речи установка отчетливо запечатлена и в языковом материале. То есть пропасть между языком и речью исчезает: «Язык является объективной реальностью благодаря установке, которая предоставляет ему возможность выражения объективного положения вещей. В то же самое время установка является все же определенной модификацией субъекта, и вот именно это и является тем, что представляет субъект в языке. Язык является независимой сферой благодаря установке, но посредством этой же установки он существенно связан с субъектом». Таким образом, материалы речи проходят отбор, прежде чем войти в язык, а в структуре языка всюду отражена установка, лежащая в его основе. Как видим,

теория установки Узнадзе является ярким примером всеединства идей на глубинном, онтологическом уровне, и благодаря этому даже самые продуктивные для своего времени идеи – тем не менее получают здесь дальнейшее развитие.

Теория установки действительно обогащает понимание внутренней формы языка культуры, поскольку подчеркивает антропологические основания существования человека в культуре, культуры в человеке и указывает на глубинные механизмы их взаимных сопряжений. Не менее значимым в этом отношении является и учение о доминанте А.А. Ухтомского. Рассмотрим некоторые проблемы культуры также в свете этого учения. Как известно, многие сложившиеся языки культуры имеют особенность, сопровождающую развитие этих языков на протяжении длительного времени. А именно, это подчеркивание универсального значения принципа биполярности при восприятии мира, позволяющего упорядочивать окружающий мир с помощью множества бинарных оппозиций: жизнь-смерть, небо-земля, правый-левый, свое-чужое, день-ночь, огонь-вода, общее-частное и т.д. Однако заметим, что такого рода явления, как и многие другие, имеют обратную сторону.

Одним из первых последовательную критику эпистемологического дуализма осуществил В.С. Соловьев в своей работе «Кризис западной философии». На сходных позициях строит свою теорию «живого знания» и С.Л. Франк, показывая «безжизненность» сложившейся системы противопоставления знания эмпирического (временного) и абстрактного, обобщенного (вневременного). А вот собственно культурно-антропологический

аспект оборотной стороны бинарности одним из первых обозначил А.А. Ухтомский.

В своем учении о доминанте исследователь приводит размышления о *причинах* гипостазирования развития мышления средствами бинарных оппозиций в культуре, особенно ярко проявляющемся в области разделения знания эмпирического и обобщенного. Как он пишет, формированию слоя знания вневременного обобщенного характера, оторванного от динамики реальной жизни, вырванного из временного контекста, способствовало, возможно, само качество человеческого сознания, нуждающегося для своего развития в «*контрасте представлений*», вплоть до диаметральных противоположностей. Поэтому субъективное требовало чего-то независимого от него – объективного, конкретное – абстрактного. Но в этом стремлении к устойчивости содержится и *серьезная опасность*, поскольку замкнутая на себя и самодостаточная абстракция больше уже не нуждается в развитии и перед ней встает вопрос: «зачем еще продолжается жизнь действительности и тянется эта, все одна и та же, отныне скучная и ничего нового не способная дать канитель, когда все уже известно и все, что могло быть сказано, - сказано?!» [7, с. 26, 34].

Последствия такой смены установки могут быть весьма серьезны: вневременные мертвые формы, ищущие своего подтверждения и обеспечения, могут на определенном этапе предстать основой культуры и ее мир с этого момента перестает «управляться свободой и любовью». Здесь кроется одна из причин разрыва, который впоследствии будет обозначен как разрыв между

познанием и жизнью, также отмеченный в качестве «трагического» фактора культуры Г. Зиммелем.

Однако развенчания универсализма разумно-рассудочного мышления недостаточно для того, чтобы активизировать и включить в процесс познания другие возможности человека. По-видимому, наш опыт по освоению полионтичной (многослойной) реальности культуры может быть представлен гораздо разнообразнее и живее, а также глубже укорененным в действительности, чем это кажется на первый взгляд.

В терминологии учения о доминанте А.А. Ухтомского, как нельзя лучше характеризующего полноценное живое знание с научной точки зрения, среда делится на предметы, «каждому из которых отвечает определенная, однажды пережитая доминанта в организме, определенный... интерес прошлого». Динамичная совокупность доминант (в определенном смысле установок, в терминологии Узнадзе) как нововобований, как «функциональных органов» не только позволяет узнавать соответствующие предметы среды, но и постоянно совершенствуется в таком познавательном опыте, творчески преобразуя среду [7].

Идея доминанты Ухтомского позволяет описывать культуросозидающие и культуропостигающие процессы не только индивидуального плана, но и процессы масштабов эпохи. Так, например, мы можем говорить об историческом периоде развития культуры, когда формируется «общественная доминанта» на отвлеченное, абстрактное, рационализированное знание. Причем эта доминанта на долгое время была принята безоговорочно и практически не корректировалась. Она развивалась весьма

односторонне. Компоненты живой реальности при этом учитывались слабо. Но, самое главное, такие абстракции, являющиеся очень мощным инструментом не только изучения, но и преобразования реальности, при малейшей ошибке могли превратиться в мощное оружие, направленное и против человека, и против культуры. «Мы несем на себе все последствия одностороннего поведения, мы ответственны за свои абстракции в более или менее близком будущем» [7, с. 142] - предупреждал А.А. Ухтомский в начале XX века.

Соответственно доминанте на абстрактное знание формировался и когнитивный аппарат, и соответствующие языки культуры. Оказалось, что работать с оторванным от жизни знанием удобнее. Оно стабильно, не требует постоянного внимания, «ухода» за собой, менее хлопотно, позволяет «успокаиваться на достигнутом».

Правда, со временем человек все чаще стал осваивать прогностические модели дедуктивного типа, создавая такие формы всеобщего, которые охватывали собой не только события прошлого, но на основе закономерностей предсказывали и события будущего. Знания такого рода оказались еще более востребованными, поскольку создавали ощущение возможности «повелевать» событиями через познание их формальной динамики, «управлять» развитием культуры. Однако ошибки при построении такого рода прогностических моделей, обладающих повышенными суггестивными свойствами, могут вызывать для культуры еще более тяжелые последствия, о чем предупреждал, в частности, К. Поппер.

Таким образом, в первом приближении, значение общего, вневременного знания (родового, закономерного, объективного,

теоретического) можно оценивать двояко. С одной стороны, именно оно обеспечило гигантский прорыв в области науки и технологий, изменило облик культуры в целом. С другой стороны, оно все больше отрывалось от реальных жизненных событий, не столько «восходя» к ним, сколько подчиняя их уже готовым, иногда произвольным, схемам. То есть со временем отвлеченное знание, формализованные языки культуры все больше стали играть роль Прокрустова ложа.

Из философов одним из первых тревогу по этому поводу забил Шеллинг. Его порыв был подхвачен в русской философии славянофильства (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков). Они говорили о том, что гипертрофированное, искусственно раздутое увлечение отвлеченными формами не прошло бесследно для человечества. Потеряно было «живое Собеседование» человека и бытия, а следовательно, выпал реальный опыт - «главный корректив жизни и мысли».

Безусловно, далеко не все знание о культуре заслуживает той оценки, которая была обозначена выше. *Самые высокие образцы знания*, представленные и научными, и художественными, и религиозными, и мистическими языками, не носят ни временного, ни вневременного характера. Они, если воспользоваться терминологией С.Л. Франка, являются «сверхвременными». Это знание, основанное на трансценденции, на прорыве в сферу ноуменального.

Но одно дело – построить идеал рациональности, другое дело – следовать ему, например, в научной деятельности. Для того чтобы научное и другие виды знания приближались к живому, необходимо, чтобы *доминанта на живое знание вновь стала чем-то наподобие инстинкта или рефлекса, но уже имеющего культурно обусловленное*

происхождение. Она должна превратиться в *функциональный орган «возмущенного разума»*, возмущенного в том смысле, что он по определению никогда не должен останавливаться на достигнутом, быть «подушкой успокоения». Он всегда должен быть в поиске, но при этом идти рука об руку с «разумом инстинктов» с их энергией овладения жизнью. Это полностью соответствует организации всего живого, которая «принципиально рассчитана на постоянное движение, на динамику, на постоянные пробы и построение проектов», а также на проверку, разочарование и ошибки. Такую доминанту на живое знание нужно воспитывать, «тщательным образом обихаживать ее, следить за тем, чтобы она не перевозбуждалась, не перешагнула известной величины, а все время соответствовала бы текущим условиям в центрах, с одной стороны, и в окружающей обстановке - с другой» [См.: 7, с. 147-148, 170].

Однако, возрождение живого знания не исчерпывается повышением его динамики. Это означает также еще одно изменение общекультурной интенции, а именно воспитание доминанты, которую вслед за А.А. Ухтомским назовем «доминантой на лицо другого» [7, с. 150]. Это относится и к сфере социального, и к сфере межличностной коммуникации и включает внимание к конкретности природы, к ее живой, неповторимой реальности, поскольку дальнейший отрыв культуры от природы весьма разрушителен для обеих сторон. Такая доминанта подразумевает поддержание внимания не только к каждому конкретному человеку, реальному лицу и восприятие его без всяких теорий, предубеждений и предвзятостей, но она подразумевает не меньшее внимание и к «лику» культуры. Однако это не означает одно лишь возвращение к нерелексивному

знанию, поскольку восприятие другого как лица подразумевает рефлексию, но рефлексию особого рода, выходящую за пределы бинарной оппозиции единичное – общее.

Таким образом, для понимания и описания живого познания культуры недостаточно расширить его рамки в плоскости разнообразия, представленного достаточно обширной совокупностью способов познания (разум, интуиция, эмоции, переживания, воля, вера и т.д.), предоставив «соцветие разных знаний», складывающихся в бинарные оппозиции (рефлексируемое-нерефлексируемое, рациональное-чувственное, сознательное-бессознательное и проч.). Живое знание по определению требует отхода от бинарной, симметричной гносеологической структуры и нуждается в более продуктивной онто-гносеологической. Такой структурой может стать троичная (тернарная) модель или, шире, модель порождающего типа. По-видимому, и бинарные, и тернарные структуры можно рассматривать как разные способы описания одних и тех же систем. В определенном смысле переход от бинарной оппозиции к триаде можно сравнить с переходом от пространственных и временных координат к четырехмерной, пространственно-временной системе координат, или к хронотопу. Пространственно-темпоральные формы – есть область сверхвременного знания, область «мировых линий». А.А. Ухтомский, введший в широкий научный оборот термин «хронотоп», считает, что в этой области задействованы «высшие этажи» сознания, самые совершенные доминанты, самые продуктивные «функциональные органы», присутствие которых характерно, как правило, для гениев: «эти наиболее дальнзоркие и наиболее ориентирующие нас в хронотопе органы, предвидят

предстоящую реальность задолго... ибо хронотоп гения чрезвычайно обширен...» [7, с. 180].

Живое знание, как поток событий, предстает в хронотопе в качестве мировой линии. Каждое конкретное событие определяется однозначно как пересечение мировых линий, которые участвуют в этом событии. В такой системе координат любое, даже самое мелкое, культурное событие настоящего детерминировано не только системой событий прошлого, но и областью событий будущего, то есть единичное предстает в панораме всеобщего. Поэтому там нет случайностей. События там кажутся нам случайными, если мы наблюдаем их, исходя из традиционной познавательной установки, разделяющей временные и пространственные (вневременные) формы. Но методы традиционной познавательной установки не подходят для исследования событий в хронотопе.

Однако, если вернуться к теме тернарной модели категоризации, то ее преимущество, по сравнению с бинарной, не только в том, что она позволяет осуществлять переход на иные уровни познания, но и в том, что она является *моделью порождающего типа*. От нее всего один шаг до, пожалуй, самой универсальной модели порождающего типа – модели Единого.

Обращение к порождающей модели Единого, которое может рассматриваться в качестве личностного смыслового центра, придающего всем действиям целостность и смысл, как уже говорилось выше, позволяет представлять культуросозидающую деятельность человека не как совокупность оппозиционных временных или формальных разрозненных форм активности, но

видеть их в живой связи «мировых линий», в целостном контексте «живой вечности».

Примером такого рода структуры на психологическом уровне и является принцип доминанты. Ее автор настаивает на том, что наличие подобных центров, образующих доминанты, в организме является не исключительным явлением, а постоянным правилом для живого. Такие центры образуют симптомо-комплекс, своеобразный орган, подобный морфологическому органу, поскольку органом является «всякое сочетание сил, могущее привести при прочих равных условиях всякий раз к одинаковым результатам» [7, с. 124].

Принцип доминанты, являясь физиологической основой акта внимания и предметного мышления, представляет собой динамичную порождающую структуру, принцип действия которой может быть распространен и на культуру в целом, как на живой организм. Главное в доминанте не ее повышенная возбудимость, а стойкость возбуждения, инерция и, особенно, способность к суммированию опыта, к дальнейшему развитию доминанты. При этом доминанта способна поддерживаться и повторяться во всей своей цельности даже при радикальном изменении внешней среды. В душе, в сознании человека одновременно могут жить несколько доминант – как следов прежнего опыта. Важно, что они, появившись хотя бы раз, не прекращают своей жизни. Они поочередно выплывают в поле душевной работы и ясного внимания, живут здесь некоторое время, подводя свои итоги, и затем снова погружаются вглубь. Но и при погружении они не замирают и не прекращают своей жизни.

Принцип доминанты как принцип единого для живого организма является организующим. Это превращенная форма,

виртуальный орган, активизируемый всякий раз, когда в нем возникает нужда и совершенствующийся с каждым новым конкретным опытом, поскольку из множества новых «не идущих к делу» подкрепляющих впечатлений он отбирает «пригодное», «нужное», «имеющее непосредственную связь». К доминантам нужно относиться как к живым органам, а следовательно, следить за их развитием, культивировать, воспитывать их, поскольку, «если не овладеть вовремя зачатками своих доминант, они завладеют нами» [7, с. 64-65, 112].

По большому счету, задача культуры состоит в создании подобного рода порождающих форм самого разного уровня от временных до сверхвременных. Сама культура в этом случае может рассматриваться как медленно и трудно создаваемый человечеством виртуальный объект, доминанта, «функциональный орган», потенциал которого развивается в направлении роста многообразия, но преломленного через призму отбора, самоосмысления процессов появления нового. Поэтому наука о культуре, о ее языках, развитие идеи Внутренней формы языков культуры не может не учитывать при построении своих моделей того эвристического потенциала, который содержится в фундаментальных идеях А.А. Ухтомского, Д.Н. Узнадзе, В.С. Соловьева.

Литература

1. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. Логические исследования. Картезианские размышления. – Минск: «Харвест», М.: «АСТ», 2000. – 753 с.
2. Делез, Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. Пер с фр. / Ж. Делез. – М.: ПЕР СЭ, 2000. – 351 с.

3. Кудряшова, Т.Б. Онтология языков познания. К вопросу о Внутренней форме языков культуры / Т.Б. Кудряшова. Saarbrücken. LAMBERT Academic Publishing AG & Co KG. 2010; Кудряшова, Т.Б. Онтология языков познания. В 2-х ч. Ч. 1. / Т.Б. Кудряшова. Иваново. 2005
4. Мамардашвили, М.К. Феноменология – сопутствующий момент всякой философии // <http://www.philosophy.ru/library/mmk/phenom.html>
5. Режабек, Е.Я., Филатова, А.А. Когнитивная культурология: учебное пособие / Е.Я. Режабек, А.А. Филатова. – СПб.: Алетейя, 2010
6. Узнадзе, Д.Н. Внутренняя форма языка // Узнадзе Д.Н. Психология установки. СПб.: Питер. – 416 с. С. 382-413 // (<http://psionlib.ru/psihologiya-klassika102.html>)
7. Ухтомский, А.А. Доминанта. Статьи разных лет. 1887-1939 / А.А. Ухтомский. - СПб.: Питер, 2002.

5. Онтология и гносеология культуры: культурная картина мира

5.1. *К вопросу о формировании понятия «картины мира»*

Современный этап развития знания о культуре неразрывно связан с понятием «культурная картина мира». Как убедительно показывает М. Хайдеггер в своей знаменитой работе «Время картины мира» [27, С. 41 - 62], понятие «картина мира» не могло сложиться прежде, чем сформировалось нововременное мировоззрение с такими его сущностными явлениями, как субъект-объектное разделение, антропоцентризм, сциентизация, технизация. По его замечанию, картина мира означает не картину, изображающую мир, а «мир, понятый в смысле такой картины».

На каком-то этапе исторического развития и сама культура предстала перед человеком, как глобальное полотно, поддающееся репрезентации, интерпретации, описанию. Однако история постижения мира и становления культуры разворачивается так, что, изначально внимая целостной картине мира, человек, постепенно осознавая сложность единого мироздания, в своем познании начинает дробить ее на части. И процесс зашел столь далеко, что в наше время мы вынуждены признать потерю целостности знания: а ведь человек «нигде больше, кроме как в целом мире, себя не узнает» [6, с. 142]. «Упущение» мира как целого уже дало и еще даст о себе знать в возникновении множества вызывающих тревогу социокультурных реалий разного рода: «информационного хаоса», «когнитивного диссонанса», «знакового накопления и загрязнения»; «отчуждения» и прочее. При этом, фрагментарность культурной картины мира,

незаконченность воззрений, отсутствие взаимопонимания в условиях многоязыкой коммуникации – это не просто культурные, когнитивные, образовательные или коммуникативные проблемы. Они стали едва ли не атрибутами современного мировидения, в том числе теоретического, а потому нуждаются в преодолении.

О подобного рода явлениях, как о господстве «частных начал», еще в конце девятнадцатого века писал В.С. Соловьев. Но и в современной западной философии, как уже говорилось выше, находят место высказывания о необходимости возвращения к платонической линии в культуре, об обращении к идеям Единого (А. Бадью, К.-О. Апель, Н. Гудмен и др.). Основываясь на идее такого возвращения, мы, в то же время, особенно подчеркиваем его культурный, языковой и гносеологический аспекты, поскольку все, созданное человеком в культуре за отведенное ему историей время, есть, в той или иной степени, результат его языковой деятельности и познавательной активности, с имманентно присутствующими в них этическими, аксиологическими, эстетическими мотивами и значениями. Иными словами, преодоление перечисленных выше проблем тесно связано с решением задачи поиска объединяющего основания для культурной картины мира, актуального и потенциального множества языков культуры, которые по сути являются языками познания. Ведь «жизнь – это процесс познания», а познание – это непрерывное сотворение мира, то есть культуры, «через процесс самой жизни» [18, с. 154-155].

Под языками культуры (которые в то же время являются языками познания) мы понимаем весь спектр знаково-символических, вербальных и невербальных средств, позволяющих воспринимать и постигать мир культуры, понимать, переживать, чувствовать,

объяснять и описывать его, создавая представления, образы, мнения, концепты, произведения искусства, системы знаний, теории. Это язык обыденности, опирающийся на естественные национальные языки; невербальные языки, образуемые на основе жестов, мимики, других телодвижений; внутренние монологичные языки; языки науки, искусства, религии, мистики, мифа и т.д., все связанные между собой «семейным сходством» как явления культуры.

Рассмотрение опыта существующих языков постижения мира, становящихся со временем языками культуры и объединяющихся под этим названием, позволяет видеть в них как средства формирования и описания культуры, так и средства непрерывного активного воздействия на нее, преобразующие ее облик. В этом случае взаимодействие с культурой, с миром в целом, предстает как творчество (А. Белый), многостороннее заинтересованное постижение мира, «самосоотнесение» (А.Ф.Лосев) или «деятельность духа» (В. Гумбольдт, Э. Кассирер). При таком мировидении существенно расширяется семантическая область, которая имеется в виду, когда говорят о культуре, познании, языке и их основании. В этом случае даже научное постижение культуры (обычно связываемое с «сухим» древом познания) предстает как мотивированное действие, приобретающее творческий (иногда скрытый, даже ноуменальный) характер и, в то же время, имеющее многие признаки здравого смысла, питающееся энергией стремления, страсти к познанию и ограничивающееся лишь чувством гносеологического такта. В результате, оптимальное соотношение страсти и такта приводит к разумному познанию (при условии, что разум рассматривается как «бесконечное чувствование», как синтез субъекта). Думаем, что

наивысшее проявление культуры связано с возникновением чувства вкуса, поскольку, по выражению Мандельштама, культура движима развитием вкуса.

В этом многообразии все языки культуры, когнитивные формы, разнообразные интенции и их аксиологические, этические и эстетические реализации рассматриваются восходящими к первоисточнику, к основанию культуры. Такой концепт, названный нами «внутренней формой языка культуры», объединяет внутренние формы языков познания, создавших культуру, и в своих элементах соотносится с ними, служит «Единым» для любого вида культурно-обусловленной активности, является основой самосознания, фундаментом для формирования культурной картины мира.

Думаем, что осознание единства всех языковых способностей, является насущной потребностью современной парадигмы языков культуры. Это позволяет оценить потенциал языка, служащего «домом бытия», в становлении целостной среды значений, а следовательно, и культурной картины мира; понять его роль в качестве носителя и хранителя всех когда-либо бытовавших смыслов и впечатлений, культурных текстов, его возможности обеспечения, тем самым, непрерывности трансцендентального опыта. В данном разделе демонстрируются некоторые возможности использования внутренней формы языка культуры в качестве инструментария целостного исследования языковых, мировоззренческих и мироструктурирующих, культуuroобразующих вопросов.

Мы опираемся на фундаментальное представление о том, что язык культуры, каким бы он ни был, не только предоставляет и созидает мир значений (как человеко-размерный, так и

превосходящий эти рамки), но может становиться для личности способом принятия динамично меняющегося мира, способом его освоения. В рамках подобных представлений мир культуры видится полионтичным, а картина мира всегда предстает в своей многослойности, многоаспектности. Здесь важно осознать на что каждый язык способен, на что он «вдохновляет» человека, «к чему побуждает», на основе каких принципов формирует универсум своих значений?

Идея Единства обязательно включает в себя многообразие возможных способов взаимодействия с миром культуры, реализуемых в неисчислимых попытках понимания, объяснения, описания, толкования, изображения, копирования, конституирования, созерцания, творческого преобразования, интерпретации, изменения, моделирования, отражения, репродукции, репрезентации, выражения, высказывания, заговаривания, уговаривания, противопоставления себе и привлечения к сотрудничеству. С другой стороны, признание легитимности языкового многообразия вновь требует поиска онтологически укорененных ориентиров в этом неисчислимо большом массиве знаковых означающих, грозящих перерасти в неконструктивный хаос накопления знаков. Выбранный нами подход позволяет рассматривать широкое поле отдельных культурно-обусловленных практик, без потери ощущения целостности деятельности в ее многочисленных проявлениях как таковой; позволяет не только не редуцировать эту деятельность, но учитывать ее актуальные и потенциальные формы, любого характера: феноменального и ноуменального, знакового и символического, игрового и подчиняющегося закономерностям, дионисического и

аполлонического, как опирающиеся на пресуппозиции, так и отрицающие их.

В силу указанных обстоятельств, язык культуры не может определяться фиксированным понятием, это, скорее, возможность, реализуемая в процессе «мифосемиотического свершения» (А.В.Михайлов), «большого закона семантизации» (О.М. Фрейденберг) или «языковых игр» (Л. Витгенштейн), которая имеет достаточно высокую вероятность обрести заданную форму, однако это подтверждается не всегда: вполне могут быть «исключения из правил» под влиянием случайностей.

Внутренняя форма языка, как виртуальная, чисто умозрительная вещь, в которой форма и содержание еще не разделены, должна на чем-то проявлять свое действие внешним образом, то есть актуализироваться. Основным стимулом к актуализации может служить интенциональность, как «сознание о» (Bewußtsein), как «направленность на объект», дающая его «внутреннее существование» [7, с. 33-34], и пробуждающая «биение самой жизни» [17, с. 141]. Направленность сознания на какой-либо объект приводит к появлению соответствующего потока феноменов сознания или «линий дифференциации» (А. Бергсон) внутренней формы. В результате, «виртуальная форма» начинает обретать «виртуальное содержание» в виде потока феноменов сознания, потока переживаний субъекта культуры. Такая активизация сознания, изначально ориентированная на конкретный язык культуры (науку, искусство, религию, мистику, повседневность) или способ постижения мира, составляет первую сторону актуализации внутренней формы. Причем феномены сознания являют собой не

только способы данности предмета сознанию, но включают в себя и саму предметность, однако непосредственно к Внутренней форме, скорее, относятся не все познавательные образы, а только те, которые значимы для формирования культурной картины мира. Многообразие феноменов сознания, актуализируемых в процессе культурной жизни, описывается в следующем разделе.

5.2. Познавательные способности человека как культурно-обусловленные формы

В общем случае спектр форм, актуализируемых, благодаря направленности сознания на некоторый предмет, включает в себя весь потенциальный набор способных к актуализации отдельных переживаний (восприятие, эмоции, воображение, воспоминание, любовь, чувство вкуса и т.д.), а также значимую для мировоззрения предметную (преимущественно, культурно-обусловленную) часть. В то же время, частные языки культуры и их внутренние формы характеризуются специфическими парадигмами переживаний и включают наиболее характерную для данного языка предметную часть, которая для разных языков и картин мира может существенно различаться. Конституирование конкретного образа мотивируется предметом, а также другими значимыми для данного языка и мировоззрения общими предметностями и совершается через конкретное переживание.

Поскольку поток модусов сознания, как длительность, обладает способностью к самоактуализации, потому он с самого начала неизбежно меняется, в том числе, и под влиянием формирующегося образа культурного объекта, все более и более ориентируясь на

конкретное возможное выражение. В связи с этим, активнее становится *вторая сторона потока сознания*, связанная с актуализацией и самоактуализацией феноменов *выражения* и облечения потока сознания *во внешние формы*.

Вещью-для-нас, непосредственно нам доступной, является выражение. Однако, воспринимая выражение как смесь переживаний и внешних языковых форм, мы не должны забывать, что это «разные по природе» вещи. Только через них мы можем что-то узнать о внутренней форме, но происходит это лишь при определенных условиях, в свое время описанных Бергсоном, когда для восстановления на основе имеющегося выражения - представления о внутренней форме, - необходимо вновь правильно разделить данное выражение на составляющие части. Реализация этого процесса позволит затем вновь соединить раздельное, но уже не в актуальной, а в виртуальной точке, в самой внутренней форме. Таким образом, получается круг, напоминающий герменевтический, по которому происходит непрерывное движение: энергетическим формообразующим источником этого движения является внутренняя форма языка культуры, а непосредственным содержательным стимулом – объект культуры, ставший предметом конституирования и внимания субъекта.

Поскольку внутренняя форма, как виртуальный объект, определяется сознанием человека, то творческие, понимающие, познавательные способности субъекта должны одновременно и коррелировать со свойствами языка познания и культурной картины мира, виртуально заключенными во внутренней форме, и, в то же время, быть актуализируемыми феноменами в той или иной

парадигме в каждом конкретном акте постижения, взаимодействия. Внутренняя форма придает языку такие качества человеческого сознания и познания, которые дают возможность пользователю языка постигать данный аспект мира культуры через конкретный язык. В то же время, внутренняя форма позволяет, в каждом случае выражения, подобрать к его формирующемуся содержанию соответствующие внешние формы, в которые оно будет облечено.

Говоря о желании постичь что-либо, мы имеем в виду, что такое желание подразумевает, в явном или неявном виде, наличие смысла постижения, понимания, так или иначе соотнесенного с тем «всепроникающим трепетом смысла», который слышали древние греки во всех явлениях естества [3, с. 260], с тем образом, каким мир представлен в сознании субъекта. Поэтому познание и созидание культуры, как и любое познание-понимание, онтологично по существу и укоренено в самой структуре бытия. Можно предположить, что внутренняя форма языка культуры, как актуализация Единого, хранит в себе память о Целом, и поэтому имеет виртуальную структуру, изоморфную общей структуре культуры и даже мироздания. В каждом конкретном случае актуализируется оригинальный стиль (способ, форма) взаимодействия с миром культуры, реализуется конкретный вариант деятельности сознания, как соединение объекта внимания и направленного на него переживания субъекта. Однако содержание этого процесса становится нам доступным, только будучи облеченным в языковую форму, являющуюся по отношению к сознанию, в определенном аспекте, внешней.

Рассмотрим некоторые из основных переживаний, участвующих в формировании важнейших элементов культурной картины мира.

К изначально фундирующим мы относим *прафеномен впечатления и феномен эмоции*. Прафеномен впечатления (эмоционально-экзистенциальный, изначально-экспрессивный) носит символический характер, проявляющий себя в том, что впечатление не знает различия между образом и вещью, знаком и обозначаемым, между явленным как просто чувственным существованием и опосредованно данным духовно-душевым смыслом. Любой другой феномен можно представить как многослойный, одним из первых слоев которого является эмоционально-экзистенциальный, дающий первые оценки и «понимающе» прокладывающий начальные метки на пути дальнейшего взаимодействия с миром.

Собственно эмоции, в традиционном внешнем их понимании, уже неотделимы от процесса восприятия и понятийного оформления предмета, они связаны с осознанием его дифференцированных качеств, а поэтому их изначально самоочевидность и простота исчезают. Однако в условиях невозможности адекватного перевода с языка изначальных впечатлений на язык причины и вещи, эмоции восполняют утерянную связь между явлением и смыслом, означающим и означаемым, которая существовала на уровне прафеномена.

Вступление в действие *феномена чувственного восприятия* («встреча с вещью») означает начало ее конституирования. В этом процессе человек уже обособляется от мира, так как восприятие лишается единства и непосредственной простоты, оно начинает воспринимать действительность дифференцированно. По мере ухода

от прафеномена субъект получает множество отдельных знаний об объекте, но в то же время во многом теряет возможность его понимания. Позднее он вновь возвращается к проблеме понимания, которого теперь добивается на основе огромного массива знания, а не на основе былого сращения с объектом. Этот процесс более трудоемок, но он отвечает тому понятийному типу мышления, и способам описания картины мира, которые сложились в обществе в процессе исторического развития. Согласованность и определенность восприятий также связана с языком культуры, который в значительной степени организует его процессы в направлении того или иного способа артикуляции, выражения.

Феномен воображения мы рассматриваем как процесс превращения потенциального в актуальное. Сущностной чертой логики воображения признается отрицание как становление «нечто» из якобы «ничто». Однако появление образа воображения не является наполнением пустоты, а есть постижение неведомого ранее порядка. Этот образ извне воспринимается как несуществующий, как выражающий «ничто», по сравнению с образом чувственного восприятия. При актуализации воображения оно гибко реагирует на процессы, происходящие в сознании (например, на деятельность восприятия, воспоминания, волевой акт, усмотрение сущности или их совокупности). Поток сознания воспринимается им как изменчивая среда, в которую воображение вносит свои изменения-корректировки, особым образом коррелируя с другими феноменами, схватывая те «отсутствующие» состояния (но которые должны присутствовать по логике воображения и объективному состоянию потенциала внутренней формы), «пробелы», которые оно наполняет своей

деятельностью. Благодаря феномену воображения формируется образ, особым образом связанный с сознанием, но являющийся не только имманентным сознанию, но и в определенном смысле трансцендентный ему.

Воспоминание предстает как самостоятельный феномен, активизирующий то, что реально существует в прошлом в качестве необходимого для жизни в настоящем. В процессе формирования выражения происходит обращение к языковой памяти, когда, благодаря внутренней форме языка культуры, свершается своеобразное «узнавание», «встреча» содержания сознания и внешних языковых форм. С учетом бергсоновской теории памяти, процесс выражения рассматривается наряду с чисто интуитивными актами, осуществляющими непосредственную данность интенциональных предметов. При процедуре именованного слово обладает определенностью еще до того, как будет «вызвано» из памяти конкретным восприятием, поэтому процесс «узнавания» взаимен и «стягивает» воедино содержание и форму, благодаря изначальному смыслу, целому – внутренней форме языка и «Я» как ее важнейшего коррелята. Происходит конституирование объекта.

Феномен усмотрения сущности или совокупное постижение региональных эйдосов, рассматривается не как обособленный акт, но на основе языковых выражений, через их значения и смыслы. При этом, благодаря особенностям универсума значений каждого из языков, последний придает специфику как способу постижения сущности, так и ее представлению, выражению. В результате, сущности, постигнутые на определенном языке, имеют специфическую доминанту, особую акцентуацию, отличающую их от

других сущностей и характеризующую данный аспект культуры. В этом случае такие, казалось бы бесспорные, «атрибуты» процесса постижения истины-сущности, как обобщение, интеллектуальный характер, мгновенное «схватывание», предстают не обязательными, а возможными или актуализируемыми по мере необходимости. Проблема усмотрения сущности представляется как «проблема разума», если рассматривать разум в качестве синтеза, постоянно образующегося во времени и объединяющего возможности субъекта.

Феномен выражения предстает как единство внешних языковых форм и содержания сознания. Путь формирования выражения рассматривается как путь от относительно несамостоятельных континуальных временных форм – к относительно самостоятельным дискретным пространственным формам, что в некотором смысле равносильно объективации. Подобная объективация требует дискретизации, а последнее связано с субъективацией, а именно, с особенностями дискретизации данного языка культуры и с особенностями владения субъектом данными языковыми средствами. Поэтому полная характеристика выражения включает следующие аспекты: система выразительных средств, интенциональный предмет, способы данности предмета субъекту (совокупность переживаний), структура культурного языкового опыта субъекта. Последнее подразумевает степень владения субъектом Внутренней формой языка культуры. Формирование выражения отображает структуру и процесс конституирования интенционального предмета во внутреннем времени субъекта. Данный процесс завершается тогда, когда переживается момент единства формы внешнего выражения и выражаемого им означаемого (предмета, значения, смысла).

В общем случае, формирование образа культурного объекта и его выражение, мотивируемое изменением (самоконституированием) субъекта, есть непрямой процесс, в котором происходит созидание нескольких вступающих во взаимодействие целостностей: виртуальной целостности Внутренней формы языка, в пределе подразумевающей целостность «Я», личности; актуализируемой целостности потока сознания, содержащего единение интенционального предмета с его предметным смыслом, коррелирующим с «горизонтом», «образом мира» и стремящимся к выражению; целостность самого формирующегося выражения в его пространственно-временных формах.

Феномен понимания рассматривается в контексте идеи «возвращения к полному сознанию». Понимание как условие и цель любого познания есть такое внутреннее состояние человека, потока сознания, при котором вновь образующееся знание не только не разрушает структуру потока и не просто количественно расширяет его, но органично встраивается в него, придавая ему новые качественные свойства положительного, развивающего характера, способствуя актуализации и самоактуализации новых феноменов, в том числе, обязательно эмоций, продуцируя мотивацию к новым формам выражения. Понимание в контексте единства предмета и способа его переживания предстает как такое состояние сознания, когда получившийся интенциональный предмет невозможно разрушить случайным изменением набора данностей сознания, образующих его; он сохраняется при изменении языка или познавательной позиции.

Смех, как особая форма понимания, подобно другим «сильным» феноменам, основывается на гносеологическом отрицании, на отрицании стандартного хода мысли, привычного восприятия, спокойного закономерного развития событий, неподвижности, догматики. Смех, через гносеологическое отрицание «возвращает к полному сознанию», в том числе, к пониманию основного гносеологического различия между реальным и идеальным. В общем случае, в языковом контексте смешное состоит в «уходе от кода», что непременно должно быть воспринято Другим, понято как таковое, и вновь вписано в код. Для большинства языков смех не обусловлен непосредственно внутренней формой языка, но он в процессе ее актуализации создает и подчеркивает своим существованием такие условия, которые позволяют через обратную связь влиять на внутреннюю форму, обогащая конкретные условия функционирования кодов, внешних форм, значений и смыслов. Смех предстает также как важнейшая составляющая самоконституирования субъекта, не дающая ему возможности превратиться в «отражательный» механизм. Смех придает культурной картине мира динамичные свойства, делает ее восприятие одновременно более гибким и устойчивым в условиях нестабильности.

Феномены воли и веры рассматриваются как необходимые составляющие процесса актуализации намерения познания и как его поддержка. Волевое усилие по своему содержанию не может быть абсолютно произвольным, оно фундируется его исходной гносеологической составляющей, познавательной интенцией, и благодаря этому в результате создает интенциональное единство актуальных и потенциальных познавательных форм, связанное

признаком намерения познать интересующий объект. Феномен веры рассматривается как частный случай феномена воли, самобытно проявляющий себя в условиях доминирования неявного знания. Вера – есть высшее проявление этого знания, соединение знания и воли, служащее предпосылкой понимания.

Феномены любви, страсти, такта, вкуса предстают вершинными проявлениями человеческих интенций в постижении культуры. Наличие модусов любви, страсти, такта и вкуса свидетельствует о том, что познание культуры достигает своих предельных возможностей, обретает смысл, цель, становится творческим, находит внутреннюю мотивацию. Так любовь придает познанию такое свойство, как ответственность за результаты деятельности, причем ответственность не формальную, а экзистенциально обусловленную, глубоко мотивированную. При наличии феномена такта, поток сознания «изнутри» «спасается от безмерности», производя своеобразный имплицитный «символический обмен»: «беря в скобки» те переживания, которые являются излишними, но при этом имея их в виду. Появление вкуса в любом из видов деятельности свидетельствует о том, что субъект овладевает высшими уровнями данного вида активности: в его суждениях появляется свобода, но свобода не как произвол, а как осознание какой-то внутренней закономерности, присутствие которой субъект ощущает всем своим существом. В этом случае субъект чувствует себя уверенно, так как всегда может доверять не только знаниям, накопленным внешним путем, но и знанию внутреннему, неявному. Вкус есть несомненная принадлежность Внутренней

формы любого языка, как потенциальность, никогда не могущая реализоваться во всей своей полноте.

5.3. Языки обыденности, науки, искусства как региональные онтологии

В результате актуализации того или иного переживания осуществляется процесс взаимодействия с миром, опосредованный определенным языком культуры (обыденность, наука, искусство, религия, мистика и т.д.) каждый из которых вместе с его внутренней формой принимается в качестве «региональной онтологии» для данного вида культурно-обусловленной деятельности. Хотя выразительные средства, значения, используемые в обыденности, науке, искусстве, образуют язык, однако при их анализе привычные лингвистические и лингвосомиотические критерии используются осторожно, поскольку могут затемнять более ценные для культуры свойства и значения языка. В языке культуры, даже рассматриваемом в когнитивном аспекте, допускается большое количество «неупорядоченных фактов», отсутствие строгой системы «поверхностной грамматики» построения конвенциональных языковых конструкций; но ему свойственна «глубинная грамматика», в том числе имманентно принимаемые законы организации «языковых игр» как «форм жизни».

Каждый язык культуры может рассматриваться как своеобразный идиом, языковая ситуация, представляемая моделью динамического типа. При его исследовании сначала нужно описать общий уровень принципов формирования лексики, как средств

номинации или выражения, указать основные типы лексических значений, важных с гносеологической точки зрения. Затем - уровень общего описания грамматики, как динамического механизма многократного применения процедур придания значений, с указанием принципов включения единиц языка в структуру грамматических значений, а также способов, тенденций формирования грамматических правил. И наконец - уровень описания важнейших типов отклонений от основных семиотических функций языка познания, служащих гносеологическим целям, выражающих принципы познания в данной области (супрасегментные средства, пресуппозиции (презумпции), «приемы» искусства, принципы «понимания» в современной науке). Все это составляет систему «региональных априорных понятий», лежащих в основании каждого языка культуры и являющихся его онтологией, которая определяет культурную картину мира. Каждый язык культуры может рассматриваться как «регион», обладающий внутренней целостностью и единством с его «региональной онтологией».

Если подробнее говорить о специфике актуализации внутренней формы языка в различных историко-культурных и культурно-познавательных регионах, то она по-своему проявляется на самых разных уровнях. Например, обыденность – это та сфера, где осваивается и создается мир значений. *Онтология языка обыденности* феноменологически наиболее фундаментальна. Области лексических и грамматических значений языка обыденности формируются под влиянием разного рода жизненных факторов. Так, формирование «правил грамматики» повседневности в своей существенной части описывается через феномены «о-своения»),

«заботы» и «языковых игр». А в гносеологический словарь повседневности включаются такие области значений, как социальные значения, индивидуальные значения, универсальные категории; значения естественного языка (включая супрасегментные средства), существенно подвергающиеся индивидуальной интерпретации; а также система значений поступков, действий. Подробнее потенциал языка обыденности рассматривается в соответствующем разделе данной работы, а здесь лишь отметим, что грамматика повседневности указывает, что в своей главной интенции обыденная жизнь стремится к освоению близлежащего мира. О-своение означает: сделать своим, превратить из чужого в свое, из внешнего превратить во внутреннее.

Не менее важной сферой реализации познавательных интенций культуры является *язык науки*, выражающий нашу способность рационального постижения мира неявного, ноуменального. Язык современной неклассической науки в существенной степени способствует изменению субъекта науки, преобразованию его духа. В качестве фундирующей характеристики современных языков науки рассматривается постоянно развивающаяся научная рациональность; универсум значений ноуменального уровня, как специфическое основание науки, которое так или иначе взаимодействует с относительно поверхностной, феноменальной реалистической установкой и значениями феноменального уровня семантики. В языках различных наук соотношение значений с семантикой ноуменального и значений с семантикой феноменального уровней существенно отличается. Однако выделяется вектор влияния, ведущий от рационального к реальному, от ноумена к феномену.

Основные области универсума значений языка науки включают как минимум: во-первых, грамматику, формирующуюся на основе научной методологии, главным вектором которой является «реализация рационального»; во-вторых, лексику с ее основными лексико-гносеологическими единицами: теоретические понятия и эксперимент.

Конкретные грамматические значения (детерминизм, индетерминизм, каузальность, вероятностный подход, принципы неопределенности (амбивалентности), дополнительности, относительности, полноты в рамках научной парадигмы или группы, определения в конфигурационном (метафорическом) пространстве, законченности) актуализируются по мере реализации научной идеи. С одной стороны, они составляют часть господствующей научной парадигмы, с другой стороны, они постоянно должны иметь средства и возможности выхода за ее пределы, за счет чего и осуществляется развитие науки. Лексико-гносеологическое значение теории и эксперимента также далеко не всегда подлежит кодификации, непрерывно подвергается как историческим, так и ситуационным трансформациям и определяется чаще всего из контекста.

Особенности формирования и становления области лексических значений в языке науки приводят к тому, что эксперимент в современной науке есть хорошо просчитанное, исходящее из принятой теории и разработанное на ее основе значение. В то же время продолжает существовать и эксперимент феноменально-реального уровня, обладающий значением подтверждающего фактора для теоретических конструкций. Научная идея «высказывается» на своем языке теорий, экспериментов, переходов к другим более

простым или более сложным теоретическим идеям, выражается в методологически создаваемых для мысли условиях. Эксперимент и теория, обладая значением, являются в то же время внешней выразительной формой языка науки, в которую облекается содержание научной мысли. Грамматика научного высказывания, то, в какой последовательности соединяются в этом «выражении» теоретические и экспериментальные формы, зависит от содержания научной мысли и от Внутренней формы языка науки.

Наука конституирует значения своего языка, свой темпоральный мир научных ценностей, объединенный посредством согласующих функций, структуры или грамматики, объективирует и онтологизирует их. Основным критерием объективации научной предметности становится идея парадигмы, включающая в себя идеи групп, полноты и законченности, образующие систему грамматических правил языка науки. Это означает, что только при условии, когда множество новых отношений обнаруживает их связность, начинается синтезирующая деятельность, которая стремится завершить комплекс отношений. Однако для языков науки требование полноты остается, по преимуществу, только требованием, далеким от исполнения. Это связано с тем, что в отличие от естественных языков, языку науки менее свойственна полисемичность, но по этой же причине для него принципиально характерна неполнота.

Специфика предметной стороны научной интенции выражается в модификации многих модусов сознания. Так, научно-рациональное понимание отличается от обыденного тем, что оно не может имплицитно пользоваться грамматикой языка науки. Также

восприятие в сфере ноуменально-рациональной научной деятельности основывается на восприятии состояний сознания, его интенциональности, на дифференциации впечатлений от этого, выливающееся в соответствующую реакцию в виде корректировки потока модусов сознания, а точнее, в переструктурирование переживаний, осуществляющее герменевтическое уточнение тенденций дальнейшей деятельности синтезирующего внутреннего восприятия. В этом случае восприятие дает такие значения, которые активно могут участвовать в формировании более сложных рациональных значений, в том числе ноуменального уровня. Восприятия, связанные с языком науки, принципиально могут обсуждаться как факт только в конфигурационном многомерном пространстве, формируемом на основе нескольких независимых шкал, составляющих метафорическое поле представления вместо первичного реально-феноменального. Наука предстает не столько как сумма знаний, а скорее как смена систем восприятий мира в новых конфигурационных пространствах (научных парадигмах).

Специфика актуализации *внутренней формы языка искусства* связана с опытом символизации в постижении истины-алетейи. Поэтому в качестве основного значения языка искусства выделяется символическое значение в его эволюции. В искусстве символизация как фундаментальная потребность человека находит свое достойное развитие в совершенствовании языка.

Интенциональность современного художественного сознания, не теряя глубины, смещается в «горизонтальной плоскости» в направлении к теме «человек и мир второй природы», поскольку происходят масштабные трансформации в сфере смыслов,

генерируемых цивилизацией, когда человек заново должен определять себя по отношению к ним. Искусство делает это средствами символики, открывая заодно в самом человеке мир символов со значениями, отсутствующими в прежнем смысловом универсуме. Таким образом, символ и значение создают актуальный мир, гораздо более важный для человека, чем мир, данный ему в непосредственных ощущениях. Поэтому, благодаря художественному творчеству, происходит истинное открытие нового становящегося мира. Человек не может жить, относясь к нему лишь прагматически, и об этом нам напоминают современные художественные творения, давая возможность вновь почувствовать свою ответственность за этот уже гораздо более сложный и уязвимый мир. Специфика языка искусства связана с необычностью функционирования произведений искусства в режиме диалога, в кругу так называемых «двойных переживаний» или в рамках троичной структуры Автор – Текст – Реципиент. Но данная характеристика языка искусства имеет преходящее историческое значение, поскольку в современных условиях мера этого взаимодействия трансформируется за счет интерактивных возможностей многих современных жанров искусства, реализуемых на основе информационных технологий, позволяющих любому реципиенту стать потенциально со-творцом, активно участвуя в построении сюжета, композиции и других семантически значимых элементов художественного произведения.

Основной тайной искусства является происхождение художественных значений всех уровней: от уровня значений отдельных единиц языка (цвет, форма, движение, звук и пр.), до уровня значений произведения искусства как целого. Предполагается,

что художественное значение возникает только в том случае, когда изначальные интенции приводят к формированию сложного, богатого переживания, которое может далее, независимо от изначальных мотиваций, модифицироваться в контексте одного из языков и выражаться средствами этого же языка. Специфика языка искусства заключается в том, что он выражает не формальные значения редуцированных форм культуры, а создает условия для нахождения доселе неведомых значений и указывает на них, причем заранее предполагая их многосмысленность, многослойность, неоднозначность, а потому символичность.

Язык искусства содержит не только правила, художественные приемы, методы, но и обязательные принципы, подвигающие его к нарушению этих правил. В сложном взаимодействии формирования грамматики искусства и ее нарушения существует и развивается язык искусства, постоянно за счет этого расширяя универсум своих лексических и грамматических значений. Создавая формы, художник, расширяя мир человеко - ориентированных значений, помогает рождению актуального человека, обращаясь к целостному субъекту, в единстве его мышления, перцептивных способностей, духа, души. Таким образом, искусство по своей природе направлено на использование внутренних ресурсов человека и избавление, по возможности, от внешнего.

Представленный выше краткий вариант рассмотрения различных языков культуры с одной и той же точки зрения формирования универсума значений языка, как актуализаций его Внутренней формы, позволяет сравнивать эти языки по различным критериям. Так, например, при более подробном исследовании

оказывается, что соотношение компетенции и перформанса в каждом из языков не только имеет разное значение, но способ формирования качества этого соотношения тоже существенно отличается.

Например, в языке обыденности преимущественно языковые закономерности формируются на основе интеракции, а случайности – на основе индивидуальной интерпретации. «Здравый смысл» стремится стабилизировать, социализировать как грамматику, так и лексику языка обыденности.

В языке науки, по определению стремящемся выйти за рамки имеющихся ограничений, причем не только из сферы феноменального в сферу ноуменального, но устремленному к еще более глубоким пластам ноуменального, специально организованные «случайности» становятся рациональным методическим средством преодоления сдерживающего влияния существующей научной парадигмы. Таким образом, здесь субъективная интерпретация (когда субъектом может быть индивид и определенное научное сообщество) становится легитимным средством формирования принципиально новых значений языка науки, особенно в области грамматики науки, основывающейся на ее методологических принципах.

В языке искусства роль субъективной, личностной интерпретации становится определяющей и позволяет создавать на основе непредсказуемой «индивидуальной грамматики» уникальный универсум художественных значений, призванных служить в дальнейшем символом, мотивирующим активную творческую познавательную деятельность реципиентов.

Сравнение языков обыденности, науки и искусства показывает, что в них отличается также соотношение роли лексических

выразительных факторов и семантико-грамматических архитектурных факторов. (Заметим, что это в определенной степени решает лингвистическую проблему выбора соответствующего подхода при изучении языка, поскольку подход во многом зависит от характера интенциональности, определяющего языковые доминанты.) В языке обыденности доминирует лексика, ощущается важность социализации и кодификации лексических значений (хотя бы локальной) при довольно амбивалентной грамматике, позволяющей образовывать высказывания самого разного типа, вплоть до незаконченных выражений или полного молчания.

Наоборот, в языке науки важнейшим принципом является экспликация грамматики научного мышления, позволяющая четко определять конфигурационное пространство, в котором движется научная мысль. Лексические значения языка науки существенно зависят от этого конфигурационного пространства, в пределе вырастающего до уровня актуальной научной парадигмы.

В языке искусства, несмотря на важность грамматики, последняя, как правило, не может быть эксплицирована, а является «тайной» искусства, позволяющей создавать мир «вечно интересных» и продуктивных в смысловом интерпретационном отношении художественных значений. Универсум лексических значений языка искусства, как правило, не поддается кодификации, а формируется спонтанно, в интерпретациях, существенно завися от интенциональности создателя художественного произведения, а также реципиента.

Выразительные средства разных языков различаются также степенью стремления к однозначности или к многозначности (символичности). Как наглядно показывает опыт языка науки, стремление к однозначности, позволяя унифицировать внешние выразительные средства, в то же время приводит к росту проблемы неопределенности оснований. Язык искусства, стремящийся к символичности, снимает проблему неопределенности оснований за счет многозначности выражения и его способности, таким образом, указывать на «тождество конечного и бесконечного», заключая в конечном выражении бесконечное содержание, включающее любые основания. Это позволяет прогнозировать развитие языка науки в сторону роста относительного количества символических значений.

Как видим, в результате такого рода сравнения и соотнесения выразительных и мыслеформирующих возможностей различных языков создаются условия для их внутреннего диалога, условия предпонимания и принятия картины мира Другого. А внешне это происходит через выражение - главный результат любого познавательного действия – обладающее значением и смыслом. Выражение не может умаляться от того, что его значение амбивалентно или поливалентно. Любое значение может находиться в состоянии интериоризации. В реальности в подавляющем числе случаев языковые значения всех уровней находятся в недоинтериоризированном качестве, в состоянии формирования (социальные значения) и интерпретации (личностные значения), а потому должны рассматриваться процессуально. Существующая в лингвистике практика «стабилизации» значений не подходит для

исследования языков культуры. В последних значения должны преимущественно рассматриваться в их динамике.

Одним из средств развития языков культуры является нарушение пресуппозиций, базисных установок (как правило грамматического характера), принимаемых до этого аксиоматически, по умолчанию. Языки различаются между собой как степенью динамики смены аксиоматических установок, так и характером «переходных» моментов. Если в языке обыденности нарушение пресуппозиций обуславливается часто внешними социальными факторами, а также факторами, поддающимися лишь вероятностной интерпретации, то в языке современных науки и искусства игнорирование презумпций является внутренним правилом, условием их существования и развития в динамично меняющейся информационной среде. Единственным ограничивающим фактором таких нарушений является внутренняя форма языка, ее потенциал, виртуальное содержание, позволяющее или не позволяющее легитимировать то или иное новшество. Как правило, это проявляется, благодаря феноменам вкуса и такта, допускающим вновь возникшее сочетание, отношение или контекст, либо отрицающим его допустимость (в частности это проявляется при смене научных теорий и парадигм, художественных стилей личностного и эпохального масштабов).

5.4. Образование как сфера синтеза языков культуры и формирования языковой картины мира

Образование, по определению должно быть сферой синтеза языков культуры. Значимость «чувства внутренней формы» как

объединяющего начала еще больше возрастает в условиях информационного общества. Способы решения проблем образования связаны с двумя существенными факторами: первый – учет в образовательном процессе и методологии всего когнитивного потенциала человека; второй – рассмотрение этого спектра познавательных возможностей, в контексте актуализаций Внутренней формы языка познания (культуры), причем каждый из языков рассматривается в качестве «многообразия порядков» единого основания познания. Благодаря этому проектируется «конвертируемая» теория и практика развития когнитивных способностей субъектов образования, которая хотя и будет иметь свои специфические особенности в различных предметных областях, тем не менее избавится от излишней дифференциации, способствующей воспитанию «частичного субъекта». Такие способности, как впечатлительность, эмоциональность, чувственное восприятие, воображение, усмотрение сущности, любовь, воля, вера, вкус и пр. являются универсальными и служат основой любого познания. Чем богаче их спектр, тем полноценнее будет знание, предметная сторона потока сознания, шире универсум языковых значений, интериоризированных субъектом.

Внешним формам любого языка можно обучить, однако образованность подразумевает не только внешнее усвоение знания, но освоение Внутренней формы языка. В пространстве сознания между Внутренней формой языка, существующей в качестве недоступного наблюдению виртуального объекта, и системой внешних форм, кодифицированных значений этого же языка, объективированных в той или иной степени, существует область

актуализации, связанная с непосредственной деятельностью каждого познающего субъекта. Ее образует универсум в разной мере интериоризированных значений данного языка, образующих вместе с исследуемым предметом объективирующуюся сторону потока сознания, а также его другая сторона, связанная с деятельностью модусов сознания, актуализирующихся в данном познавательном акте. Таким образом, процесс образования должен организовываться так, чтобы максимально способствовать развитию модусов сознания, переживаний, обогащающих поток сознания. Однако поскольку сознание всегда есть «сознание о...», то нужен такой предмет сознания (учебный предмет), который бы в максимально возможной степени способствовал актуализации и развитию предметного единства, многосторонней картины мира.

Разные языки познания и культуры призваны не бороться друг с другом за познавательные ресурсы субъекта, а поддерживать и дополнять друг друга в их развитии. Именно в этом, с нашей точки зрения, и состоит синтез языков культуры, свершаемый (или не свершаемый) в каждом познавательном акте, когда активность сознания, пробужденного деятельностью в одной языковой сфере, поддерживается его деятельностью в другой языковой сфере не менее эффективно, чем в изначальной. Выявляется триединая цель образования, лежащая в основе многих других задач: подбор такого содержания образования, на основе которого развивается субъект образования как творческая личность в условиях интерсубъективности. При этом онтологический и гносеологический подходы к образованию, означающие соединение идеи познавательной свободы, как самореализации субъекта образования, с

идеей усвоения нормативного знания, воссоединяются на основе концепта внутренней формы. В этом случае мотивация к учебе развивается на основе активизации разнообразных переживаний, ведущих к развитию вкуса в познании, как свидетельства овладения субъектом высшими уровнями данного вида активности. Формируется полноценная картина мира, дающая возможность выбора значимых критериев при принятии жизненно важных решений.

Таким образом, использование концепта внутренняя форма языка культуры в области философского антропологически ориентированного исследования мира культуры, средств его познания и языка позволяет увидеть пути решения проблем, связанных с излишним дроблением культурной картины мира и потерей ее целостности. На базе этого концепта возможно объединение и координация исследований в области различных языков культуры, создание методологии такого образования, которое сможет преодолеть недостатки обучения в условиях господства несистематизированной избыточной лавинообразно нарастающей информации.

Методологическая эффективность такого подхода обусловлена, во-первых, продуктивностью идеи Единого или Всеединства, рассматриваемой как модель, прообраз для понимания принципа создания структуры любого сложного явления, в нашем случае – языка культуры, неизбежно восходящего к единому основанию. Во-вторых, концепт внутренняя форма языка культуры как онтологическое основание эффективен в роли мыслительного инструмента постижения сложных явлений культуры. Этому

особенно способствует принятие статуса виртуального объекта по отношению к данному онтологическому основанию, существующему во времени, во множестве своих актуализаций на уровне отдельных языков познания и на уровне конкретных познавательных актов.

Найденный концепт, как инструмент мышления, позволил утвердить в философском дискурсе категорию «языка культуры», расширяющую представление о культуре и возможностях ее творческой интерпретации по отношению к миру феноменального и ноуменального уровней. Благодаря этому существенно расширилось поле исследования, представленное в виде множества языков культуры как актуально существующих, так и потенциально возможных. В поле исследования могут быть включены любые из языков, на основе которых осуществляется постижение мира в его разнообразных качествах: обыденность, наука, искусство, религия, мистика (языки феноменального и ноуменального уровней; вербальные и невербальные; дискурсивные и недискурсивные; имеющие кодифицированный словарь, грамматику и обладающие ими только потенциально в качестве становящихся значений). Несмотря на существенное расширение сферы исследования, все языки культуры объединены «единым порядком». Антропологическая и психологическая сторона этого «порядка» убедительно обосновывается теорией установки Узнадзе, учением о доминанте Ухтомского. Благодаря наличию объединяющего начала, языки культуры могут быть включены в «символический обмен» на основе их общей онтологии; это позволяет решать проблемы «знакового накопления», перевода, проблемы понимания, творческого взаимодействия; дихотомии «искусственное» - «естественное».

В то же время, принятый статус единого основания позволяет рассматривать сложные явления культуры в их единстве, в деятельности (длительности), процессуально, а не в виде застывших статичных форм. На основании этого складывается особый подход к решению проблемы разума как активного синтеза, динамического единства познавательных возможностей субъекта, языка и характера интенциональности, обусловленного особенностями «жизненного мира».

Множество языков познания или «регионов», как актуализаций единой внутренней формы, образуют, таким образом, множество пластов реальности, отличающихся способами формирования языковых значений, в том числе универсума лексических значений и универсума грамматических значений. Они также отличаются возможностями изменения (нарушения) пресуппозиций как присущим языку средством, придающим универсуму языковых значений динамические качества и постоянно сохраняющим актуальность языка. Однако все языки, как актуализации одной и той же внутренней формы, характеризующей общечеловеческую интенцию к постижению мира, феноменологически коррелятивны. Сохранение языков культуры подразумевает, в первую очередь, сохранение субъекта познания, владеющего внутренней формой языка (или языков), способного к таким ее актуализациям, которые приводят к развитию ее потенциала. Мы шлифуем свой разум, другие свои способности в процессе общения с миром, облакая его в формы своих фантазий, выдумок, строгих логических конструкций и конфигурационных пространств. Мир распахивается нам навстречу через ту или иную культурную картину мира, а мы, благодаря

энергетике внутренней формы языков культуры, имеем возможность через свои переживания воспринимать их в единстве, в целостности, в объемной многомерной смысловой взаимосвязи.

Литература

1. Апель, К. –О. Трансформация философии / К. Апель. – М.: «Логос», 2001
2. Бадью, А. Манифест философии / А. Бадью. – СПб.: Machina, 2003
3. Барт, Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М., 1989
4. Башляр, Г. Новый рационализм / Г. Башляр. - М.: «Прогресс», 1987
5. Бергсон, А. Творческая эволюция. Материя и память / А. Бергсон. – Мн.: Харвест. 1999
6. Биbihин, В. В. Мир / В.В. Биbihин. – Томск: «Водолей», 1995
7. Brentano, Ф. Избранные работы / Ф. Brentano. - М.: ДИК, 1996
8. Булгаков, С.Н. Философия имени / С.Н. Булгаков. – СПб.: Наука, 1998
9. Витгенштейн, Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч.1. М., 1994
10. Выготский, Л.С. Мышление и речь // Выготский Л.С. Собр. соч. в 6 т. Т.2. – М.: Педагогика, 1982
11. Гегель, Г.-В.-Ф Энциклопедия философских наук. Т.1 / Г.-В.-Ф Гегель. - М.: «Мысль», 1974
12. Гудмен, Н. Способы создания миров / Н. Гудмен. – М.: Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001
13. Гумбольдт, В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 2000
14. Гуссерль, Э. Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления...- Мн.: «Харвест»; М.: «АСТ», 2000
15. Зинченко, В.П. Посох Осипа Манделъштама и Трубка Мамардашвили. К началам органической психологии / В.П. Зинченко. – М.: Новая школа, 1997
16. Кассирер, Э. Философия символических форм. Т. 3 / Э. Кассирер. - М.; СПб.: Университетская книга, 2002

17. Левинас, Э. Диахрония и репрезентация // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Изд-во «Водолей», 1998
18. Матурана, У., Варела, Ф. Древо познания / У. Матурана, Ф. Варела. – М.: Прогресс-Традиция. 2001. С.154-155
19. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – СПб.: «Ювента», «наука», 1999
20. Микешина, Л. А. Философия познания / Л.А. Микешина. - М.: Прогресс-Традиция, 2002
21. Михайлов, А.В. Языки культуры / А.В. Михайлов. –М.: «Языки русской культуры», 1997
22. Мотрошилова, Н.В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию / Н.В. Мотрошилова. – М.: «Феноменология-герменевтика», 2003
23. Серл, Дж. Открывая сознание заново / Дж. Серл. –М.: Идея-Пресс, 2002
24. Соловьев, В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. –М.: Мысль, 1990
25. Соловьев, В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Соч. - М.: «Раритет», 1994
26. Фрейденберг, О.М. Миф и литература древности / О.М. Фрейденберг. – М.: Изд. Фирма «Восточная литература» РАН, 1998
27. Хайдеггер, М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. –М.: Республика, 1993
28. Хомский, Н. Язык и мышление / Н. Хомский. - М.: Изд-во МГУ, 1972
29. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. - Мн.: Современный литератор, 1999

6. Обыденность как феномен культуры и как региональная онтология

Мой метод не в том, чтобы отделить твердое от мягкого, но в том, чтобы увидеть твердое в мягком.

Л. Витгенштейн

6.1. Быт и бытие как познавательная среда и условие познания

Представление обыденного сознания в рамках известного противопоставления «быт – Бытие» еще довольно распространено. В этом случае оно видится тяготеющим к тому, что мы называем бытом, рассматриваемым как эмпирика повседневного существования, противопоставляемая миру Бытия. Однако подобное противостояние на протяжении всего двадцатого века все больше теряло свою актуальность, и в повседневной жизни человека все чаще допускалась возможность предаваться «созерцанию мировых пространств» [3, с. 184], а потому она часто рассматривается *на грани* быта и Бытия. В быту «бытийная понятливость», если воспользоваться выражением Хайдеггера, одновременно и являет смысл бытия, и «окутывает его тьмой». Быт не всегда обеспечивает «правильные манеры» подхода к сущему, но в этом он ничуть не отличается в худшую сторону от других форм познания, которым тоже не так уж часто удается развернуть вопрос о Бытии в его «полной прозрачности» [22, с. 4-7].

Язык обыденности отличается тем, что в нем на равных могут существовать культурно-исторические и повседневно-практические, интерсубъективные и личностные, явные и неявные значения, на

уровнях семантики, начиная едва ли не с допредикативных и кончая почти теоретическими. Поэтому обыденное сознание, с одной стороны, довольно *сложное образование*, являющееся, во многом, синтезом всех других форм сознания в той или иной пропорции. С другой стороны, это то *начало*, тот *источник живого знания*, откуда начинаются и искусство, и наука, и философия, и даже религия, и многие другие социальные институты по преобразованию и организации трансформированного знания.

Язык обыденности, сосуществуя наряду с языками науки, искусства, религии, мистики и др., как и любой из них, выделяется на общем фоне, благодаря наличию своей особой энергетики, энергийного центра, который со времен В. фон Гумбольдта принято называть *внутренней формой языка*. Любой из языков, в своем служении целям познания, со своей внутренней формой, статус которой может рассматриваться как статус виртуального объекта [14], не способен существовать иначе, как в конкретных актуализациях в бесчисленных актах взаимодействия с миром. Внутренняя форма задает языкам самые глубокие онтологические основания познания, «методы сознания» [20, с. 23], некую априорность, являющуюся, в то же время, источником непрерывной культурно-обусловленной активности.

Это означает, что актуализация, функционирование каждого из языков познания предполагает наличие связанной определенными условиями «семьи» значений (категорий, сущностей, предметностей, правил), без которых данный язык не сможет существовать. Думаем, что самым важным достижением современной парадигмы философии языка в области исследования обыденности, науки, искусства,

религии, мистики и других форм познания стало признание того, что используемые ими выразительные средства и семантическая среда являются *языком*, но при его анализе следует осторожно относиться к привычным лингвистическим и лингвосемиотическим критериям.

Поэтому для каждого из языков культуры может существовать свой набор онтологически обусловленных критериев «языковости», с увеличением роли как лексических выразительных факторов, так и семантико-грамматических архитектурных факторов. Они образуют «семью» критериев, «глубинную грамматику», по проявлениям которой мы можем судить о свойствах языков, не сводящихся лишь к системно лингвистическим, а обусловленным порождающими, экзистенциальными, контекстуально связанными факторами актуализации внутренней формы языка культуры.

Этой динамичной онтологией определяется способ познания, способ репрезентации, интерпретации предмета. Таким образом, обыденность, как и любой другой язык культуры, мы можем рассматривать как «регион», обладающий внутренней целостностью и единством с его «региональной онтологией» [18, с. 77-79], предстающей в качестве полифункционального «что», на базе которого осуществляется данный способ взаимодействия с миром.

В самом общем случае, главное, что возникает и формируется в процессе этого взаимодействия – это *значение, смысл* и выражение*.

* Понятие «значение» мы рассматриваем как единицу языка, как психологическую единицу сознания, как феномен сознания или интенциональный предмет, как социальный феномен. См., например: *Леонтьев А. Н.* Избранные психологические произведения: В 2т. Т. 1. М., 1983. С. 24-25. Соотношение понятий «значение» и «смысл» мы рассматриваем в духе Г. Фреге. См.: Фреге Г. *Логика и логическая семантика: Сб. трудов.* - М.: Аспект Пресс, 2000. С. 231-232; а также с учетом замечания М.М. Бахтина, что значение есть лишь потенция смысла.

Амбивалентность и поливалентность значения не указывает на его отсутствие, но свидетельствует либо о его сложности, либо о том, что оно находится в процессе становления или «мифосемиотического совершенства» (А.В. Михайлов), другими словами, подчиняется «большому закону семантизации» (О.М. Фрейденберг) или интериоризируется (Л.С. Выготский). С феноменологической точки зрения структура значения, как предполагаем, может иметь некую общую схему формирования, сходную со схемой формирования выражения, связанную со структурой интенциональности. Любой акт познания начинается с момента, который метафорически называют «видением», поскольку мы живем в условиях визуально ориентированной цивилизации. Это некий идиом, базовая установка, возникающая на основе прафеномена изначального впечатления, экспрессии, экстаза, появляющихся не столько на основе действия всех органов чувств одновременно, сколько как результат внутреннего восприятия состояния своего сознания и состояния мира, как интеллектуальная ситуация. По сути это некий изначальный гештальт, лежащий в основе любого вида познания.

Последующая судьба подобного гештальта в различных формах познания существенно отличается. Для обыденного познания это значение чаще всего становится буквальным: оно пополняется последующими дифференциациями восприятия, с их точными значениями, еще уточняется, модифицируется, но «здравый смысл» не позволяет сознанию уйти от первоначального значения слишком далеко и старается свести новые значения – к типичным языковым, социальным, а само восприятие обозначить как факт. Этому факту-

См., например: Леонтьев А.А. Деятельный ум (Деятельность, знак, личность). – М.: Смысл, 2001. С. 324 - 327

выражению верят, им оперируют, его значение воспринимается как абсолютное. В других случаях познания данное начальное значение хотя и не теряется, но оно воспринимается иначе, не буквально, не феноменально, а как некая форма, структура, в которой доминирующим становится тот или иной аспект: например, символический, динамический, художественный, абстрактно-рациональный, ноуменальный, трансцендентный и проч.

Заметим, что свойства языка обыденности так или иначе формируются в условиях тяготения обыденного сознания к мифологическому. Функционирующие в языке типические представления, значения в виде социальных феноменов, языковых универсалий, приобретая форму обыденных интерпретаций, конституируют наличное знание, которое в совокупности с личным опытом дает средства ориентации в этом мире, обычно принимаемые на веру. Это «общее» знание становится частью мифа, поскольку его «очевидность» может существовать лишь в социальных ситуациях, зависящих от некоторых разделяемых всеми допущений [16, с. 39]. Этим во многом объясняется «живучесть» мифа как одной из подобных «очевидностей» обыденного сознания, как укорененной интерпретации, подкрепляемой онтологичностью мира мифологических значений, который фундируется «не актами представления и обозначения, но чистыми экспрессивными переживаниями» [10, с. 63]. Мифологичность повседневного сознания свидетельствует о наличии в нем творческой составляющей. Элементы мифа, будучи незаметно вкраплены в семантику языка повседневности, образуют возможности выхода за ее пределы [9, с. 23]. Все это указывает на то, что представления повседневности

действительно находятся на грани быта и Бытия. Благодаря этому, основания языка обыденности, его «внутренняя сила» - предстают как наиболее фундаментальные, а его семантика постоянно накапливает, обобщает, концентрирует в себе поле исторически изменчивых значений.

Универсум значений языка обыденности весьма широк. Если говорить о полях его лексических и грамматических значений, то они формируются под влиянием различного рода факторов. Как нам представляется, энергетика, сила, формирующая как относительно стабильные, так и ситуационные правила *грамматики* может быть описана через феномены «освоения» (интериоризации), «заботы» и «языковых игр». А в гносеологический *словарь* повседневности мы бы включили следующие основные области: *социальные значения; индивидуальные значения, универсальные категории; значения естественного языка* (включая супрасегментные средства), существенно подвергающиеся индивидуальной и групповой интерпретациям; а также *систему значений поступков, действий*.

Думаем, что основная часть динамики, энергейи, деятельности языка обыденности и доминанта актуализации ее Внутренней формы может быть именована как «освоение». Поэтому в самом первом приближении грамматика повседневности, определяемая установкой на освоение, означает следующее. В своей главной интенции обыденная жизнь стремится к *освоению* близлежащего мира: освоение, о-своение означает сделать своим, превратить из чужого в свое, из внешнего превратить во внутреннее. Человек не может жить в чужом мире, поэтому *освоение мира является главным правилом его повседневной жизни*. Реализуется и развивается эта интенция о-

своения подобно тому процессу, который А.В. Михайловым был назван *«мифосемиотическим совершением»* [14, с. 176], а О.М. Фрейденберг - *«большим законом семантизации»*, или, в несколько другом ракурсе, через интериоризацию, понимаемую как *«овладение вполне реальными противостоящими человеку, порой чуждыми ему, природными и социальными силами, в том числе и своими собственными, выращивание в себе новых сил»* [8, с. 24]. *«О-своение»* проявляется также в феномене *«заботы»*, который формируется на следующем уровне актуализации грамматических значений языка обыденности и благодаря которому осуществляется тот или иной вид *«заботы»* о протекании процесса освоения и о сохранении его результатов. Но обе эти энергеи языка обыденности проявляют себя в каждом конкретном случае неоднозначно, будучи подвержены влиянию *«языковых игр»*, в результате чего и складывается уникальный вариант их реализации.

Что касается лексических значений, то их существенную часть составляют *социальные значения*, спектр которых широко представлен, например, в феноменологической социологии и этнометодологии. Однако социальные феномены формируют и многие грамматические значения языка обыденности, подспудно влияя на поведенческие мотивы, условия интересубъективности, да и на сами способы о-своения мира. Чаще всего социальные феномены интерпретируются рационально, прагматически. Кроме социальных феноменов в языке обыденности используются также *универсальные языковые категории* (пространство, время, свобода, счастье, причина и т.д.), однако их восприятие обычно не рациональное, а *архетипическое, мифологическое*.

В отношении глубины значений языка обыденности, с гносеологической точки зрения, признается, что, при наличии исключений, он *больше ориентирован на феноменальный уровень освоения действительности*. Однако уровень феноменальности существенно отличается у разных индивидов, в связи с тем, что «наши представления организуют восприятия, но не наоборот» [20, с. 32]: именно поэтому мы говорим, что быт и Бытие граничат, что иногда в повседневной жизни появляются интенции, направленные на мир ноуменального, трансцендентного, нуминозного, но их реализация, как правило, все же свершается в других областях деятельности человека.

Предполагаем, что в онтогенезе процесс о-своения, в языковом аспекте, подобен филогенетическому процессу «мифосемиотического совершенства», в котором А.В. Михайлов выделяет три особенности. Первая состоит в том, что основания этого процесса неизвестны людям и частично проясняются лишь некоторое время спустя, однако все следуют ему: «люди как бы движутся... в таком коридоре, где им почти не видно стен». Однако это совершение предначертано, и в этой предначертанности состоит вторая особенность о-своения. Все это создает впечатление закономерности, целенаправленности, разворачивания «изначально заданного логоса». Таким образом, о-своение превращается в смысловой процесс, в котором есть своя связь, объединяющая множество значимых моментов. И третья особенность процесса состоит в том, что хотя «совершающееся все время осмысляется», но оно «никогда не бывает и не может быть осмыслено прямо, непосредственно», а всегда осмысляется «косвенно, опосредованно, через иное – иносказательно» [14, с. 176].

Таким образом, грамматика языка обыденности, описанная выше как мифосемиотическое совершение, как «закон семантизации», как о-своение, как процесс интериоризации направлена на освоение «знаков, в которых осмысляется совершающееся», основной массив которых составляет то, что мы назвали выше гносеологическим словарем повседневности: социальные значения; индивидуальные значения, универсальные категории; значения естественного языка и супрасегментные средства, существенно подвергающиеся индивидуальной и групповой интерпретациям; а также система значений поступков, действий. Однако о-своение не исчерпывается лишь целенаправленностью мифосемиотического совершения, поскольку на формирование новых значений влияют «языковые игры», тот сиюминутный языковой контекст, в условиях которого «отшлифовываются» новые смыслы и значения. Это придает языку живость, гибкость, возможность приспособляться к конкретным условиям. В результате указанные значения, независимо от того, в какой форме они воспринимаются: в форме понятий, представлений или образов – в любом случае *динамичны*, подвержены изменениям самых разных масштабов: от эпохальных исторических до индивидуальных переосмыслений.

Эту же грамматику, логику формирования значений языка и их взаимодействия можно реконструировать и описать через два по-другому именованных начала, характеризующих человеческую психику, формотворчество и другие виды деятельности: одно - упорядоченное, системное, *аполлоническое* как оптимистически радостное, логически членящееся, прекрасное, мужское, объективное, связанное со зрительной формой, оформляющееся, скрепляющее и

центростремительное, гармоническое, характеризующее творческие силы, прекрасные иллюзии мира фантазии, соразмерность очертаний, отсутствие порывистых движений, разумное спокойствие, относящееся обычно к рационально мыслящему и положительно настроенному человеку. Подобное начало легко согласуется с *идеей всеединства*, или положительного синтеза языков в постижении мира. Оно придает значениям языка обыденности семантику ясности, однозначности, закономерности.

Другое начало - хаотическое, непредсказуемое, *дионисическое*, с его мотивами, течениями, тенденциями, всплесками – трагическими, жизнеопьяняющими, утверждающими женское начало, субъективными, связанными с музыкальным настроением, с настроением опьянения, экстатическим и хаотичным, с полным исчезновением субъективного в самозабвении, с уничтожением индивидуальности «при помощи мистического чувства единства всего сущего». Здесь *вновь утверждается единство языка* – но уже на иной основе иррациональных переживаний. Это начало вносит в грамматику и семантику языка признаки деконструкции, неоднозначности, игры, парадоксальности, непредсказуемости. Безусловно, оба основания являются предельными, а реальные варианты активизации языковой логики располагаются между ними, проявляясь на всех уровнях языка: сугубо личностном, социальном, трансцендентальном.

Таким образом, логику языка обыденности можно реконструировать через попытку найти объяснение его грамматике и «словотворчеству» в природе самой человеческой познавательной активности [5, с. 17], суть которой так или иначе связана с

Внутренней формой языка, которая образовывалась не столько случайным образом, сколько под влиянием некоего рода закономерностей, в том числе мифосемиотического совершения, аполлонического начала. С другой стороны, языковая логика так или иначе связана с иным началом, внешне предстающим как дионисическое, но точнее всего выраженное, в данном случае, в понятии «языковые игры», о чем мы уже неоднократно упоминали. Именно благодаря этому второму началу мы далеко не всегда можем точно определенным образом связать *каждый* элемент внешней формы и грамматики языка с элементами и структурами человеческого опыта и жизни, поскольку многие внешние формы языка – случайны, хотя среди них немало и мотивированных.

В повседневности происходит постоянное переосмысление знаков при их неизбежной повторяемости: раз появившись они входят в семиотический фонд и редко забываются, если «не считать забвением резкую трансформацию их смысла [значения Т.К.], их переосмысление» [14, с. 178]. Постоянно происходит сложный процесс «проекции человеческих представлений на внешний мир», хотя сами представления являются «своеобразным выражением этого же мира» [20, с. 56-57]. Внешние формы, знаки, как правило, реалистичны и социально признаны, однако их содержание, значения могут быть любыми. Значения, как и смыслы, каждый раз воспроизводятся заново, с учетом конкретности исторических и повседневных обстоятельств.

Таким образом, реализуется сложный процесс формирования внутреннего содержания знаков, выводимого из внешнего, из вещественного, в условиях его реалистичной внешней формы. А

затем это внутреннее содержание вновь закрепляется «во внешнем как своем основании и причине» [14, с. 180]. В результате представление формирует наши восприятия, «значимость заменяет признаки», но новое значение не отбрасывает старое и не создает новых форм: новое значение «вытесняет» старое, которое будет соуживаться с новым [20, с. 55-56]. По большому счету, происходит непрерывное обогащение универсума значений языка как явное, так и неявное, как видимое, так и невидимое, как внутреннее, так и внешнее. Со временем в нем *все меньше непосредственного, все больше обусловленного* различного рода обстоятельствами, чаще всего культурно-исторического в том числе и научно-технического толка.

Таким образом, грамматика обыденного языка познания определяется присущим «мифосемиотическому совершению», а также «закону семантизации», доминированием аполлонического начала. Она корректируется со стороны дионисического начала в процессе «языковых игр», в которые вступают формирующиеся значения. В результате складывается логика о-своения, интериоризации, определяющая путь от того, что находится на границе «свой - чужой» и еще неинтериоризировано (или недоинтериоризировано) к тому, что станет впоследствии принадлежащим к внутреннему миру человека, обусловит его речь, сферу мотивации поступков, понимание тех или иных явлений. При этом необходимо учитывать, что и сам внутренний мир человека проходит этот же путь формирования – освоения.

Все это означает, что содержание окружающего мира для человека превращается в мир значений того языка, которым он пользуется в обыденности, то есть становится внутренним

содержанием, внутренним достоянием самого человека. И только с этого момента возможна рефлексия, осмысление себя в мире, в обществе, становится возможным осознанное развитие себя как субъекта, личности, приобретает значение осмысленная деятельность по преобразованию внешнего и внутреннего мира, обретает форму то, что мы называем «заботой», становится возможной экстерииоризация. В результате складывается та важнейшая функция, которую выполняет обыденность, подготавливая субъекта образования, науки, искусства, религии. Язык повседневности оказывается пространством семиотического совершения, языковых игр, где пересекаются «разнонаправленные (изнутри – вовне, извне – вовнутрь) энергии» [14, с. 193], образуя актуальную для каждого субъекта область значений, в рамках которой он становится личностью, познает мир, преобразует его, превращая из чужого в свой.

6.2. Культурологическая роль действия, поступка, поведения в обыденности

Подчеркнем, что в сфере формирования универсума лексических значений языка обыденности - интериоризация *действия, поступка и поведения* играет особую роль. Подобная интериоризация, переплетаясь с экстерииоризацией, создавая как внутренние значения, так и внешние формы поведения формирует особенную область значений языка обыденности, в семантике которых существенна социальная составляющая. Эти созданные значения действия, поступка, насыщаясь интеллектуальными и эмоционально-оценочными компонентами, чаще всего имеют уже

свою грамматику, складывающуюся под воздействием феномена «заботы», тесно связанного с процессами осмысления «Я».

Прафеномен заботы, выступая в роли «единого» для грамматики обыденного поведения, в то же время, не отдает приоритета практическому поведению перед теоретическим, а объединяет их в себе, одновременно фундируя феномены воли, желания, влечения, стремления, позыва [22, с. 193, 181-182]. Сама структура заботы ориентирована на то, чтобы объединять прошлое и будущее в настоящем, где сосуществуют собственное Я и Другое Я; на основе этого возможно формирование значений языка обыденности, а также имеющее смысл познание, постижение, понимание мира. Своей многоплановой временной структурой, объединяющей прошлое, настоящее и будущее (или все три основных момента Dasein*), забота позволяет достигать подлинного настоящего, поскольку, говоря словами Хайдеггера, не стремится удержаться в наличном в целях избежания смерти, а наоборот, высвобождает собственное бытие-к-смерти через осознание подлинной временности, и таким образом в ней легче раскрывается самость, собственное Я. Как видим, Я в этом случае раскрывается не в изолированном отношении к самому себе, а в контексте всех обозначенных моментов Dasein [22, с. 193].

В определенном смысле, как отмечает Фуко [21, с. 285], забота превращается в самопреобразование, необходимое для постижения истины. К подобным преобразованиям относятся поиск, практическая деятельность, опыт и многое другое, присутствующее в обыденности, что, в конце концов, приводит к некоторому результату, ценой

* Экзистенциональность (быть-впереди-себя), фактичность (уже-быть-в-мире), и быть-при внутримирно встречном сущем

которого является «*обращение субъекта*». В идеальном случае подобное преобразование осуществляется «движением любви, посредством которого субъект утрачивает свой статус», а также его работой над самим собой, что должно позволить ему обрести способность постигать истину. Результатом постижения истины является ее возвращение к субъекту, причем не в качестве награды за познавательный акт, а как то, что дает ему душевный покой, «позволяет осуществиться самому субъекту, что реализует его бытие» [21, с. 286-288].

Подобное, описанное еще у Платона в его «Притче о пещере», единство акта познания и преобразования субъекта, к настоящему времени воспринимается как труднодостижимый идеал, поскольку истина стала представлять собой «автономное развитие познания», а воздействие субъекта на истину не сопровождается воздействием истины на субъекта. К сожалению, часто причиной подобных трансформаций становится система образования, не могущая внушить мысли, что истина может служить спасением субъекту. Однако это не снимает ответственности с обыденности, где необходимо формирование такого *отношения к истине, когда она предстает как центр интенциональностей, культурно-обусловленная «забота», способ преобразования себя и потенциальный источник интерпретаций, развивающих духовность субъекта.*

Выделенные выше области значений языка, феномены обыденного сознания должны рассматриваться в их взаимодействии во внутреннем времени, в потоке сознания индивида, поскольку он как пользователь языка является центром всех процессов о-своения, интериоризации, заботы и пр. Заметим, что использование

восходящей к древнейшему архетипическому образу (связывающему речь с рекой) метафоры А. Бергсона - У. Джемса «поток сознания» (поток интенциональностей) особенно оправдывается при разговоре об обыденном сознании. Это убедительно показал А. Белый, а позднее и Дж. Джойс. На наличие континуальной составляющей человеческого мышления указывают многие особенности языкового поведения человека [15, с. 213-250], позволяя сделать вывод, что процесс мышления в каждом личном сознании непрерывен, отличаясь «взимопроникновением состояний сознания» [4, с. 749] по Бергсону, или, если воспользоваться выражением Джемса, «живостью» и «родственностью» как к своему настоящему, так и к своему прошлому, которые, с непосредственностью проникая в сознание, составляют часть личности.

Как видим, любые явления сознания, познания, культуры и языка, могут быть определены лишь условно, поскольку почти всегда находятся в состоянии становления. Учет процессуальности позволяет *условно* выделять «центральные» виды, вокруг которых «группируются» их становящиеся модификации, и благодаря которым мы можем представить, как «время встраивается во время», а предшествующее состояние сознания или значение языка сменяется другим. Как мог бы сказать Л. Витгенштейн, *это не процедура «отделения твердого от мягкого», а способ «увидеть твердое в мягком*. Если говорить об обыденности, как о «плавильном тигле», то самая высокая «температура» в нем, пожалуй, именно в этой *точке соприкосновения процессуальности - событийности или континуальности – дискретности*, воспринимаемых в качестве важной проблемы сознания, познания и языка.

В обыденности происходит «обучение» *принятию решения* о выборе слова для выражения, о завершении данного процесса понимания, обучение тому, какой должны быть «забота» в том или ином случае. Все это признаки интериоризации различной степени, которая одновременно ставит точку между прошлым и будущим, и соединяет их в «творческой эволюции». Другими словами, содержание обыденного сознания составляет, с одной стороны, «бесконечный поток», не имеющий отчетливо выделенных элементов, а с другой стороны, непосредственно известные каждому субъекту значения языка, интенциональные объекты, «факты душевной жизни», мотивированные наличием того, *о чем* думается, переживается. Каждое из состояний сознания является неотъемлемой частью личного сознания, непрерывно разворачивающегося во времени. Как бы ни было важным представление о континуальности сознания, о непрерывности потока сознания, без факта событийности в нем не могла бы осуществляться, пожалуй, самая важная для человека функция общения. Хотя каждое личное сознание отделено от другого «барьером личности» и «заботой о себе», но все это имеет смысл лишь в контексте интерсубъективности, в поле действия других сознательных жизней и «заботы о другом». Это требует превращения текучих временных феноменов – в выражение чего-то статичного, определенного, в формах общения-выражения, наиболее характерных для коммуникации в сложившейся цивилизации. Мы всегда способны выделить среди «обертонов» «главную ноту» и выразить ее в *форме значения*, которое в принципе может быть интерпретировано, понято другими, то есть представлено в *типизированном виде*.

Совокупность уже имеющихся в философии и науке теоретических концептуальных оснований типизации, представляющих собой элементы метаязыка по отношению к собственно языку обыденности, также можно рассматривать в качестве актуализаций Внутренней формы, видя в них актуализации высокого уровня обобщения. К ним мы относим теоретические положения, представленные в структурной антропологии Леви-Строса, в лингвистике или «порождающей грамматике» Н.Хомского, в идее «глубинной грамматики» у Л. Витгенштейна^{*}, в представлении языка «как типизирующего медиума *par excellence*» у А. Щюца, Гарфинкеля, в понятии «значения» у А.Н. Леонтьева и др. Типизация возможна благодаря тому, что для человеческого духа, как об этом писал еще В. фон Гумбольдт, характерна общая форма (структура – по Леви-Стросу, «глубинная структура» по Хомскому, «образ мира» по А.Н. Леонтьеву...) всех его проявлений, то есть общая внутренняя форма языка познания. Она не должна вести к единообразию выражения, но она обуславливает типизацию и возможность взаимопонимания носителей разных языков.

Понимание того, почему это происходит в духе исследований Л. Витгенштейна, О.М. Фрейденберг, С. Лангер, О. Розенштока-Хюсси, А.В. Михайлова, В.Н. Топорова и др. приводит к проблеме изначальной специфической интерпретации древними людьми *символического смысла* природных явлений, мало связанной с объяснениями на основе прагматических интересов. Энергетика трансцендентного характера по отношению к непосредственному

^{*} В идее «форм жизни» Витгенштейна соединены признаки лингвистической и нелингвистической активности человека. Его трактовка «глубинной грамматики» близка нашей трактовке внутренней формы языка, поскольку она также оказывается универсальной закономерностью всей практики.

вещественному действию актуальна и поныне, приводя к приоритету языковой (лингвистической) активности, по сравнению с другими причинами и источниками мотивации разумных действий при формировании значений.

Поэтому при любом объяснении причин процессов типизации (через прагматику, виртуальную объективацию, символизацию и трансценденцию или игровую неуловимую сущность) эффективность языково-мыслительной системы человека достаточно высока, поскольку значимые для человека фрагменты среды репрезентируются, конституируются, интерпретируются специфическими (символическими и в то же время практически эффективными) коммуникативными средствами.

Что касается недоинтериоризированных значений, выражающих, в том числе, переходные моменты сознания, то они трудно поддаются выражению, поскольку, фиксируя внимание на переходных моментах, мы тем самым уничтожаем их. Возможно, с переходными состояниями сознания во многом связано и «личностное», «неявное» знание», почти не поддающееся вербализации или формализации. И хотя устойчивым состояниям сознания, а значит и объективированным аполлоническим значениям языка традиционно уделялось больше внимания, иногда даже происходило их превращение в гипертрофированные формы, однако в обыденном языке существенна и роль дионисической составляющей. В частности, это проявляется в том, что повседневная речь отличается широким использованием паралингвистических средств. Иными словами, грамматика обыденного языка, как функция установки на о-своение мира и «заботу», в зависимости от частной

иллокутивной цели, подразумевает широкое использование в обыденной речи фонационных и кинетических средств: тембра и темпа речи, громкости, различных заполнителей пауз, особенностей произношения звуков, мелодических явлений, варьирования интонационной насыщенности; мимики, жеста, других выразительных движений, ритуала, манер, позы, выражения лица; последовательности, ритма и модуляции самих слов; а также коммуникационных ключей, неизменно присутствующих в любом контексте.

6.3. Роль социальных феноменов

Другую существенную часть универсума значений обыденности составляют так называемые «*социальные феномены*», которые рассматриваются как интенциональные предметы, являющиеся представлениями об объективированных социальных явлениях, а точнее, их более или менее социализированными интерпретациями. Типы социальных феноменов и их значения во всем разнообразии достаточно подробно описаны в социологии, особенно в ее феноменологическом варианте, и в этнометодологии. Для нас важна их роль в обыденном познании и место в обыденном языке в контексте представлений о Внутренней форме. Думаем, что обыденно-социальные феномены, являясь интенциональными объектами сознания, так или иначе влияют на познавательную деятельность, структурируют ее, становясь, таким образом, частью обыденного языка, как языка познания. В совокупности они, по сути, образуют содержание, аналогичное содержанию куновской научной

парадигмы для обыденного способа постижения мира. И так же как в науке происходит их смена, возможно, даже в форме «языковых революций». В определенном смысле слова, социальные феномены – это «коллективные вымыслы», принятые большинством, широко используемые в языке при формировании выражений и помогающие не только приспособляться к социальной действительности, но глубоко исследовать ее и развивать. В отношении использования подобных «вымыслов» наука и обыденность имеют сходные интенции. Например, такой научный «вымысел», как «выталкивающая сила» или «сила гравитации», выполняет ту же функцию, что и вымысел-метафора «наличный запас знаний» (А. Щюц), а обыденный феномен «принятые на веру предпосылки» (А. Щюц) – имплицитно определяет немалую часть научных знаний.

В то же время, социальная сторона обыденного познания и языка есть всего лишь одна из сторон (хотя и важнейших) «индивидуально-ответственного *поступка*» [2]. В определенном смысле вся жизнь человека может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок, «в услужении» которого, по выражению М.М.Бахтина, исторически выростал язык. Это одна из самых ответственных форм познания, выражения, «преодолевающая всякую гипотетичность», это есть одно из самых весомых «осуществлений решения» или познавательного намерения [2]. В поступке происходит слияние души и тела, перерастание биологического существования в существование личное; природного мира – в мир культуры в условиях, когда все это становится актуальным и, в то же время, не перестает быть эфемерным, благодаря временной структуре нашего опыта [13, с.

122]. *Поступок* человека так же как мысль, чувство, слово, дело, предстает как *выражение его настроенности*, того состояния, которого достиг человек на своем жизненном пути знакомства с этим миром. В терминологии В.П. Зинченко в поступке выражается Внутренняя форма, понимаемая как личность, как самосознание: «При совершении поступка исчезает различие между внешним и внутренним. Человек реализует себя в нем как целое, к тому же как новое целое, как «собранный человек» [7, с. 183-184]. Живя, человек как будто бы оставляет след, всю жизнь выговаривает себя, фиксирует, «записывает» результаты своего постижения и понимания мира в поступках разного рода, от произнесенного слова до воздвижения масштабного сооружения. Эти поступки приобретают значение, обрастая оценочными компонентами, а потому, по мере «вымывания» из них вещественных значений, по мере их осмысления и интериоризации, они постепенно из «следа» превращаются в «письмо» в его дерридовском понимании, становясь затем значением языка, существенно расширяющим спектр его единиц и усиливающим энергетику его внутренней формы.

В заключение выделим из специфических черт обыденного языка еще такое качество, как *особенное использование универсальных категорий*, которые с позиции науки представляются в языке обыденности недоинтериоризированными, однако их семантика, существенно отличаясь от научной, имеет свой широкий смысловой спектр и вносит значительный вклад в понимание этих явлений, представляя их, подчас, с неожиданной стороны – мифологической и архетипической. Проиллюстрируем это на

примере обыденной семантики понятий пространства и времени. В языке и мышлении повседневности не могли не остаться следы их мифологического освоения, когда за привычными реалистичными формами скрывалась семантика аморфного воображительного характера [20, с. 35-36]. И хотя ныне эта семантика претерпела существенные изменения, однако вряд ли за универсальными категориями, активно используемыми в повседневности, кроются их кодифицированные значения. Скорее всего, восприятие пространства и времени в обыденности определяется наличием «ценностно-событийных центров». То есть, в отличие от теоретического суждения, время и пространство в обыденном сознании, «изнутри человеческой жизни» «обретают единственный ценностный центр, по отношению к которому уплотняются, наливаются кровью и плотью» [1, с. 9]. Время в обыденности предстает в самых разных видах и обликах: прожитого времени, биологически ощущаемого, социального времени, индивидуального темпоритма, задающего ход личного времени для индивида, профессионального, эмоционального времени, времени психологического и связанного с соматическим здоровьем, времени, «поглощающего» отпущенное на жизнь и предоставляющего какие-то возможности в ней. По сути дела, человек всю жизнь без всякой надежды на успех «о-сваивает» время, потому что для него оно важно, изменчиво, противоречиво, непредсказуемо и фатально. Следовательно, субъект проявляет свою «заботу» о себе и о других не столько в условиях непреложных законов времени, сколько в условиях их становления. Условия современной жизни часто вносят существенные коррективы в восприятие времени и формирование его значений. Вместо

эмоционально-волевой семантики в восприятии времени все чаще начинают доминировать безличностные, метрические значения. Если в начале жизни человек «отмеряет» время, используя в качестве едва ли не единственного ориентира свое состояние (физиологическое, психологическое), когда точность имеет весьма относительное значение, то постепенно привычка к использованию метрического, объективно отмеряемого времени и увеличение ритма жизни приводят к тому, что пунктуальность, ориентированная на механически отсчитываемое время, превращается в жизнеопределяющее качество. Время все чаще из «внутреннего» превращается во «внешнее», представая в виде феномена, существенно обусловленного социальными факторами. Именно поэтому внимание привлекают такие явления, как компрессия социального времени, физиологическая компрессия времени, моральное старение или моральная компрессия времени артефактов [17, с. 92-93]. Они филогенетически и онтогенетически задают ритм жизни, приводя, с одной стороны, к калейдоскопической смене внешних вещей, обстоятельств, а с другой стороны – к временной уплотненности событий. Таким образом, время все более опространствливается, становясь Прокрустовым ложем для времени как такового – для внутреннего времени субъекта, а следовательно, и для субъекта как такового. Субъект с его внутренним временем либо попадает в социально обусловленные временные рамки, либо оказывается вовне, в другом социальном пространстве, не имея возможности преодоления их границ. Таким образом, доминирующей составляющей образа времени ныне становится не его внутренняя, индивидуально обусловленная эмоционально-волевая составляющая,

и даже не метрически отмеряемое время, но некое социальное время, в которое, как в движущийся с переменной скоростью вагон, можно либо попасть вовремя, либо опоздать. В результате, освоение времени становится все более проблематичным, сложным, становясь, в определенной степени, фактором риска.

По сравнению с временем, *пространство* гораздо легче поддается обыденному освоению в условиях современных реалий, возможностей быстрого перемещения, по крайней мере, в пределах земной поверхности и атмосферы. Но его образ также далеко не всегда определяется метрическими объективными характеристиками. Так, «география не знает дали и близости..., лишена абсолютно ценностного масштаба измерения внутри ее избранного целого», а человек живет в условиях «образа места» или «мифа места». Прежде всего, пространство, где человек живет, либо является для него ценностно-событийным центром, либо соотносится с ним, и человек всегда старается отыскать аргументы, чтобы обосновать, где он живет по отношению к центру мира. В то же время, в противоречивом сочетании тенденций к закреплению в «центре мира» с возможностями быстрой и необременительной смены места пребывания вторая составляющая все чаще начинает доминировать по сравнению с первой. Это, возможно, указывает на то, что в динамичных условиях современности вслед за тем, как изменились представления о пространстве и времени на основании изучения явлений микромира, связанные теперь с принципами относительности, дополнительности многоплановой реальности – похожим путем следует и обыденность, которая уже заставила или вскоре заставит нас на примерах привычных явлений социального

мира задуматься о невозможности покоя. Современный мир второй природы, в отличие от первой, не может существовать при пассивности человека: для его поддержания «в рабочем состоянии» человечество вынуждено тратить огромные силы, а это значит – вынуждено непрерывно находиться в движении, в изменении, причем подобная деятельность должна постоянно ускорять свой темп. Недаром появились термины «хронотоп», «тахологос» и др. - первые ласточки, символизирующие приближение тотальности пространственно-временных комплексов. Изменение универсума языковых значений есть реакция на новые условия, когда мы превращаемся в нашем мире в подобие фотона, немислимого без движения. И действительно, ускорение социальных скоростей сказывается на всем: на ускорении непосредственно механических перемещений и их масштабов; на ускорении морального старения вещей, на ускорении старения знаний.

По сути, мы уже близки к использованию метафоры «энергия», которая в науке, мистике давно заменяет пространственно-временной и вещественный континуум. Она приближает нас к энергетике Внутренней формы языка, поскольку энергия - тот феномен, где легко свершаются преобразования, где вещь становится движением, а движение – вещью. При этом важны не только начальный и конечный этапы развития процесса, но и процессуальность, о которой мы говорили выше, и значение которой неизбежно должно возрасти в век больших скоростей. Для жизненного движения, социального движения могут быть важными все моменты процесса, каким бы быстрым он ни становился. И это, даже в случае метафорического заимствования из области энергетике, должно быть учтено

применительно к языку общения и обыденного познания. В языке, не исключено, будет подчеркиваться одинаковая важность как временных мгновений, так и неразрывно связанной с ними живой материи, а вовсе не пассивной. В этом случае уже не удастся, как это делал Беркли, игнорировать «носитель», имеющий энергетическую природу, обосновывая это его пассивностью. В то же время, призывы Бергсона уделять больше внимания длительности, длящимся явлениям, благодаря изменению семантики, смогут реализоваться в превосходной степени, когда даже материя, в силу ее быстрой трансформации, быстрого устаревания вещей будет представлена во времени как длящаяся, причем значимая в каждый момент своей длительности.

Итак, к какому бы типу мы ни отнесли значения языка обыденности, в любом случае процесс формирования их семантики и функционирование в качестве устоявшихся значений подчинен некоторого рода закономерностям, которые мы объединяем под представлениями об энергетике внутренней формы языка обыденности, но в то же время, он зависит от горизонтов интересов и ситуаций, обусловленных спецификой жизненного мира (Lebenswelt), мира культуры. Более того, спектр их оттенков еще расширяется, поскольку в реальности мы можем говорить лишь о многообразии жизненных миров. Но их модификации не бесконечны, так как любые реальности, несмотря на разнообразие, все же имеют объединяющий их порядок: изменяемый, креативный и полагающий собственные границы (М. Фуко, Б. Вальденфельс).

Реальные актуализации Внутренней формы, объединяющей с самого начала содержание интенционального акта с внешней формой

его выражения, далеко не всегда близки к оптимальному проявлению ее возможностей, и здесь, пожалуй всегда, идет процесс становления, «поиска» наилучших сочетаний выразительных средств. Для нынешнего времени характерен интерес к гносеологическому потенциалу перцепции, в частности, это касается *«иконического поворота»*, изменения соотношения в использовании визуальных и вербальных выразительных средств, которые, основываясь на главных идеях «De la grammatologie» Деррида, размышлениях И.М. Сеченова о «формах воплощения души» [19] и др. нетрудно представить звеньями одной цепи исторического развития языка: фиксация визуальных, кинетических и звуковых знаков как «след», письмо-запись вообще – устная речь – письменная речь – синтетическая звуко- видеозапись образов-смыслов (которая уже ныне активно дополняется возможностями передачи, фиксации и трансформации почти всего спектра ощущений). Ныне обыденность стала сферой тотального заполнения своего смыслового пространства – технически обусловленными звуко- видео- идео- мифо-образами. Но они еще не освоены, не имеют устоявшихся значений.

Растущее доминирование визуальных форм - еще одно своеобразное указание на то, что основания языка, независимо от их именования, проявляются в подчинении всех, владеющих языком, - энергетике данного языка или *правилам*, которые «изначально детерминируют (конституируют) значение и потому сами не зависят ни от какого значения». Именно этим правилам, силам, энергиям подчинен процесс подбора внешних форм и содержания мышления, в каждом конкретном обыденном акте общения, познания и выражения. Вопрос о том, где коренятся самые общие характеристики познания

(как бы мы их ни именовали), пожалуй звучит риторически. О них можно сказать, вслед за С.Н. Булгаковым, что они возникают в нас в меру человечности, что они, в виде энергий Внутренней формы, являются основой нашего духа (Гумбольдт, Кассирер), делятся в «жизненном порыве» (*elan vital*) и совершенствуются в «творческой эволюции» (Бергсон); что они коренятся в бессознательном, которое представляет собой естественный видовой признак человечества (Леви-Строс), или в коллективном бессознательном (Юнг), являются «врожденными идеями» или «априорными принципами» (Декарт, Лейбниц... Хомский и др.). В любом случае важно только не увлекаться объяснениями, навязывая основанию банальные прозаические интерпретации или мнимые определенности, поскольку это разрушает представления о его креативной составляющей, без которой язык, как таковой, теряет смысл.

Литература

1. Бахтин, М.М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук / М.М. Бахтин. – СПб.: Изд-во «Азбука», 2000
2. Бахтин, М.М. К философии поступка // Available from [philosophy.ru / library / library.html](http://philosophy.ru/library/library.html) (06.10.2002)
3. Белый, А. Петербург / А. Белый. – СПб: «Кристалл», 1999
4. Бергсон, А. Непосредственные данные сознания // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск. 1999
5. Бескова, И.А. Как возможно творческое мышление / И.А. Бескова. М., 1993
6. Вальденфельс, Б. В сетях жизненного мира, 1985; Вальденфельс, Б. Порядок в сумерках. 1987
7. Зинченко, В.П. Посох Осипа Мандельштама и Трубка Мамардашвили / В.П. Зинченко. М., 1997

8. Зинченко, В.П. Проблема внешнего и внутреннего и становление образа себя и мира // Первые чтения памяти В.В. Давыдова. Сб. выступл. Рига-Москва. 1999
9. Касавин, И.Т. Где живет повседневность? // Знание в связях социальности. Екатеринбург. 2004.
10. Кассирер, Э. Философия символических форм. Т.3 / Э. Кассирер. М., СПб., 2002
11. Кудряшова, Т.Б. Онтология языков познания. Ч.1, Ч.2. / Т.Б. Кудряшова. Иваново. 2005
12. Мандельштам, О. Э. Слово и культура: Статьи / О.Э. Мандельштам. – М.: Советский писатель, 1987
13. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. СПб. 1999
14. Михайлов, А.В. Языки культуры. Учебное пособие по культурологии / А.В. Михайлов. - М.: «Языки русской культуры», 1997
15. Налимов, В.В. Вероятностная модель языка. О соотношении естественных и искусственных языков / В.В. Налимов. 2 изд., перераб. и доп. – М.: Наука, 1979
16. Новые направления в социологической теории. – М.: Прогресс, 1978
17. Пырин, А.Г. Компрессия социального времени // Вестник РФО. 2004. №3
18. Свасьян, К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика / К.А. Свасьян. – Ереван: Изд-во АН Арм. ССР, 1987
19. Сеченов, И.М. Элементы мысли. Сб. избран. статей / И.М. Сеченов. М.-Л. 1943
20. Фрейденберг, О.М. Миф и литература древности / О.М. Фрейденберг. М., 1998
21. Фуко, М. Герменевтика субъекта // СОЦИО-ЛОГОС: Социология. Антропология. Метафизика. - М.: Прогресс. 1991
22. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. СПб. 2002

7. Культура медиа: об активности и пассивности в восприятии языка медиа

...мы можем иметь науку о речи или языке лишь тогда,
когда мы проникнем в ад невозможности говорить.

О. Розеншток-Хюсси

7.1. Гносеологическая активность и пассивность в медиасреде

Процессы, происходящие с языком в наше время, являются не только порождением сегодняшнего дня, многие из них были замечены еще в преддверии «лингвистического поворота». Говоря о языке медиа или просто, «говоря» (осуществляя говорение), мы всегда так или иначе обращаемся к традиции, поскольку само существование языка есть «непрерывно традируемая традиция». Медиа уже имеют собственные традиции, но также опираются и на давно возникшие формы. Эти в той или иной мере традиционные формы есть *результат человеческой активности*, хотя мы можем ничего не знать об их происхождении, о фактически сопровождавшей это происхождение духовности, об усилиях, которые в свое время потребовались для того, чтобы они появились. И все же «в этом незнании везде и по существу заложено имплицитное, а значит, подлежащее экспликации знание, знание, обладающее неоспоримой очевидностью» [3, с. 212].

Разговор об активности и интерактивности, пассивности и интерпассивности в восприятии языка медиа так или иначе опирается именно на эти, принимаемые в качестве базовых, положения о том, что знак, образ, символ языка, отдельного высказывания, целостного

текста или теории содержит в себе «смысловый шлейф», объем и глубина которого у различных субъектов серьезно варьируются от весьма непритязательного и поверхностного до беспредельного. Непритязательность и поверхностность в восприятии языка не требуют особых усилий и указывают на пассивное состояние духа, ума, и наоборот, постижение глубины может их активизировать. Очевидно, что уровень пассивности и активности существенно варьируется от субъекта к субъекту, но можно предположить, что это же происходит и при переходе от одной исторической или культурной эпохи к другой.

По сути, активность подразумевает наличие некоего «встречного вопрошания», появляющегося при первой же встрече со словом, образом, высказыванием. Вопрос и попытка ответа могут сначала отослать нас к поверхностной форме, которая заставит обратиться к предшествующей и так далее. Складывается цепь вопрошаний (не обязательно эксплицируемых), ведущих, в идеальном случае, к самой первой творческой активности, породившей эту форму.

В истории философии и гуманитарных наук можно обнаружить самые разные концептуальные системы, указывающие на такого рода процессы. Например, осознание происхождения слова (этимология слова) в национальном языке; обращение к гумбольдтианской идее внутренней формы языка, к теории установки Д.Н. Узнадзе; идея формального и неформального языков у О. Розенштока-Хюсси; толкование Э. Гуссерлем происхождения понятий, идеальных объектов исследования в языке науки, размышления о метаязыке культуры и культурной памяти Ю.М. Лотмана и т.д.

Как принято в этой книге, слово «язык» мы рассматриваем в самом широком его значении, включая помимо национальных вербальных языков, языки искусств, наук, религии и множество других семиотических вербальных и невербальных систем с разными степенями специализации. В этом случае язык новых медиа, например, это совокупность традиционных и новых знаковых систем, наиболее часто используемых в актуальном медийном пространстве.

Парадоксально в языке то, что его формы, требующие для своей первоначальной объективации высокой степени активности, затем, в процессе их восприятия, использования другими, допускают весьма пассивное к себе отношение. Возникая как психическое образование, новые языковые формы, выдержавшие проверку временем, обретают уже не психическое существование, а в определенном смысле - сверхвременное. И затем на основе этих сверхвременных форм производятся новые формы, которые тоже в свою очередь имеют возможность объективироваться. Гуссерль называет такую объективность «идеальной», относящейся к духовным образованиям культурного мира, поскольку она отличается от объективности существования материальных вещей. Один раз созданные слово, образ, теория – в отличие от материальных предметов - не множатся (ср.: множество телефонов, авторучек или компьютеров), а так и продолжают свое единичное существование, на каких бы языках они ни выражались (образ Наташи Ростовой, теория струн или идея контент-анализа). Они могут иметь пространственно-временную индивидуализацию, но это уже на уровне внешних форм, при их чувственном воплощении в текст, гипертекст, спектакль, фильм и т.д. Идеальная предметность, благодаря активности сознания, из своего

«изначального внутриличного истока» (внутрисубъективного) может достичь «идеальной объективности», обретая языковую плоть.

Язык, построенный «насквозь из идеальных предметностей», обосновывается в реальном мире посредством выражения, записи, ее воспроизведения и перевода на другой язык, трансляции, но особую роль в этом процессе играет, если воспользоваться выражением Гуссерля, мир как горизонт человеческого существования: «Когда мы живем в мире бодрствуя, мы постоянно, замечаем мы это или нет, сознаем мир, сознаем его как горизонт нашей жизни, как горизонт "вещей" (реальных объектов), наших действительных и возможных интересов и занятий. Всегда выделяется на мировом горизонте горизонт совместно живущих с нами людей [Mitmenschen], присутствуют они или нет» [3, с. 217]. Но, отношения с миром не просты: «Мир явно что-то говорит нам. Мы плохо понимаем что» [2]. Тем более вопрос осложняется ныне, когда существенную часть этого мира образуют медиа, «завладевшие» им.

Однако «новая власть» явно или неявно также основывается на базовом представлении о существовании общего языка, связывающего субъектов, агентов, пользователей конкретного медиапространства, которое только благодаря языку может быть открытым и расширяющимся. Следует заметить, что Гуссерль, например (не совсем политкорректно с современной точки зрения), вносил ограничения в рассматриваемое языковое сообщество, оставляя в нем только «зрелое здоровое человечество», как сообщество «взаимно, нормально и полностью понимающих друг друга способностей выражения». Наоборот, существование современных медиа связано с заметным расслоением языковых

сообществ (дискурсов) по самым разным признакам, что, безусловно, затрудняет анализ, но, с другой стороны, позволяет увидеть разные языковые процессы в них. В некотором смысле эту идею конкретизировал и «приспособил» к современной картине мира П. Бурдьё, обратившись к понятию габитуса.

Итак, в горизонте происходит рождение и выражение слова, образа, его восприятие другими. *Феноменологию этого процесса*, опираясь на фундаментальные гуссерлевские размышления, опишем следующим образом. Первое произведение ума (независимо от того, является ли оно рождением нового образа или восприятием уже существующего) не стойко, его живая очевидность преходяща, и «активность тотчас переходит в пассивность текучего, поблекшего сознания только-что-случившегося». Как представляется, в насыщенной информацией медиасреде большинство процессов восприятия на этом заканчиваются, что и позволяет относить их к пассивным.

Однако даже если ретенция исчезает, это «исчезнувшее» не обязательно превращается для субъекта в ничто, и может быть вновь пробуждено к жизни. В «пассивность сначала темного пробужденного содержания» входит возможная «активность повторного воспоминания», в котором прошлое заново переживается. Может возникнуть цепь таких повторений, где каждое последующее «покрывает» предыдущее.

Но для коммуникации, для объективации этого недостаточно. Необходимо «вчувствывание» в языковую среду, как среду «языкового сообщества». Только в этом случае произведенное одним субъектом может быть активно «после-понято» другими. Начинается

распространение слова (образа, выражения, а в самом абстрактном виде – знака с его явными и неявными значениями) в языковой среде, и хотя возможны, порой, существенные трансформации, но его тождественность сохраняется, а потому его варианты будут осознаваться «как один общий». Но даже эти процессы еще не обеспечивают активного конституирования коммуникативной объективности знака поскольку ему не хватает устойчивости существования в качестве идеального предмета.

Знак должен быть зафиксирован, чтобы его можно было хранить и передавать без непосредственного личного контакта. Ныне спектр способов фиксации и трансляции существенно расширен, по сравнению с традиционными письмом и печатью. Но именно здесь и кроется главная опасность пассивности. На беспредельных просторах медиа, в условиях информационной перегрузки, этот знак у воспринимающего нередко вызывает соответствующие его привычкам знакомые ассоциации. И это вызывание есть пассивность, которая не может быть компенсирована ростом объема воспринимаемой информации. Из-за пассивного восприятия происходит «оседание» большей части смыслового шлейфа знака. Важнейшая задача состоит именно в том, чтобы оседающий смысл реактивировать, чтобы пассивно вызванное опять превратилось в соответствующую активность. Такую способность Гуссерль называет «способностью реактивации».

Таким образом, различаются *«пассивное понимание выражения»* и *«делание его очевидным, реактивирующее смысл»*. Пассивное восприятие языка означает понимание и перенимание значений без всякой попытки обращения к «очевидности изначальной

активности», обозначает незнание, забвение той силы, которая когда-то привела к рождению данного слова, образа, высказывания. Пассивность, как определяет Гуссерль, «есть царство ассоциативных связей и слияний, в которых возникающий смысл является пассивным соединением» [3, с. 219 - 230]. Такое соединение может создавать иллюзию единства, ложную реактивацию, разрушающую глубокое значение знака. Ложная активность может культивироваться самим медиаязыком («искушение языком»), когда речь, чтение, восприятие управляются исключительно быстрыми ассоциациями. Отметим, что ассоциации принципиально отличаются от деятельности воображения, которое по природе активно и позволяет достраивать образы, осуществлять реактивацию в условиях недостатка информации [5, с. 49 - 58].

Препятствовать свободной игре ассоциативных образов важно там, где сохранение изначальных, с определенной целью заданных смыслов имеет особенное значение: в науке, религии, при профессиональных интерпретациях произведений искусства, политических и экономических событий. Из-за пассивности восприятия их языков здесь нередко формируются «окаменевшие языковые приобретения», как стереотипы, перенимаемые только пассивно. Существенно ускоряя процедуру передачи и приема информации, например, в среде новых медиа, такие стереотипы мгновенно заполняют их в процессе тиражирования и распространения контента.

Человечество выработало достаточное количество способов предотвращения подобного рода опасностей, проявляющихся, например, «в заботе об однозначности языкового выражения»,

«тщательнейшей выделкой точных слов, предложений, фразовых взаимосвязей» [3, с. 222]. Когда-то это было традицией любого письменного текста, ныне присутствует лишь эпизодически. В любом случае, полная реактивация – это, скорее, не практическая задача, а идеальный по сути ориентир для рефлексивной деятельности. Эту задачу совсем не обязательно решать каждый раз, но о ее существовании надо знать.

Отметим еще раз, что пассивность в восприятии языка – довольно давнее явление, которое почти сразу было зафиксировано в процессе роста философского интереса к языку. Так, по-своему, не употребляя слова «пассивность», рассматривает эту проблему еще в начале двадцатого века Бергсон, говоря об отрицательных последствиях злоупотребления языком, создающим своеобразный «занавес» между предметом и нами. Вместо того, чтобы воспринимать предметы, мы всего лишь классифицируем их «с точки зрения той пользы, которую можно извлечь из них», и эта классификация, по сути, воспринимается нами вместо реальных качеств предмета. Мы не замечаем индивидуальности вещей, а лишь «читаем приклеенные к ним ярлыки», где слово означает только самое обычное употребление, «банальную внешность» [1, с. 1373 - 1374]. Выход из этой ситуации он видит в обращении к опыту искусства, способного активизировать глубинные, исходные смыслы образов. Аналогично, во многих современных исследованиях именно в активизации и пересмотре эстетической составляющей языка медиа видят перспективы его развития и анализа [6, с. 163 - 230].

В любом случае во все времена важно, чтобы сохранялась, по крайней мере, «интенция на прояснение» (Гуссерль), как

специфически связанная с языком активная потребность. То, что мы пассивно воспринимаем, например, читаем или видим, становится нашим мнением или представлением, и вслед за этим появляется потребность в прояснении этого мнения. Соответствующая активность позволяет выделять отдельные смысловые фрагменты из воспринятого, активно их переосмысливать и по-новому соединять. В результате пассивный смысловой образ имеет возможность превратиться в образ, формирующийся в дальнейшей активной деятельности. У отдельных субъектов медиaprостранства, например, редакторов контента в сети, такое объяснение, прояснение суждений может стать традицией. Таким образом, пассивно пришедшее к нам и лишь воспринятое языковое выражение способно в отдельных случаях побудить сознание к активному репродуцированию смыслов.

7.2. Проблема языка новых медиа

В эпоху знакового загрязнения язык новых медиа нередко провоцирует пассивное к нему отношение, несмотря на распространение социально-ориентированных сервисов и вовлечение в них подавляющей массы пользователей глобальной сети, несмотря на активное участие рядовых пользователей Интернет в создании и редактировании контента, его оценку, верификацию и т.д. Активность коммуникации еще не обеспечивает активности восприятия языка, свободная публикация и передача информации, скорее, склоняет к смысловой игре ассоциациями, по своей природе носящими пассивный характер. В результате интерактивное начало медиаязыка

нередко трансформируется в феномен интерпассивности, как делегирования своих функций в сторону медиа [4, 7, 8].

Распространение этих явлений на первый взгляд кажется парадоксальным. Ведь социальная ориентированность нынешнего этапа развития всемирной паутины предполагает доминирование коммуникативной функции над всеми остальными. Это не может не отразиться на особенностях языка такой коммуникации, приводящим к отличиям его, как минимум, от языка традиционных СМИ, на взаимовлиянии этих сред. Новый язык медиа формируется под влиянием стиля и средств межличностной коммуникации в Интернет, находится в зависимости от воздействия пользователей на формирование ее свойств, на механизмы социализации и т.д. Казалось бы, это все предполагает рост активности в восприятии языка.

Однако влияние широкого сообщества на контент поначалу (пока не включатся иные механизмы) может вести к пассивности его восприятия. Взамен профессионалов, хорошо владеющих ситуацией, в традиционных СМИ, как едином источнике формирования и подачи информации, появляются ньюсмейкеры электронных СМИ, использующие социальные сети для сбора информации и её распространения. Прежние профессионалы, активно пользующиеся своим языком в силу профессионализма, теряют монополию. Те же, кто теперь формирует язык социальных медиа путем взаимодействия людей в сети, посредством публикации и передачи контента, далеко не всегда достаточно профессиональны, ответственны, образованны. В традиционном понимании этого слова, контент есть любая публикуемая информация (независимо от формы этой публикации) [8, с. 51], и предъявлять к нему повышенные требования не принято.

Заведомая публичность подобной межличностной коммуникации, заложенная в ней потенциальная склонность к репликации, смысловой игре, скорее, опирается на поверхностные, едва усвоенные смыслы языковых единиц, нежели актуализирует интенцию на их прояснение. Безусловно, самоорганизующаяся медиареальность может, со временем, способствовать поиску средств активизации своего языка, углублению характера взаимоотношений пользователя и контента, решению проблемы активного восприятия его человеком. Есть основания полагать, что развитие явления интерпассивности будет сложно взаимодействовать с усилением интерактивного начала языка медиа, побуждающего пользователя к активному восприятию информации. Медиа и их языки развиваются, и как любое значимое социальное явление рано или поздно они должны привести, в частности, к возникновению разнообразно оформленной рефлексии над ними. Эта рефлексия, возможно, станет новым этапом развития философии языка, выявит новые основания языков культуры.

Литература

1. Бергсон, А. Смех // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Мн., 1999
2. Бибихин, В.В. Язык философии // <http://bibikhin.ru/articles-list/17/156/> (Просмотр. 12.11.2012)
3. Гуссерль, Э. Начало геометрии. Введение Жака Деррида. Пер., комм. и послесл. М. Маяцкого / Э. Гуссерль. М., Ad Marginem, 1996
4. Жижек, С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / С. Жижек. М.:Алетейя, 2005
5. Кудряшова, Т.Б. Феноменология идеальных объектов науки: образовательный аспект // Актуальные проблемы современной когнитивной науки. Иваново. 2012
6. Медиафилософия V. Раздел III. Эстетическое измерение. СПб. 2010.

7. Пфаллер, Р. Жесты исчезновения. Интерпассивность и теория ритуала // Ритуал и спонтанность в психоаналитическом процессе. - М.: ИОИ, 2011

8. Розенфельд, Л., Морвиль П. Информационная архитектура в Интернете / Л. Розенфельд. 2 изд. -СПб.: Символ-плюс, 2005

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Учебное издание

Кудряшова Татьяна Борисовна

ОНТОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Учебное пособие

Компьютерная верстка Т.Б. Кудряшова

Подписано в печать 11.02.2013. Формат 60x84 1/16. Бумага писчая.
Усл.печ.л. 8,84. Уч.-изд.л. 9,80. Тираж 100 экз. Заказ 3143

ФГБОУ ВПО Ивановский государственный
химико-технологический университет

Отпечатано на полиграфическом оборудовании
кафедры экономики и финансов ФГБОУ ВПО «ИГХТУ»
153000, г. Иваново, пр. Ф. Энгельса, 7