

Российская Академия Наук  
Институт философии

**Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко,  
А.А. Гусева, Г.Б. Гутнер**

**ДИСКУРС-АНАЛИЗ  
И ДИСКУРСИВНЫЕ ПРАКТИКИ**

Москва  
2016

УДК 165.1  
ББК 87.2  
Б 71

#### Авторы

*Ф.Н. Блюхер* – глава III; *С.Л. Гурко* – введение, глава IV;  
*А.А. Гусева* – глава I; *Г.Б. Гутнер* – глава II

#### Рецензенты

д-р филол. наук *М.Ю. Михеев*  
д-р филос. наук *А.В. Смирнов*

Б 71

**Блюхер, Ф.Н.** Дискурс-анализ и дискурсивные практики [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко, А.А. Гусева, Г.Б. Гутнер. – М. : ИФ РАН, 2016. – 134 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 130–132. – Рез. : англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0300-0.

В книге предпринята серия разносторонних попыток уточнить понятие «дискурс» и обосновать оправданность употребления его в философском контексте.

Для начала на примерах развития коптской и армянской письменности рассмотрены процессы реграмматизации языка в связи с грекофильским дискурсивным выбором. Далее показана связь между онтологической и функциональной характеристиками дискурсов и описано явление трансдискурсивности. Наконец, для решения вопроса о возможных основаниях эмпирического анализа дискурсов предложен статистический подход, опирающийся на вычленение метафорической составляющей текстов и описывающий последовательные трансформации этого метафорического слоя, порождающие мифологическое и идеологическое измерения текста.

ISBN 978-5-9540-0300-0

© Блюхер Ф.Н., 2016  
© Гурко С.Л., 2016  
© Гусева А.А., 2016  
© Гутнер Г.Б., 2016  
© Институт философии РАН, 2016

## Оглавление

Введение .....	5
Глава I. Внутренняя форма языка и трансформация дискурса.....	10
Глава II. Структура и взаимодействие дискурсов.....	35
Глава III. Морфология и функционирование дискурса .....	72
Глава IV. Вместо заключения.....	119
Список литературы .....	130

## **Table of contents**

Introduction.....	5
Chapter I. The inner form of language and discourse transformation .....	10
Chapter II. The structure and the interaction of discourses .....	35
Chapter III. Morphology and functioning of discourse .....	72
Chapter IV. Instead of a conclusion .....	119
Bibliography .....	130

## Введение

«Дискурс о...». Нет, по-русски так обычно не говорят, лингвисты вмешаются, перевод трактата Декарта будет озаглавлен «Рассуждение о методе». И лучше не присматриваться к этим словам в названии, иначе уже следование за словарными значениями приведет к пугающей тавтологии вида «последовательное изложение о следовании за...», а если позволить себе бросить более внимательный взгляд на этимологию, то обнаружится, напротив, оксюморон, соединяющий представление о разбегании потоков<sup>1</sup> с идеей не то преследования, не то нахождения в середине пути<sup>2</sup>. Но избавиться от слова «дискурс» никак не удастся, объявив его, например, синонимом слова «речь», не удастся, впрочем, и приручить его, назначив постоянный удел. В этом его судьба сходна с участью слова «бессознательное», которому всегда достается именовать то, что осталось непоименованным при построении теоретической схемы. Возможно, «дискурс» – это слово для обозначения не поддающейся последовательному теоретизированию части рассуждения о языке. То есть его приходится использовать, чтобы указать на неустранимую неполноту таких построений. А значит, приписывая чему-либо предикат «дискурсивности», мы совершаем жест замыкания конструкции, функционально необходимый, но всегда не окончательный. К какому бы типу разъяснений проблем языка мы ни прибегли, в какой бы традиции ни пытались рассуждать, будем ли мы подходить со стороны абстрактной теории информации или со стороны теории коммуникации как социальной функции или попытаемся воспользоваться концепцией «языковых игр» Витгенштейна, всегда останется какая-то непроясняемая область, заслуживающая указания. Например, если многообразие языковых явлений описывать как множество языковых игр, то останется непроясненным вопрос, почему из неопределенно большого множества логически представимых языковых игр именно те, а не другие обретают реальность и обрастают социальными телами в виде сообществ, конституируемых каждой игрой и вместе с тем оказывающихся единственным полным определением такой игры.

<sup>1</sup> От “dis-” и “currere”.

<sup>2</sup> От “μετα-” и “ὁδός”.

Велик также, скажем, соблазн поддаться очарованию фукианской концепции «дискурсивных формаций», обуславливающей возможность археологического поиска, то есть нащупывания границ применимости каждого дискурсивного порядка, за которыми высказывание лишается статуса осмысленного, опознаваясь в качестве «безумия», «преступления» или «болезни». Но какими средствами придется тогда описывать силы, вызывающие смену формаций? То есть если связывать с понятием дискурсивности представление о системе правил порождения приемлемых высказываний, то будут ли иметь языковую природу правила трансформации самих этих правил?

Словосочетания вида «политический дискурс» или «научный дискурс» употребляются вполне привычно, хотя означают, возможно, всего лишь «то, как выражают себя те, кто берется говорить о политике» и «то, как подобает выглядеть тексту научной статьи или монографии». При этом речь не идет об особом жанре или стиле, ведь «стиль научной речи» очевидно изменяется с течением времени: никто не откажет сочинениям Ньютона в статусе научной работы, но подавать такой текст в современное научное издательство было бы неблагоприятно. Более того, стилю, как известно, можно с успехом подражать, и удавшаяся мистификация с принятием на научную конференцию бессодержательного текста, стилизованного под научную статью<sup>3</sup>, указывает не столько на небрежность конкретного научного редактора, сколько на невозможность при современном уровне специализации в науке оценивать все предлагаемые тексты не стилистически, а содержательно.

Но тогда закономерным будет желание отыскать и описать форму порождающей матрицы, определяющей способ, каким изъясняется наука вообще, а не демонстрирующей, как создается всего лишь стилистическое своеобразие научного текста XVIII или XXI в. Если же столь амбициозная задача окажется труднодостижимой, то, по крайней мере, стоит заняться систематическим прояснением структурных особенностей этих многообразных частных случаев «дискурса», таких особенностей, которые позволяли бы опознавать и отличать науку от идеологии или полити-

---

<sup>3</sup> Казус 2005 г. со сгенерированным компьютерной программой текстом, озаглавленным “Router: A Methodology for the Typical Unification of Access Points and Redundancy”.

ку от религии по свойствам высказываний, формируемых в ходе соответствующих практик. Именно таким усилиям нащупывания подходов к описанию значимых свойств «дискурсивности» как неустранимого остатка, не сводящегося ни к психологии субъекта высказывания, ни к социальному контексту, ни к эстетической динамике жанров, но представляющего собой в некотором роде собственную активность языка, и посвящена настоящая работа.

О том, что «в начале было слово», помнит всякий, прочитавший хотя бы одну книгу. Но если принять этот тезис, пусть хоть как гипотезу, придется дать себе отчет в том, как он нами понимаем: в виде ли синекдохи, когда «слово», будучи лишь частью речи, выступает в качестве обозначения самой возможности изъясняться словами; или в виде имени слова такой содержательности и мощи, что все последующие предложения могли быть эллиптически опущены в момент, обозначающий как «начало»; или в виде указания на ту самую «дискурсивность» как внутреннюю напряженность, обнаруживающуюся даже в отдельном слове, которому невозможно сохранить сосредоточенность и определенность, но необходимо расширяться в многословие и пространность, истощаясь в нескончаемых уточнениях.

Но если само слово не может содержать в себе указаний на надлежащий способ его интерпретации (и в значении понимания-прояснения, и в значении перевода-передачи), то вне его должен обнаруживаться механизм, ограничивающий интерпретационный произвол и тем самым обеспечивающий коммуникативную функцию языка, позволяющий речи направленно течь, а не всего лишь растекаться. Но это означает также, что если таких механизмов может быть много, то и «порядки речи», будь то синхронные дискурсивные формации или диахронные типы дискурсов, непременно окажутся множественными и, возможно, не переводимыми друг в друга.

Одним из подобных механизмов является грамматика, недаром именно она регулярно становилась инструментом философии, от использования грамматических парадигм в «Категориях» Аристотеля до настойчивой пропаганды универсального «грамматического метода» в работах О. Розенштока-Хюсси. Неудивительно, что исторические примеры реграматизации, когда внутренняя форма одного языка перестраивается за счет прорастания в нем иноязычных грамматических норм, демонстрируют согласованный с этой

трансформацией процесс изменения онтологии, в этом языке выражаемой. Подобный процесс рассмотрен в главе настоящего издания, разбирающей случаи преобразования грамматики, лексики и графики языков в русле грекофильской традиции, обусловленной необходимостью выразить христианскую онтологию. История создания нового языка при этом рассматривается как иносказание христианского обращения и, соответственно, приобретает подобающую мифологическую форму – описание боговдохновенного акта. Другой иллюстрацией этого процесса смены дискурсивного порядка является характерная практика переводов с греческого, темных с точки зрения носителя языка, на который перевод осуществляется, но следующих принципу непеременимого сохранения не только точного лексического состава переводимого текста, но даже и передачи исходных грамматических структур, то есть максимального сохранения внутренней формы греческого языка ради сбережения смысла. Вопрос же о том, насколько типичной является описанная процедура для ситуаций трансформации дискурсивных систем, выходит за рамки этого исследования.

Отмеченная связь между онтологической и функциональной характеристиками дискурсивных образований более подробно рассматривается в главе, посвященной структуре дискурсов. На примере научного и христианского типов дискурсивности демонстрируется, что дискурс достаточно полно характеризуется указанием на специфическую для него онтологию, типичные процедурные аспекты и связанный с ним, то есть им порождаемый и вместе с тем его поддерживающий, тип социальности. Однако характеризующая дискурс онтология укоренена в недискурсивных практиках, подлежащих всегда лишь частичному дискурсивному оформлению. Невозможность же четкой демаркации в сфере недискурсивного порождает явление трансдискурсивности, то есть взаимопроникновения дискурсов. Возможные формы взаимоотношений дискурсов при этом реализуют модели конфликта, синтеза, полной автономности или дополнительности, причем лишь последняя модель ответственна за явление трансдискурсивности в собственном смысле слова, поскольку остальные предполагают либо утверждение одного дискурса за счет другого, либо вовсе исключают их взаимодействие. Но дополнительность возможна лишь при согласовании одного или нескольких аспектов взаимо-

действующих дискурсов. А оно, в свою очередь, может быть объяснено общностью происхождения вступающих в отношение дополнительности дискурсов. Причем одна и та же тенденция уточнения дискурсом своей предметной области может объяснять как расхождение генетически связанных дискурсов, так и столкновение их на спорной территории.

Но тогда становится актуальным вопрос о языковых средствах, анализируя применение которых можно было бы классифицировать дискурсивные образования. Он разбирается в главе, описывающей роль метафор различного типа в формировании дискурсивности идеологических текстов. Различные пропорции представленности в тексте когнитивных, экспрессивных и оценочных метафор соотносятся с типами коммуникативных стратегий создателей текста, а в первую очередь – с видом адресата и темпоральными характеристиками текста (говоря проще – зависит от того, кому именно и на какой срок данный текст предназначался). Однако, если нами верно указана роль метафор в построении дискурсов, неустойчивость метафор, исторически быстро утрачивающих коммуникативную эффективность, не согласуется с представлением о сравнительно долгоживущих дискурсивных формациях. Более устойчивым дискурсивным образованием оказывается миф, образующийся за счет онтологизации метафор мифологизируемого дискурса и превращений имен нарицательных в имена собственные, оборачивающихся, в свой черед, именами социальных акторов (например, именами номинальных институтов, существование которых самим именованием и исчерпывается). Наконец, наиболее устойчивой формой существования дискурса оказывается идеология, характеризующаяся присвоением элементам дискурсивной метафорики характеристик причины или цели, благодаря чему удается создать систему предписаний и запретов, а на основе ее уже действительные, а не только номинальные институты.

## Глава I

### Внутренняя форма языка и трансформация дискурса

Внутренняя форма языка не существует «сама по себе». Центром речи является человек и интерпретация мира говорящим человеком. Средневековому отношению к языку и речи свойственно четкое понимание: есть место, «куда одному не дойти»<sup>4</sup>. Признанием этого факта пронизаны труды всех писавших о языке и человеке, начиная с Августина. Вот узел понимания/непонимания средневековых пословных переводов, и ключ к ним – здесь. Поэтому так важен идиом исходного языка, его внутренняя форма и способ порождения смыслов.

Особенно остро проблема перевода формы исходного языка стояла в т. н. грекофильских переводческих школах Средневековья, отчетливо, хотя и в разной степени, прослеживается в коптских христианских текстах, в армянских средневековых переводах и агванской/албанской письменности, в раннеславянской и русской лингвофилософской мысли.

Грекофильская средневековая лингвофилософская традиция, связанная с осмыслением природы слова, языка и грамматики, касается прежде всего перевода текста, будучи тесно соединена с т. н. языковой идеологией – т. е. с представлением о том, каков язык и как он функционирует в зависимости от ситуации, как правильно строить тексты, речь, как переводить, – одним словом, как и для чего вырабатывать, выражать и сохранять смысл.

---

<sup>4</sup> Бибахин В.В. Внутренняя форма слова. СПб., 2008. С. 51. («...Ум всегда видит в слове пунктир, уводящий в такую даль, куда одному не дойти», – пишет Бибахин в разделе о понимании внутренней формы Флоренским. «Язык – участие человека в Целом» (там же. С. 8).)

В зависимости от языковой идеологии оказывается весь строй языка – от орфоэпии и орфографии до синтаксиса<sup>5</sup>, при этом все стягивается к говоримому слову, которое для грекофильской традиции, связанной, как правило, с обращением народа к христианству, с напряженным поиском истины в условиях идеологического кризиса, есть одновременно и центр, и «луч», рассекающий познаваемый мир. Для такой философии грамматики необходим и некий особенный род перевода, в котором отражался бы этот преломленный «гносеологический» луч. Именно поэтому одним из условий существования грекофильской грамматической традиции в Средние века является «неудобный» с нынешней секулярной точки зрения перевод: дословный, пословный, часто поморфемный.

Пословный перевод нужен тогда, когда ставится важная «формальная» задача (т. е. задача формы, ведь в «форме» нет «формальности», форма – это образ времени, определенности, неопределенности и пр. в грамматике вещи) – передать средствами переводящего языка внутреннюю форму слова. В каком-то смысле это род межъязыковой метафразы<sup>6</sup>, когда необходимо, по-

<sup>5</sup> В русле грекофильской грамматической традиции можно говорить не об уровнях и ярусах языка, как это мы привыкли делать сейчас, а о его слоях: именно так поступал Августин в трактате «О диалектике», нарезая язык ломтями, как хлеб. Отголоски этого понимания можно найти в современном церковном чтении, когда ровный, четко произносимый звук ведет вглубь, к графеме, морфеме, тагмеме. Бибихин, указывая на приоритетность выговаривания, внешней, звучащей речи, цитирует Гумбольдта: «Внутренняя идея, чтобы обнаружить (манифестировать себя), должна преодолеть некоторую трудность. Эта трудность – звук, и преодоление не всегда удается в равной мере» (*Бибихин В.В. Указ. соч. С. 221*).

<sup>6</sup> Метафраза применительно к переводам грекофильских школ Средневековья понимается как особенного рода переложение выраженного на переводимом языке смысла – объекта перевода тут два: смысл переводимого, передаваемый на переводящем языке, и сам переводимый язык (идиом греческого языка данного периода или дискурса), «перелагаемый» средствами переводящего языка. То есть надо перевести-переложить и смысл, и сам язык, на котором он выражен. Литературная форма переводимого может претерпевать изменения ради точного переложения самого языка: так, например, при переводе канонов и стихир теряется стихотворная поэтическая форма, не передается акростих. Например, в Рождественском каноне: «Творение кир Космы, его же краегранесие: Христос вочеловечився, еже бе, Бог пребывает», это тоже можно назвать переводческой метафразой – весь смысл должен быть показан или сказан, даже если он не может быть выражен тем же способом, что в исходном языке.

мимо смысла переводимого, пересказать и форму этого смысла, иначе он просто не проявится. И форма тут играет ведущую роль, она хранитель смысла, она сам смысл, как «внутренняя форма слова... есть голубая глубина неба, как сама чашка есть вместимость чашки»<sup>7</sup>.

Рядом с внутренней формой слова становится внутренняя форма языка как то, что, собственно, необходимо пересказать, используя или формируя систему синонимов – межъязыковых, часто межвременных, графических (включая диакритики и семантические графемы), морфемных, грамматических<sup>8</sup>. Синонимы в понимании средневекового грамматика не множат друг друга, взаимоотображая оттенки, а с разной степенью точности выражают единый смысл. Или даже не точности, а, говоря языком древнерусских книжников, с разной степенью «подобия»<sup>9</sup>, причем слово «подобие» предполагает подобие чему-то, определенному, схваченному, конкретному, что можно передать – единому смыслу.

Пословные переводы грекофильской традиции называют темными, невнятными, тяжелыми с точки зрения стиля – но проблема здесь видится именно в восприятии переводимого. Переводчики-грекофилы считали необходимым переводить внутреннюю форму языка средствами переводящего языка, и в связи с этим возникала парадоксальная ситуация: переводящий язык обнаруживал в себе качества исходного, т. е. делался подобен ему по внутренней форме. Мы видим перверсивность: смысл становился внешним, а язык – внутренним. И это нормально для понимания формы в Средние века. Как писал Честертон, если в наше время мы скажем: «это формальный вопрос», это значит, что с решением вопроса можно подождать, а для средневекового человека это вопрос первостепенной важности, требующий напряженного раздумья и безотлагательного решения.

<sup>7</sup> Бибихин В.В. Указ. соч. С. 402.

<sup>8</sup> В этот период синонимами могли быть разные части речи: местоимение славянское «иже» воспринималось как синоним греческого артикля *ὁ*, причем это были не межъязыковые синонимы – это были единицы «еллинославянского языка».

<sup>9</sup> «Подобие», имеющее корень «-доб-», как в «добрый», «удобный», «сдобный», несет в себе признак качества, пригодности, можно даже сказать – эффективности.

Границы переводимости – в возможности передачи «силы» слова<sup>10</sup>. Эта сила, конечно, и в необходимости выразить семантическую валентность переводимого, и умения передать равнозначным образом грамматику и синтаксис, избегая «лексикоцентричности» перевода. Получается странная вещь: смысл перевода (и слова) не в его понимании. Смысл – в возможности (в реальности?) метафразы, т. е. фактически в жесте, в форме. Так форма языка в концепции грекофильской школы выступает на первый план: состав формы переводящего языка растягивается к узловым точкам греческого. Это касается как графики<sup>11</sup>, так и грамматики и синтаксиса. И начало такого перевода – в этих внутренних метафорах, как когда, например, местоимения-демонстративы, выделяющие термин, становятся сначала «как будто» артиклем, а затем и вовсе артиклем, и это так же чудесно и несбыточно, как если бы конъюнктив, постепенно прирастая к говорящему, становился бы индикативом, хотя бы в его восприятии<sup>12</sup>.

В ситуации грекофильского перевода один язык уподобляется другому не потому, что исходный (греческий) лучше, совершеннее, богаче, а потому, что он эффективнее передает философско-богословские смыслы<sup>13</sup>. Утверждение того, что переводящий язык обладает внутренней формой, сходной с внутренней формой исходного языка, – назовем это синонимичностью внутренней формы, – приводит к снятию своего рода «конъюнктивности» в осмыслении языковых возможностей («как если бы» по отношению к передаваемому элементу внутренней формы становится чистой

<sup>10</sup> Так, в Прологе Иоанна экзарха Болгарского, предворяющем его перевод «Богословия» Иоанна Дамаскина, содержится ареопагитская аллюзия о необходимости переводить смысл как «силу» и «разум» слова, и этот аргумент приводит афонский инок Исайя, первый переводчик славянских Ареопагитик, работавший в грекофильской традиции и соблюдавший принцип пословности и буквальности. (*Матхаузерева Св. Древнерусские теории искусства слова. Прага, 1976. С. 29.*) О силе как точке опоры понимания слова (речи) пишет Августин в трактате «О диалектике», гл. 6–8 (*Augustine. De Dialectica / Ed. by V.D. Jackson. Dordrecht (Holland); Boston (U.S.A.), 1975. P. 82–133.*)

<sup>11</sup> Графика представляет собой особенно богатую почву для уподоблений: буквой, граммой пишутся смыслы и выражаются тончайшие нюансы, ср., напр., систему т. н. дублетных букв церковнославянского языка.

<sup>12</sup> Грамматика терминологизируется.

<sup>13</sup> Очень отдаленное сходство можно найти с ситуацией русско-французского двуязычия XIX в. («Она по-русски плохо знала...»).

связкой «быть»; это обычно формируется во второй период развития грекофильства, что мы рассмотрим ниже на примере армянской грекофильской школы), и форма, обретшая свободу, начинает передавать совершенно новую «силу», и это, в свою очередь, приводило к образованию грамматического тропа (или грамматической метафоры), способствующего гармоничной точности передаваемого смысла.

В общем-то, мы наблюдаем явление, которое можно назвать инклюзивизмом – но это очень своеобразный инклюзивизм, который характеризовался «чисто формальным признаком – использованием первыми церковными писателями греческого языка как универсального средства общения», что «обозначало принадлежность людей разных убеждений к единой цивилизации»<sup>14</sup>.

На начальном этапе грекофильства греческий выступал как внутренняя форма свидетельства – и это странно звучит для нашего уха, потому что именно весь язык со своей внутренней формой становится, в свою очередь, формой и признаком для того, что к собственно языку, его структуре, отношения не имеет. Чтобы обозначить это как «свое», надо взять «греческое» как форму, точнее, как каркас – так будет виднее, что внутреннее оказывается снаружи, чтобы крепче захватить мысль. Для выражения подобных процессов используется термин «инкультурация», когда «среди различных родов церковных мыслителей – догматистов, полемистов, проповедников, гимнографов, духовных писателей» чувствуется необходимость для ведения полноценного диалога использовать понятия и грамматику, в широком смысле, внешнего языка<sup>15</sup>.

Происходит интересная вещь: с одной стороны, «греческое» – чужое, которое становится своим. С другой стороны – ясно видна необходимость использовать реалии, понятные реципиенту. Если говорить о грекофильском дискурсе, то кажется, что сначала, на первом этапе, происходит инкультурация, т. е. реципиенту вживляется «греческое» как стержень, а потом, на втором этапе, происходит аккумуляция<sup>16</sup> – когда «греческое» приспособляется к

<sup>14</sup> Михайлов П.Б. Категории богословской мысли. М., 2013. С. 158.

<sup>15</sup> Там же. С. 159.

<sup>16</sup> Термин «аккумуляция» впервые введен в речь Пьером Шарлем, бельгийским католическим миссионером («использование языка и базовых понятий тех народов, к которым обращена проповедь миссионера»). «Инкультурация» как «использование для богословской проповеди тех коммуникативных средств,

исходному. Что здесь внешний язык, что внутренний – различить невозможно, это сосуществование, пересечение, перетекание внешнего и внутреннего друг в друга.

Мы видим, что наши представления о языке на глазах проседают: «лексикоцентричность» современных переводов раскалывается о прочную форму средневековых текстов, уравнивая организация языка не в состоянии удержать произносимого слова от буквы до тагемы, «темнота» и «неудобосказуемость» разворачиваются в начало понимания – причем тоже понимания «не нашего», не нынешнего. Грекофильские грамматические тропы не выполняли языковой функции, которую сейчас принято считать главной: они не способствовали коммуникации, а скорее, наоборот, вводили от нее вовнутрь, в пространство осмысления, туда, где понимающий (уже не переводчик, а книжник, читатель) остается один на один со смыслом и должен каждый раз сам прорываться к нему. Это гносеологический провал, разрыв, внутренний конфликт как необходимый шаг к пониманию целого: необходимо «распознать трещину, нецелое, раскол, разрыв в мире и в познании»<sup>17</sup>, чтобы, оказавшись внутри, заново прорваться к смыслу, и это и есть выбор себя как своей речи, поступок, без которого невозможно понимание перевода как речи о мире. Грамматика грекофильских переводов – это, по сути, смещение, «категориальная ошибка», «помеха коммуникативной языковой функции», «относящая предмет к тому классу, к которому он в действительности не принадлежит»<sup>18</sup>.

Ярче всего грекофильский дискурс проявился в коптской письменности. Известный египтолог и коптолог Э. Амелино писал: «Как кажется, в Древнем Египте среди высших слоев общества, так же как и среди самых низших его слоев, вся жизнь была религией по той основной и самодостаточной причине, что ныне-

---

которые предоставляются средой-адресатом этой проповеди» – изобретение Ива Конгара (См. об этом: *Михайлов П.Б.* Категории богословской мысли). Оба термина, аккультурация и инкультурация, способны характеризовать развитие грекофильской традиции, с тем лишь отличием, что описание грекофильского дискурса ведется изнутри, с точки зрения реципиента, а П. Шарль и И. Конгар употребляют их для характеристики «со стороны», извне.

<sup>17</sup> *Бибихин В.В.* Указ. соч. С. 26.

<sup>18</sup> *Автономова Н.С.* Познание и перевод. Опыты философии языка. М., 2008. С. 589.

шняя жизнь – это только подготовка к той другой, гораздо более значимой жизни... То же было и в жизни христиан, населявших берега Нила»<sup>19</sup>.

Копты – устоявшийся термин «для обозначения египтян-христиан, создавших... своеобразную культуру, идущую от эллинизма, но развившуюся под влиянием национальной реакции, замечаемой повсюду на востоке уже в IV в.»<sup>20</sup>. «Заменяя иероглифическое письмо греческим алфавитом с прибавлением из запаса демотических знаков букв для недостающих в греческом языке звуков, египтяне сохранили национальный дух своей литературы и в христианское время»<sup>21</sup>. Запись египетских слов греческими буквами велась давно. Но с изменением онтологии (а христианство прежде всего несет в себе именно изменение онтологии, что выражается в языке) греческое начало переосмысливается как форма, несущая христианские смыслы, и вследствие этого как часть такого смысла.

Коптская языковая традиция, как кажется, представляет собой самую настоящую «категориальную ошибку». После принятия христианской веры и обретения письменности копты оказались внутри грамматической метафоры, несмотря на «тупую восприимчивость и необыкновенно упругую волю»<sup>22</sup>, а может, именно благодаря ей. Эта грамматическая метафора касается не собственно грамматики, т. е. описания и строя языка, а именно мысли, рефлексии о мире, интерпретации и понимания себя в нем и в Боге<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Цит. по: *Ренье Л.* Повседневная жизнь отцов-пустынников в IV в. М., 2008. С. 28. Наименование «копты», видоизмененное арабами греческое слово для обозначения автохтонного населения Египта, с самого начала ассоциировалось и с этническим, и с религиозным началом. Когда арабы пришли в Египет, они застали его практически полностью христианизированным.

<sup>20</sup> *Тураев Б.А.* Египетская литература. СПб., 2000. С. 317.

<sup>21</sup> Там же. С. 318.

<sup>22</sup> *Болотов В.В.* Собр. церковно-ист. тр.: в 8 т. Т. 4. М., 2002. С. 381.

<sup>23</sup> М.И. Чернышева, анализируя славянские тексты, для такого рода явлений вводит термин «византизмы», изучение которых «позволяет ощутить пульсирующую структуру языка переводного памятника этапа складывания первого литературного языка славян» (*Чернышева М.И.* О понятии «византизмы» в языке славяно-русских переводных памятников // *Византийский временник.* Т. 52(77). М., 1991. С. 181). В данном случае византизмы проявляются на всех уровнях системы коптского языка, от фонетики до синтаксиса.

В Александрии, как и в других египетских городах, долгое время сохранялась ситуация двуязычия: греческий язык образованной части населения и торговцев соседствовал с коптским, взаимодействуя практически «на равных», даже заимствуя из коптского лексику<sup>24</sup>, хотя, конечно, престиж греческого был неизмеримо выше. Для записи самими египтянами долгое время использовалась демотика, письмо, требующее долгих лет обучения и, как оказалось, несовместимое с эллинохристианской культурной компонентой<sup>25</sup>. Перевод устной речи, да и вообще перевод как таковой, в городах не был нужен. Но на периферии, где число владевших греческим языком было невелико, необходимость перевода и, главное, записи греческих философско-богословских текстов ощущалась отчетливо.

Демотическое письмо затруднительно было использовать еще и потому, что «от него просто веяло язычеством, что было совершенно неприемлемо для ранних христиан»<sup>26</sup>, расселившихся в долине Нила.

Поначалу египтяне трудно воспринимали то, что несли с собой «люди греческого языка». Язык «до такой степени был национален и проникнут религиозными воззрениями, что создатели христианской письменности... затруднялись христианские понятия передавать коптскими словами, потому что с ними были соединены египетские представления»<sup>27</sup>.

Со II–III в. по Р.Х. начинает формироваться коптское письмо. Из 32 букв 24 имеют греческие начертание и название, числовые значения букв, как это часто бывает в грекофильских системах, в основном также соответствуют греческим. Графика, представляющая собой не отдельный «ярус», а скорее будучи центром/вершиной, с которой начинается вхождение в речь, вытягивает за собой грамматику – и в восприятии коптского книжника язык стал своего рода синонимом греческого философско-богословского языка<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> См.: *Ернштедт П.В.* Египетские заимствования греческого языка. М.; Л., 1953.

<sup>25</sup> Демотическое письмо имеет около 400 символов, включая идеограммы, – ср. с греческими 24 буквами, из которых каждая соответствует звуку.

<sup>26</sup> *Тилль В., Вестендорф В.* Грамматика коптского языка. СПб., 2007. С. 34.

<sup>27</sup> *Болотов В.В.* Собр. церковно-ист. тр.: в 8 т. Т. 3. М., 2001. С. 265.

<sup>28</sup> Коптская графика, в свою очередь, послужила источником нубийского письма. Нубийская христианская культура прожила с IV по VI в. (до прихода ислама, который означал конец христианского государства). Примерно с IV в. записи велись греческими буквами. Сейчас в основном используется арабский и латиница, о письменной системе нубийского языка говорить уже не приходится.

Но постепенно вместе с максимумами веры вживались и в язык, заимствовались не только лексические обороты, но и глаголы с предложным управлением, артикли, союзы, частицы, междометия, синтаксические конструкции. Греческие глаголы перетекали в коптский в форме инфинитива или императива, поэтому греческий императив воспринимался и понимался как инфинитив<sup>29</sup>. Так, с достижением уровня тагем и синтаксических конструкций коптский язык, язык египетских христиан, претерпел именно то, что можно полноправно назвать переменной ума – изменением всего категориального строя мысли.

Приняв, несмотря на многовековую дохристианскую историю, греческое слово, копты сделали форму языка местоименной – но не действительной, как это было, например, в славянской грекофильской традиции, а анафорической или, точнее, анагогической – хотя в широком смысле грекофильская грамматика всегда анагогическая. В ней есть что-то от притчи: так, говоря об александрийской комментаторской школе, С.С. Аверинцев отмечал (представим, что это говорится о грамматике пословных переводов): «в ней было немало курьезного<sup>30</sup>, но суть ее нельзя сводить к курьезу. Это был принципиальный подход к событию, совершающемуся во времени, как к иносказанию<sup>31</sup> о смысле, пребывающем вне времени»<sup>32</sup>. Грамматика как притча – именно таков образ грамматики в дискурсе грекофильской традиции.

<sup>29</sup> Это так же поразительно, как превращение латинского аблатива в номинатив: ребус, обозначающий нечто, показанное «вещами» или «в вещах», воспринимается нами как нормальный именительный падеж да еще и единственного числа. Что касается именно наклонений и перетекания их друг в друга, то виднее всего этот грамматический «нормальный парадокс» на примере императива.

<sup>30</sup> В этом слове сквозь нынешний смысл протягивает руку средневековый: «курьезный» происходит от латинского *curiosus*, первое значение которого – «заботливый», а потом уже «любопытный», что, в свою очередь, произошло от *curio* «заботиться, ухаживать». В переосмыслении в качестве «забавного казуса» видится изящный, грациозный и немного консьюмеристский «французский след».

<sup>31</sup> Сказанию об ином или сказанию иным? Вот нормальная эквивокация, сказанная по отношению к нормальной грекофильской грамматике.

<sup>32</sup> *Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 273.*

Для александрийских комментаторов «средством духовного познания являлось толкование притчи, т. е. возвышенного смысла, заключенного в обычной истории на страницах Библии, в житейском событии, в мировой истории» (*Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2011. С. 35*).

Подобная притчевость грекофильской грамматики, связанной с обретением Логоса, есть своего рода «внеграмматический» аорист как способ осмысления, когда, по словам Х.-Г. Гадамера, «в противоположность греческому логосу Слово становится... событием»: «догматика... раскрывает перед философской мыслью недоступные... горизонты. Если слово стало плотью... то это значит, что логос освобождается наконец от своего спиритуалистического характера, означавшего вместе с тем и его космическую потенциальность. Единственность, неповторимость акта искупления ведет к включению исторического в сферу европейской мысли, освобождая одновременно феномен языка из его погруженности в идеальности мысли и позволяя ему сделаться объектом философского размышления»<sup>33</sup>.

Возникновение грекофильского дискурса во многом связано с вниманием к внутренней форме другого языка, умением видеть ее как прекрасный инструмент и, во-вторых, с возможностью видеть другое как свое и как общее, это объемное грамматическое мышление, в отличие от более позднего, и нашего в том числе – уже непоправимо плоскостного.

Надо «отказаться от представления внутренней формы слова (хотя почему только слова? и языка) как некоей законодательной инстанции, заранее обеспеченной смыслом, диктующей его и тем создающей слово. Внутренняя форма слова начинает видеться не как нечто отдельное, отделимое от слова, как, к примеру, ядро ореха от его скорлупы; сами привычные понимания внутреннего и внешнего опрокидываются, смещаются в новое измерение, близкое к “*времепространству*” Хайдеггера»<sup>34</sup>. Именно поэтому становится возможен «грамматический факт», разрабатываются внекоммуникативные принципы пословного перевода – и это реконструируемый этап становления грамматического мышления, не отраженный в классической грамматике, которая сама является всего лишь фактом.

Коптская грекофильская традиция, первая по времени, наиболее концентрированная, сравнительно с более мягкой армянской версией. В отличие от неиндоевропейского коптского, армянский

<sup>33</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 486–487.

<sup>34</sup> Бибихин В.В. Указ. соч. С. 8.

язык – индоевропейский, выделяется в отдельную подгруппу и считается близким греческому (действительно контрастная ситуация по отношению к коптскому грекофильству хотя бы из-за этого): по мнению А. Мейе, после распада праиндоевропейского языка существовал протогреко-армянский праязык, позднее разделившийся на две отдельные ветви.

Как и у коптов, у армян после принятия христианства в течение почти ста лет не было своей графики: тексты записывались сирийскими или греческими буквами, делопроизводство велось на сирийском и персидском языках, богослужение совершалось на греческом и сирийском языках<sup>35</sup>. Однако по отношению к дискурсу грекофильской грамматической традиции оба алфавита – коптский и армянский – принципиально различны.

<sup>35</sup> В Сирии грекофильский дискурс также выразился прежде всего в новой языковой идеологии. О сирийском грекофильстве см.: *Мецнерская Е.* Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М., 1997. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/apokrif/Mecher\\_index.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apokrif/Mecher_index.php) (дата обращения: 11.05.2015). «В сиро-месопотамском регионе уже со времени Селевкидского государства установилось сильное греческое влияние. Греческий язык был одним из разговорных языков, и некоторая часть населения, в основном из административных и интеллигентских кругов, всегда была сторонницей эллинской культуры и образованности. Грекофильские традиции привели к тому, что отдельные группы сирийцев не примкнули ни к несторианству, ни к монофизитству, а остались верными ортодоксальному христианству, признав постановление Халкидонского собора. Такие сирийцы получили прозвище “мелкиты” – царские, т. е. сторонники византийского императора. Подобное объяснение дают этому названию сами сирийские писатели, например Иаков бар Салиби, автор XII в. Сириец-маронит Нассемани, изложив такую точку зрения, высказывает и иное мнение, согласно которому наименование “мелкиты” возникло в связи с подавлением в конце VII в. еще одного еретического движения – монофелитства, и относится к сторонникам последнего. Это он подкрепляет тем, что сирийские авторы V–VI вв. называют православных халкидонитами и синодитами, а не мелкитами. Термин закрепился, видимо, в VII в., после арабского завоевания, когда районы, заселенные сирийцами, оказались в сфере мусульманского господства. Из арабских писателей первым употребляет название “мелкиты” Масуди (X в.). Мелкиты выработали свои, отличные от несторианской и монофизитской, традиции рукописной книги, особое письмо. Их книжный репертуар в основном складывался из текстов, переведенных с греческого» (URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/apokrif/Mecher\\_01.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apokrif/Mecher_01.php) (дата обращения: 11.05.2015)). Сирия, в свою очередь, дала свой «поток» – сирофильские школы. Два узла христианства на Востоке, грекофильство и сирофильство, схематически сходны, однако сложно их противопоставлять как две разнонаправленные традиции.

В 387 г. Армения оказалась расколота (т. н. первый раздел Армении – между Римом и персами), и единственным началом, объединявшим нахарарства, была христианская вера. Поэтому именно перед Церковью в первую очередь стояла задача сохранить народ, раздираемый междоусобными конфликтами, – и христианство в Армении, изначально эллинизированное, становится национальным в условиях раздробления страны<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Одна из типических черт грекофильской традиции – сложные социополитические отношения с Византией, это мы можем наблюдать на примере других грекофильских направлений: например, в раннем славянском периоде. В истории Армении пик армяно-греческой напряженности пришелся на VI–VII вв., вызвав мощную волну патриотических настроений. Все это лишний раз подтверждает, что греческое начало было выбрано не потому, что оно было «греческое», так оно не воспринималось: не было и не могло быть «ни эллина, ни иудея» на уровне мысли, рефлексии о языке, – а по иным признакам. Так, пишет Б.А. Успенский, после Крещения «Русь принимает византийскую систему ценностей и стремится вписаться в эту систему», причем для Византии принятие христианства «означает расширение сферы культурного, а следовательно, и политического влияния (Византия нередко использовала христианизацию разных народов как средство культурной и политической экспансии)», ведь «политика и религия вообще объединялись в византийской государственной деятельности». Для Руси же это означает «выбор культурной ориентации, связанный с политическим самосознанием: русская княжеская власть осознает себя через ориентацию на византийский культурный эталон (типологически это, опять же, сопоставимо с ролью европейского культурного эталона в петровскую эпоху)» (Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994. С. 26). Но, конечно, культурная составляющая, о которой пишет Успенский, – лишь часть мощного процесса, захватившего все государство: на «просто культуре» темные переводы так долго бы не продержались – это именно новая онтология. В примечании Успенский делает важную оговорку: «... эта культурная ориентация не имеет ничего общего с вассальной зависимостью: так, грекофил Ярослав Мудрый не задумывается в 1043 г. послать свой флот на Константинополь. С византийской точки зрения, однако, те же отношения выглядели совсем по-другому: византийские императоры могли рассматривать русских князей как своих стольников». Однако же крещальные имена даются князьям в честь императоров: Ольга наречена в честь Елены, супруги Константина Багрянородного, Владимир – Василием, в честь Василия II. В этот, начальный период уже начинает культивироваться знание греческого языка. Именно поэтому такая разница – для Руси онтология изменилась, и культурный фон был связкой, свидетельством, доказательством изменения основ бытия, и это было принципиально. Фон был именно фоном, а не формой, т. е. частью, а не целым. То, что изменилась именно онтология, а не культура, подтверждает слабое знакомство древней Руси с современными ей византийскими литературными текстами и неприятие античного, поскольку оно ассоциировалось с язычеством.

Месроп Маштоц поставил своей целью создать письменный народный язык, который бы был средством сохранения национальной самобытности армян. Вопрос национального начала остро стоял и у коптов, но решение было иным: внутренняя форма языка, начинающаяся в грекофильском грамматическом дискурсе с графики (возможно, в условиях невозможности использования демотического письма это было для коптов единственным выходом), как ключ к метафразированию греческого.

«Предписьмом» коптов могут считаться демотические знаки, уже не отвечавшие новой христианской онтологии, и греческий алфавит – графика чужого по строю индоевропейского языка. «Предписьмо» Армении – также греческий алфавит (армянский и греческий – индоевропейские языки) и т. н. письма епископа Даниила, созданные на основе сирийского алфавита. Сирийский язык – не индоевропейский, письменность же относится к типу абугидного письма, консонантно-слогового, с большим количеством диакритик. Сделать сирийский способ записи речи органичным для армянского языка было практически невозможно. То, что было сделано создателями коптской графики, только наоборот, не получилось – не случилось в Армении.

Работа по созданию письменности – подвиг выявления грамматики своего языка, вытягивание через графему его внутренней формы. И создатели грекофильских алфавитов скорее всего действительно понимали устройство языка не как послынную структуру, а именно как выговаривание всей системы через звук. Именно поэтому обретение письменности связано с нахождением соответствия буквы (графемы) как звуковому (фонемному) ряду, так и всему строю языка. Буква/звук как начало выговаривания должна отвечать смысловому срезу языка, понимание осуществляется от звука, захватывает все уровни языка и заканчивается тоже звуком – звуком понимающим. Поэтому нельзя говорить о механическом соответствии звукотипов: пример коптской письменности все же поражает. Между привычной демотикой и греческим алфавитом разница не меньшая, чем между письмами епископа Даниила и армянским письмом Месропа Маштоца<sup>37</sup>.

Однако, отмечает не без некоторого скептицизма Н.Я. Марр, история изобретения армянского алфавита дошла до нас «в изложении периода эллинофильского», причем это «изложение алле-

<sup>37</sup> См.: Арутюнян Г.С., Бурэ К.С. Армянский язык. М., 2001.

горическое»<sup>38</sup> (выше мы говорили о притчевости и анагогичности грекофильских грамматик, так что хотя в этой оценке и сквозят негативные нотки, по сути это действительно так). Согласно Марру, Месроп лишь усовершенствовал прежние письмена (т. е. «предписьмо»); это «усовершенствование Месропа возводится на степень изобретения, и факты, известные, очевидно, в V в. и не поддававшиеся открытию, изложены весьма темно. Фабула истории, очевидно, тенденциозна и рассчитана на то, чтобы внушить божественное происхождение армянского алфавита: аллегория такая, что ни сирийская ученость, ни греческая – как языческая (Платон), так [и] христианская – не могли создать армянского алфавита, и лишь божье вдохновение, осенившее Месропа, в видении начертило ему письмена, и все подробности начертаний запечатлелись в его уме»<sup>39</sup>.

Армянская история выростала из противостояния: сасанидский Иран, Византия, Рим в разной степени оказывали идеологическое и политическое давление, противостоять которому помогала языковая идеология, – формой которого была внутренняя форма языка. Когда аргументом в полемике или стратегическим ходом в сражении является внутренняя форма языка, необходимо создать алфавит, способный стать оборонительным сооружением (снова отношения внешнего и внутреннего выходят на первый план).

Армянский алфавит оказался таким прочным, что на протяжении четырнадцати веков не претерпевал практически никаких изменений. Его отношение к греческому (в связи с грекофильским дискурсом) – отношение паронимии, части к целому, в то время как коптская культура, возникшая в дельте Нила с распространением христианства, стремилась к отношениям полной синонимии. Для коптов это было своего рода послушанием тождества: неиндоевропейский язык в «гносологическом конъюнктиве» становился индоевропейским, кропотливо, столетиями наращивая себя по грекофильской модели.

Следующий шаг после создания письменности – перевод Писания, литургических и гимнографических текстов, задача в условиях соседства с персами-зороастрийцами неотложная. «В слож-

<sup>38</sup> *Марр Н.Я.* Древнеармянский алфавит и сирийское письмо // Историко-филол. журн. 2005. № 2. С. 40.

<sup>39</sup> Там же.

ных социально-политических условиях нарастания военной и идеологической экспансии Сасанидского Ирана основоположники армянской письменности и их ученики с помощью переводов стремились в кратчайший срок создать предпосылки для развития отечественной литературы, создать идеологическую базу для успешной борьбы в защиту армянской церкви, которая после падения царства Аршакидов (428 г.) стала одним из важных политических институтов, оплотом борьбы против ассимиляторской политики Сасанидов, насаждавших в Армении зороастризм»<sup>40</sup>.

Так начался «маштоцкий», или «золотой», период армянской письменности. Деятельность Месропа Маштоца привела к тому, что школы с греческим языком преподавания стали армяноязычными – статус национального языка повышается с обретением письменности, он делается равным греческому по образовательным возможностям. Интересно, что первые ученики Маштоца стали первыми историками: осмысление своего письменного языка, графика дает возможность вписывать-врезывать событийный ряд в свершающуюся аористную вечность. Это еще не само грекофильство, пока это вытягивание одного языка до функции другого – но внутренняя форма языка в данном случае остается незатронутой, и в этом отличие позиции армянской грекофильской школы от коптской грамматической ситуации.

Переводы этого периода «не выходят за рамки христианской книжности – патристики, апологетики, каноники, агиографии и т. п.»<sup>41</sup>, и это понятно, потому что обретение письменности в данном случае – это обретение письменности христианской, и именно здесь делается первый шаг к грекофильскому дискурсу, только первый шаг, о самом грекофильстве говорить еще рано, это скорее «предгрекофильство».

Уместно ли говорить именно о грекофильском дискурсе в это время? Возможно, да, если речь идет о напряженном внимании к греческой грамматической традиции, к способу выражения

---

<sup>40</sup> *Аревшатын С.С.* Платон в древнеармянских переводах // Платон и его эпоха / А.Ф. Лосев, А.А. Тахо-Годи, С.С. Аверинцев и др. М., 1979. С. 269. Можно предположить, что монофизитство Армении (после Халкидонского собора 451 г.) было еще и своего рода обратной реакцией на жесткий дуализм персидского зороастризма.

<sup>41</sup> Там же.

мысли – и если есть вытягивание языка по определенной модели, касается ли это «всего лишь» стремления уподобиться языку, в котором путем тончайших оттенков различались богословские термины, или же это желание подражать языку, именно чтобы ему уподобиться во всех уровнях грамматики и, следовательно, мысли, т. е. воспринять внутреннюю форму этого языка.

С 460-х гг. начинается усиление армянской церкви именно как церкви своей письменной культуры. При этом само грекофильство интерпретировалось как «свое» – тут можно провести некую условную параллель с ситуацией в Московской Руси: грекофильство XVII в., хотя и предполагавшее обращение к византизму, считало тем не менее греческий канон условием существования «своего», более того, отношения, в которые входили формы языков и культур, можно назвать не синонимическими, как в случае с христианским Египтом, а паронимическими.

С этим, послеаварайрским периодом связывают основание грекофильской армянской школы<sup>42</sup>. Однако, как пишет С.С. Аревшатян, грекофильство отнюдь не являлось своего рода реверансом в сторону мощной империи<sup>43</sup>. Считать приоритетной культурную (и только культурную) составляющую тоже, конечно, не совсем корректно. Скорее, как, в той или иной степени, это должно проследиваться в любой грекофильской традиции, речь идет о заимствовании формы для того, чтобы поддержать форму собственную, со временем заменив – заместив – в восприятии греческое национальным, что можно назвать своего рода внутренним гносеологическим конъюнктивом, когда собственно греческое отмечается, а грецизированное укореняется<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Там же. Интересно, что «грекофильский» по-армянски звучит как “унаբան” – «грекословный».

<sup>43</sup> «Грекофильство представителей этого течения выражалось лишь в приверженности к греческой культуре, но отнюдь не в политической ориентации. Это было плодотворное культурное эллинофильство, противопоставляемое и местному консерватизму темных клерикальных кругов, и византийскому имперскому экспансионизму, и бесперспективному в политическом отношении персофильству».

<sup>44</sup> Форма – образ, эйдос – всегда была системообразующим понятием Средневековья, поэтому теория образа и связана в такой степени с теорией перевода и с теорией формы языка. Некоторое обоснование взаимоперехода и взаимовлияния двух форм – языка исходного и переводящего дает патриарх Фотий, излагая теорию образа: «Нарисованный образ вещи всегда испытывает влияние

Позже в центре армянской грекофильской школы уже не патристика и апологетика, а «семь свободных искусств», что очень логично – надо было подкреплять грекофильство как форму системой образования, наукой, и, поскольку речь идет о языковой идеологии, акцент ставится на грамматике, риторике, философии. Грамматика выходит на первый план и как система способов выражения мысли, и как устройство самого языка, и как обоснование принципов перевода. И именно переводам в этом периоде грекофильства принадлежит ведущая роль, т. к. происходит укоренение одного строя мышления в другом, причем, как уже говорилось, совершается некая «подмена» формы с последующим ее вытаскиванием и отбрасыванием. Остается – ее восприятие, т. е. от внутреннего гносеологического индикатива остается конъюнктив.

Второй, по С.С. Аревшатяну, период армянского грекофильства – 480–510-е гг., когда «армянская философская мысль совершила важный для ее дальнейшего развития поворот от патристики и апологетики к неоплатонизму»<sup>45</sup> (хотя, конечно, о чистом неоплатонизме говорить здесь не приходится), именно в это время были переведены «Категории» и «Об истолковании» Аристотеля, «Введение в “Категории Аристотеля”» Порфирия, два комментария к «Категориям» и «Об истолковании», приписываемые Ямвлиху, «Определения» Гермеса Трисмегиста. В этих переводах происходит становление армянской философской терминологии и философского языка, способного описывать онтологию, логику, гносеологию по греческой, греко-византийской модели.

Характерная черта грекофильских переводов – пословность, поморфемность, калькирование морфемное и синтаксическое – способствует быстрому восприятию внутренней формы исходного языка языком переводящим, поэтому неприемлемая для современного переводоведения пословность, напротив, является здесь наиболее эффективной, учитывая, что цель грекофильских переводов,

---

модели, он, подобно зеркалу, способен уловить невидимое... Нужно, чтобы взгляд на него был похожим на объект для принятия и созерцания его. Всякое существо становится божественным и красивым, если оно хочет созерцать Бога и Красоту...» (Цит. по: *Гийу А.* Византийская цивилизация. Екатеринбург, 2005. С. 377). Написанный текст в глазах средневекового книжника – тоже образ, как икона. Поэтому оформлению текста, графике уделялось такое внимание.

<sup>45</sup> *Аревшатян С.С.* Указ. соч. С. 271.

как ни странно, не понимание в нашем смысле, а что-то иное: возможно, прорастивание мысли сквозь гносеологическую конъюнктивность как некий плодородный слой.

Третий этап – 510–520-е гг., для которого, как считает С.С. Аревшатын, характерно преобладание неоплатонического направления. Это расцвет деятельности Давида Анахта, философа, книжника, переводчика – и современника Боэция.

Труды Давида – «Определения философии», «Анализ “Введения” Порфирия», «Толкование “Категорий” Аристотеля», «Толкование “Аналитики” Аристотеля» сохранились на греческом и на армянском. Причем армянский и греческий варианты настолько близки стилистически, что споры, на каком языке они были созданы изначально, не утихают до сих пор. В настоящее время считается, что Давид писал на греческом, а потом делался авторский перевод – или, по крайней мере, над текстами работала группа переводчиков, а автор правил текст, руководствуясь принципами пословного перевода, господствующего в грекофильской философско-грамматической<sup>46</sup> среде. Это безусловно способствовало выработке философской терминологии, как обычно пишется в таких случаях, но, кроме того, можно отметить, что переводческая задача была решена идеально: внутренняя форма – не языка, а текста – была передана так, что стала неотличимой от оригинала. Это даже не синонимия формы, где каждый формант-синоним способен передать некое «почти». Такое попадание в десятку было бы невозможно без личного участия автора текста – и без идеального владения им и греческим, и армянским.

Давид Анахт переводил также Дионисия Фракийского, что вполне закономерно. Текст Дионисия Фракийского был своего рода началом, меркой, эталоном рефлексии о языке и грамматического отношения к речи: именно через него объяснялся армянский язык – и не только – на протяжении всего Средневековья. И лишь Давид, как пишет Н. Адонц, указывал на Дионисия Фракийского как автора переводимой им грамматики: «Из комментаторов же один Давид знает, что толкуемый им труд принадлежит Дионисию Фракийскому... Хамам, живший в половине IX столетия, не толь-

<sup>46</sup> Последняя ступень грамматики – диалектика, по Давиду, была частью философии и отвечала за «методологическое обеспечение» ведения споров, методология доказательства, следовательно, орудие философии.

ко не знает Дионисия, но и труд его приписывает Гомеру»<sup>47</sup>. Имя Гомера, возможно, появилось для того, чтобы апеллирующей к эллинской древности усилить и аргументировать грамматическую грекофильскую позицию. «Гомеру приписывали “Искусство грамматики” и позднейшие толкователи, в том числе Есаия Нчеци и Аракел Сюнеци (XIV–XV вв.). Таким образом в армянской книжности Гомер известен был не только и не столько как автор “Илиады” и “Одиссеи”, сколько как автор “Искусства грамматики”». (В армянском средневековье под «гомеровскими канонами» и «гомеровским стилем» понимали «Искусство грамматики» Дионисия Фракийского – такова мощная сила гносеологического конъюнктива.)

Дальше происходит следующее. С. Аревшатян, исследовавший язык армянских переводов Платона, пишет, что морфемные и синтаксические кальки, характерные и нормальные для переводческих принципов грекофильских школ, «вскоре в последующих переводах» были «закономерно отброшены грекофилами как не оправдавшие себя крайности»<sup>48</sup> – то есть, в отличие от русской (поздней славянской) грекофильской традиции, в Армении она, наоборот, теряет концентрацию от первого периода к третьему. Хотя, замечу, тут многое зависит от того, какую интерпретативную метафору применить для описания этой закономерности: метафора «потеря концентрации» предполагает ослабление и последующее разбавление или неспешное затухание традиции. Но если обратиться к славянским, в том числе и поздним (XVII–XVIII вв.), грекофильским переводам, станет особенно заметно, что грекофильство, достигнув своей максимальной концентрации и набрав максимальное количество калек – хотя это тоже интерпретативная метафора, и кальками ли их называть, если это не копии, а своего рода «приживание перевода», прививка стволу, – внезапно пропадает, словно испаряясь, и ничего не оставляет после себя, например, на пару столетий. Причина этому – отнюдь не «темнота», «тяжелый стиль», или опять же обилие калек, что современными переводоведами всегда оценивается негативно, а смена языковой

<sup>47</sup> *Адоцц Н.* Дионисий Фракийский и армянские толкователи. С. XLIV. Цит. по: *Григор Нарекаци.* Книга скорбных песнопений / Пер. с древнеарм. и примеч. М.О. Дарбинян-Меликян и Л.А. Ханларян. Вступ. ст. С.С. Аверинцева. М., 1988. С. 398.

<sup>48</sup> Там же. С. 273.

идеологии, которой подчиняется бытие человека: изменение рефлексии о языке и переводе меняет круг чтения, а в конечном итоге поведение человека, его отношение к миру и Богу.

Для грекофильской традиции переводческие принципы являются таким же важным маркером, как алфавит, с которого, собственно, и начинается «время грекофильствовать». С этой точки зрения можно говорить о кластере грекофильских христианских алфавитов, обладающих общими признаками, и, вероятно, такие же кластеры можно «собрать» сквозь уровни и ярусы «грекофильских языков» – языков грекофильской культуры, например синтаксический грекофильский кластер, глагольно-именной временной кластер и пр. И ярче всего эти кластеры видны именно в натяжении-обострении-кризисе перевода, ибо именно перевод – кульминация рефлексии о языке, и с изменением языковой идеологии любые изменения рефлексии о языке как нигде проявляются в переводе – как при выборе текстов и языков, так и в выборе и выработке переводческих принципов.

В основе грекофильских переводов, как уже говорилось, лежат такие критерии точности, которые кажутся нам сейчас избыточными или неверными, не приводящими к пониманию – но это все же именно понимание. Это иное понимание формы, которое в Средние века было противоположным нашему. В заимствовании формы языка для грекофилов не было ни подражательства, ни ученичества – все наши интерпретации разбиваются о парадокс «темноты»: нет смысла переводить, если перевод будет заведомо непонятным; напротив, переводчики всех трех периодов армянского грекофильства стремились текст сделать «армянским», родным и понятным по сути, как стремились его сделать понятным, например, грекофильские переводчики славянских Ареопагитик: работавший двадцать лет над переводом корпуса инок Исая, Евфимий Чудовский, Паисий Величковский.

«Под знаком внутренней формы идут поиски начала языка, того, что стоит за языком, в основе языка»<sup>49</sup> – и каждый раз это путь к пониманию, продумывание своего способа высказывания о мире и своего места в нем, это путь к апологетике обретенного мира. «Серьезное вдумывание в основания языка неизбежно разрушает рамки лингвистического, логического, эстетического ана-

<sup>49</sup> Бибихин В.В. Указ. соч. С. 7.

лиза, выходя к онтологии, к единственно настоящим вещам»<sup>50</sup> – так совершается прорыв к единственно настоящему, к тому, что стоит за выбором – культуры, цивилизации, веры, в конечном итоге это поиски Целого, того Целого, куда не дойти в одиночку. И тягостная, тягучая, вязущая – или, напротив, стремительная – полсловность словно дверь, многоарочный поморфемный, а может, и пографемный резной портал, ведущий туда, куда раньше можно было дойти проще и быстрее, а сейчас, укутанные предикатами, мы разучились слушать другой голос, другое, поэтому каждый говорит в лучшем случае своим голосом, а в худшем самодовольно приписывает свой голос другому<sup>51</sup>.

В пословности – темнота, люфт, зияние, пространство понимания или непонимания, но «слово, художественный образ... устроены так, что в них не сходятся и не могут сойтись концы с концами, что в них есть зияние»<sup>52</sup>. Иначе не прорваться в первоисточник, как бы ни была страшна и непроходима взглядом пословность.

Чем в таком случае оказывается идиом греческого языка? Вполне возможно, что это связка, утверждающая бытийность, настоящесть выразимого смысла, – самая настоящая связка «быть», с июньским запахом сельных трав, с мощью дубрав, зеленью лугов, цветущих для человека, – и это внутренняя форма бытийности, удерживаемая языковой идеологией, основанной стремлении к своему, Целому.

<sup>50</sup> Бибихин В.В. Указ. соч. С. 7.

<sup>51</sup> О том, что бывает, если навязывать свой голос переводимому тексту, пишет, например, А.Г. Витренко в статье «“Переводческий язык” и грамматика текста»: по словам известного переводчика, литературоведа И. Кашкина, многие зарубежные тексты переведены «условным, испорченным» русским языком, «суррогатом чужого языка», – неким «гибридным» языком, хотя этот гибрид не в универсальности, а в том, что переводчик, пытаясь передать (а не переложить, не перевести, как в грекофильских школах) язык, воспринимаемый в этом случае как стиль и предикат текста, а не носитель смысла, работает в рамках неких выработанных им самим или до него представлений о том, как «это» звучит по-русски. Но, конечно, понятие «переводческого языка» предполагает язык перевода как некий гибрид – это контаминация с исходным языком, возникающая, пишет Витренко, в результате интерференции исходного языка, главным образом синтаксической и лексической (См.: Витренко А.Г. «Переводческий язык» и грамматика текста // Вопр. филологии. 1999. № 3. С. 59–65).

<sup>52</sup> Там же. С. 18.

Трактовка пословных переводов грекофильской традиции может быть двух типов: внутренняя форма греческого языка как своего рода связка, которой не видно, если о ней не вспомнить, и как предикат – именно как предикат воспринимают грекофильство начиная с эпохи Просвещения<sup>53</sup>. Но чтобы понять смысл, всегда необходим опыт целого, и грекофильский перевод – это и есть прорыв к Целому, подпорка, мост, переход, а не перевод (точнее, это и есть перевод). Отсюда следует, что грекофильские переводы – местоименные, это еще и указание на присутствие – присутствие в Целом. И в этом смысле возрастает роль графемы/фонемы/звука: «Слово в звуке, тоне, ритме, темпе, метре, как образ, как исторически живущее – не постороннее тело, как дорожный знак, а продолжение человеческого тела»<sup>54</sup>. А поскольку «слово ближе нам, чем дыхание, чем наше сознание, сознание идет следом за нашим словом; слово, пожалуй, ближе ко мне, чем мое я», то грекофильские переводы прямо связаны с человеком, с пониманием, с поступанием – этикой в антропологическом смысле, как устройением внутреннего человека.

Грекофильский дискурс – интерпретативная вариация христианского дискурса, где в центре оказывается слово сотворенного человека о мире, поэтому так остро ощущается «переводческий мост», возведение которого начинается с обретения письменности, выработки нового языка и рефлексии о языке. И уже отсюда следует доверие тексту и совпадение в «гносеологическом индикативе» воспроизведения устного слова и пословного перевода, когда говорящий становится своего рода субъекто-объектом, одновременно творимым и творящим в речи.

---

<sup>53</sup> Такая позиция по отношению к текстам грекофильского дискурса часто встречается и в наши дни. Вот, например, странный – отстраненный и несколько даже утилитарный – подход наблюдателя к экспонату: «...ранние фонетико-орфографические сочинения сохраняют наиболее архаические и поэтому удивительные черты лингвистического сознания. Это область экзотики и музея, в этом их особая ценность для истории культуры. Именно в сочинениях по письму встречаются самые яркие проявления фидеистического отношения к языку – неконвенциональное восприятие знака, фетишизация буквенного символизма, вера в магию слова», – такое рассуждение предваряет раздел о Константине Костенецком (*Мечковская Н.Б. Язык и религия. М., 1998. С. 280*).

<sup>54</sup> Там же. С. 38.

Ключевое для грекофильской традиции восприятие грамматики, строя и возможностей языка через букву/фон предполагает своего рода протаскивание всего говоримого (познаваемого) через «игольное ушко» алфавита, который в данном случае тоже форма, следовательно, начало грекофильской грамматики – в звуке/букве, что подтверждается особенным отношением средневекового книжника к письму и средневекового человека – к говоримому, к речи<sup>55</sup>.

Вторая существенная черта грекофильства – проблема грамматического (в широком смысле) факта, когда ценность события, происшедшего в языке, строго перфектна – его наполнение и смысл определяется свидетельством о нем. Эти две позиции ведут к особому восприятию перевода – значимость перевода заключается не в «понятности» получившегося текста, а в «правильности», которая включает в себя и возможность пересказать внутреннюю форму исходного (переводимого) языка средствами языка переводящего; при этом внутренняя форма переводящего языка уподобляется внутренней форме исходного. Происходит наращение части (переводящего) до целого, и это возможно благодаря интерпретации внутренней формы греческого языка уже свершившейся модели, наилучшим образом способной выразить смысл целого.

Так становится возможной перверсивность внутреннего и внешнего, когда смысл представляет внешнее, а язык – внутреннее. Цель перевода грекофильской традиции – выразить внутреннее, и это внутреннее становится важнейшей частью текста. Темные, с нашей точки зрения, пословные переводы становятся возможны и востребованы благодаря иной теории понимания: это понимание невозможно без личностной работы, без выбора, без связки субъекта и его языка.

Грекофильский пословный перевод – это еще и доказательство грамматического факта, поступок, в том смысле, что сам рожденный текст свидетельствует о наличии в нем форм и категорий, подобных греческому. Эта грамматика (или грамматики) по сути и

---

<sup>55</sup> Этот тип познания утрачен: «отверзи уста моя поучатися словесем Твоим» в современном восприятии сводится к обыкновенному диктанту, в то время как здесь – и радость предвкушения обретенного слова, и доверие истине, и желание идти не уклоняясь по ее путям, и свидетельство о знании, что ценнее всего.

по цели – керигматическая. Отсюда и вытекает метафрастичность как доказательство/показательство перевода, стержнем которого является анагогический принцип (грекофильская грамматика – возводящая, она выстраивает и ведет от подобия к подобию, пересказывая в интерпретации форм и категорий путь к истоку), а задачей – сформировать греко-византийскую инструментальную сетку обращения и общения с познаваемым.

И тут возникает еще один перверсивный момент: ключ к грекофильскому дискурсу в том, что внутренней формой здесь, по сути, становится не язык исходного текста и не языковое начало, а Писание, все богословие, переводимое и говоримое. «Христианский Логос связан с глубинами неизреченного, с тайной невыразимого, но также имеет и явленную миру, воплощенную в человеческом слове форму – Евангелие, речь апостолов, Учителей Церкви, сакральный язык христианского богослужения и прежде всего Литургии, а также проповеди – мысли и слова – святых мужей и христианских мыслителей, говоривших и писавших на разных языках и принадлежавших к разным культурам, странам и народам»<sup>56</sup>.

Именно поэтому грекофильский дискурс вненационален, более того, «греческое», византийское волею судеб стало символом и признаком богословского в период существования грекофильской традиции. «Эпоха раннего христианства начала богословствовать, конечно, на греческом языке: “Христианство было изложено на языке греческой философии. Все чудо древней Церкви заключалось в том, что эллинизм был воцерковлен. Парадоксально, но все еврейское ветхозаветное наследие – с рассказами о коленах израильских, о битвах, победах и поражениях израильского народа, с повествованиями о том, как Бог действовал в нем, – нашло себе выражение в языке эллинской культуры. Соединение этих двух разноприродных причин и создало раннее христианское богословие” (Шмеман А., *протопресв.* Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию. М.; Париж, 1993. С. 22 (2-е изд. Клин: Христиан. жизнь, 2001. 62 с.)). Греческая лингвокультурная основа позволила подключить в качестве ресурса восточно-христианского богословия высочайший

<sup>56</sup> Агафангел (Гагуга), *игум.* О содружестве богословия и филологии. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4626578.html> (дата обращения: 11.05.2015).

потенциал древнегреческой философской мысли и диалектики. Хотя, безусловно, процесс христианизации древнегреческой философии был долгим, противоречивым и очень сложным»<sup>57</sup>.

Итак, ключевым вопросом для грекофильской традиции является вопрос формы: во-первых, как сложное соотношение внешней формы и внутренней формы языка, во-вторых, как поиск и жажда обретения формы. «Так называемая форма существует не для того, чтобы вмещать т. н. содержание, как сосуд вмещает содержимое, и не для того, чтобы отражать его, как зеркало отражает предмет. “Форма” контрапунктически спорит с “содержанием”, дает ему противовес, в самом своем принципе содержательный; ибо “содержание” – это каждый раз человеческая жизнь, а “форма” – напоминание обо “всем”, об “универсуме”, о “Божьем мире”... Классическая форма – это как небо, которое Андрей Болконский видит над полем сражения при Аустерлице. Она не то чтобы утешает... она задает свою меру всеобщего, его контекст, – и тем выводит из тупика частного»<sup>58</sup>. Именно это и делает грамматика грекофильского дискурса, переворачивая внутреннюю форму переводящего языка и побуждая его отражаться в исходном, соединяя в человеке вечное и преходящее.

---

<sup>57</sup> Агафангел (Гагуа), игум. О языке православного богословия и о богословии языка. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4600113.html> (дата обращения: 11.05.2015).

<sup>58</sup> Цит. по: Седакова О.А. Воспитание разума. К 75-летию со дня рождения Сергея Аверинцева // Фома. Православ. журн. 2012. № 12(116). С. 78–80.

## Глава II Структура и взаимодействие дискурсов

### 1. Определения

Практики использования термина дискурс едва ли возможно свести к каким-то общим определениям. Тем более нет смысла пытаться найти, наконец, правильное определение дискурса и окончательно установить, что это такое на самом деле. Характер употребления этого термина в гуманитарных науках дает удивительно точную иллюстрацию витгенштейновской концепции семейного сходства. Каждое из понятий о дискурсе имеет родственную связь с другими понятиями, а все они образуют сложную сеть. Их невозможно свести к чему-то одному, но вместе они покрывают какую-то чрезвычайно значимую сферу человеческих практик.

Задачей этой главы также является описание одной из областей человеческих практик. Я попытаюсь рассмотреть определенное и, на мой взгляд, важное явление в коммуникативной деятельности, которое уместно обозначить термином дискурс. Я не претендую на единственно правильное использование этого термина, а лишь попытаюсь включить в упомянутую концептуальную сеть несколько новых ячеек. В общих чертах дискурсом я буду называть такую область коммуникативных практик, которая задается более или менее фиксированным принципом порождения и обладает условной целостностью. Условность связана с тем, что как упомянутый принцип, так и границы области определены нечетко. Поэтому разные дискурсы постоянно входят в соприкосновение и начинают взаимодействовать. Это явление, которое я называю трансдискурсивностью, будет предметом особого рассмотрения.

Я буду исходить из определения, которое развил в 1975 г. П. Серио, а затем обобщил Ю.С. Степанов<sup>59</sup>. У этих авторов описывается феномен, представляемый ими как «язык внутри языка». Так, анализируя советский политический дискурс, Серио обращает внимание на особое использование русского языка в сообществе советских политических деятелей. Оно характеризуется настойчивой эксплуатацией одних возможностей языка при полном игнорировании других. Возникает особое явление, имеющее три взаимосвязанных аспекта: (1) совокупность языковых средств, а также процедур употребления языка, т. е. способов конструирования предложений, текстов, речей; (2) совокупность предметностей, складывающаяся в конечном счете в некоторую структуру реальности, описываемую посредством названных процедур. Ее вполне уместно назвать онтологией; (3) само сообщество, пользующееся этими процедурами и принимающее соответствующую структуру реальности. Этот феномен, который вполне уместно назвать дискурсом, я рассмотрю на нескольких примерах.

## 2. Научная дисциплина как дискурс

Первый такой пример – научная дисциплина. Три названных выше аспекта ясно обнаруживаются в понятии о научной дисциплине. Рассмотрим каждый из них.

### 2.1. Онтология научной дисциплины

Разговор об онтологии научной дисциплины уместно вести, отталкиваясь от введенного Гуссерлем представления о регионах бытия. Дисциплина разворачивает смысловые структуры данного региона, основываясь на исходном эйдетическом фундаменте. Как это происходит, Гуссерль демонстрирует, в частности, в работе «Начало геометрии»<sup>60</sup>. Истоком конкретной науки является идеальная предметность, которая затем варьируется в различных актах сознания. Таким образом научная дисциплина конституирует

<sup>59</sup> См.: *Степанов Ю.С.* Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип Причинности // *Язык и наука конца 20 в.* М., 1995. С. 35–73.

<sup>60</sup> *Гуссерль Э.* Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М., 1996.

целую систему предметностей, удерживая при этом свой изначальный смысл. Для геометрии таковым, по-видимому, является образ идеальной пространственной формы. Все доказанные в геометрии теоремы можно рассматривать как вариации этого образа. Он предстает в виде фигур и тел, раскрывая свои разнообразные свойства. Какие бы сложные предметности ни порождала затем геометрия, все они остаются вариациями изначального смысла, который должен «реактивироваться» в каждом акте мысли геометра. Благодаря этому научная дисциплина сохраняет свое единство и определенность, несмотря на многообразие порождаемых предметностей. Их же можно рассматривать как уточнение исходного смысла. Сам он по мере развития данной науки предстает как бесконечно богатый, таящий неограниченное многообразие предметностей.

Я думаю, что такую онтологическую структуру можно предположить у любой научной дисциплины. Так, механику можно рассматривать как раскрытие смысла движения, химию – вещества, биологию – жизни.

Исходная идеализация имеет, согласно Гуссерлю, исток в донаучной сфере, именуемой жизненным миром. Начало науки предполагает связь с некими глубокими смыслами, которые остаются вне рефлексии и объективации и укоренены в жизненных практиках человека. Научная дисциплина, пользуясь выражением Хайдеггера, есть «обосновывающее раскрытие некоего наличного и уже как-то раскрытого сущего»<sup>61</sup>. То, что «как-то», прежде науки, раскрыто в жизненных практиках человека, приобретает вид идеальных предметностей науки, становится основанием научной онтологии. Развертывание этой онтологии, следовательно, есть постоянное уточнение знания о какой-то значимой для человека реальности. Исходное схватывание, донаучное раскрытие составляет некое расплывчатое представление, возможно, не ставшее еще предметом объективирующего рассмотрения.

Такой подход к научной дисциплине позволяет увидеть в ее развертывании циклическую структуру, подобную структуре герменевтического круга. «Донаучное раскрытие» представляет собой аналог герменевтического предпонимания, предвосхищающий всю дисциплину как целое. Его раскрытие осуществляется при ре-

<sup>61</sup> *Хайдеггер М.* Феноменология и теология / Пер. В. Зелинского. URL: <http://hpsy.ru/authors/x104.htm> (дата обращения: 22.02.2015).

шении частных научных задач. Каждая из этих задач содержит в своей формулировке некоторое понимание целого, хотя чаще всего в скрытой форме. Так, при доказательстве любой теоремы в геометрии присутствует понимание, что такое идеальная пространственная форма вообще. Каждое частное исследование в биологии в той или иной форме опирается на понимание жизни. С другой стороны, эта целостность разворачивается во все большем количестве частных деталей. Поиск очередной такой детали предполагает знание целого. С другой стороны, знание целого выражается в знании деталей. Всякая решенная научная задача изменяет образ целого, создавая почву для постановки и решения новых задач.

Таким образом, получается, что научная дисциплина есть постоянно растущее, ветвящееся образование, состоящее из разнообразных предметностей. Это многообразие в каждый момент своего существования должно являть знание об исходно заданном целом. Однако достигнутая целостность оказывается всякий раз неполной. Каждая решенная задача открывает новый горизонт. Поэтому целостность оказывается именно заданной, а не данной. То, что исходно представало в нерелексивном и необъективированном виде, всякий раз оказывается до конца не раскрытым. Онтология научной дисциплины, представляющая собой сложную систему взаимосвязанных предметностей, всякий раз оказывается лишь частичной.

## **2.2. Процедурный и социальный аспекты научной дисциплины**

Такое представление об онтологии научной дисциплины позволяет прояснить общие черты осуществляемых в ней процедур. Эти процедуры в рассматриваемом примере определяются научной методологией. Ее осуществление всегда связано с заданностью (но не данностью) целого, с одной стороны, и частичностью всякого имеющегося в настоящий момент знания, с другой. Это противопоставление целостности заданного предмета и частичности актуального знания порождает одну из главных черт научной методологии – гипотетический характер научного познания. Все частичное оказывается именно гипотезой. Гипотезой является, по-видимому, даже исходная идеализация, составляющая начало

науки. В ней реальность жизненного мира предстает в измененном виде. Она приведена сознанием в удобную для него форму посредством абстракций, идеаций, идеализаций и прочих объективирующих процедур. Неполнота этого представления означает его предположительный характер. Оно представляет собой гипотезу по поводу исходной жизненной реальности. Это определяет характер развертывания всей научной дисциплины. Гипотезами являются все создаваемые ей предметности. Поэтому метод ее развертывания состоит в конструировании и критике гипотез.

Конструктивность является существенной чертой научной методологии. Здесь уместно сослаться на известные работы В. Смирнова<sup>62</sup> и В. Степина<sup>63</sup>, описывающих генетически-конструктивный метод развертывания теории. Суть его в том, что научная теория опирается на исходные постулаты, фиксирующие фундаментальную теоретическую схему (Степин). Последняя устанавливает связи между исходными идеальными объектами теории. Дальнейшее развитие теории представляет собой решение частных теоретических задач, т. е. приложение исходной схемы в разных условиях, что приводит к появлению новых теоретических схем. Примерами фундаментальных теоретических схем являются постулаты евклидовой геометрии или основные законы ньютоновской механики.

Это представление вполне соответствует приведенному описанию онтологии научной дисциплины. Постулаты (фундаментальная теоретическая схема) задают исходный смысл, эйдетическую основу дисциплины. Так, постулаты Евклида задают представления об основных пространственных формах, законы Ньютона фиксируют представление о движении. Дальнейший процесс конструирования соответствует порождению предметностей науки. Однако нельзя отождествлять методологическую и онтологическую сторону научной дисциплины. Фундаментальная теоретическая схема не тождественна исходному эйдосу науки, равно как и последующие конструкции не тождественны порождаемым предметностям. Их совпадение означало бы сведение науки к чисто технической стороне дела, к лишенным смысла формальным конструкциям. Конструирование предполагает реактивацию смыс-

<sup>62</sup> Смирнов В.А. Генетический метод построения научной теории // Логико-филос. тр. В.А. Смирнова. М., 2001. С. 417–437.

<sup>63</sup> Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2003.

ла, т. е. постижение идеальной предметности науки. Последние богаче теоретических схем. Выражается это, в частности, в том, что в рамках одной дисциплины могут развиваться разные теории, имеющие эквивалентное содержание. Хрестоматийным примером такого развития дисциплины является сосуществование разных версий классической механики. Их постулаты по-разному выражают исходную интуицию движения.

Онтология научной дисциплины определяет ее предметности. Методология определяет процедуры их построения. Важно, что эти процедуры воспроизводимы. Они фиксируются с помощью принятого для данной дисциплины языка и разделяются всеми членами сообщества. Именно воспроизведение процедур делает понятными идеальные предметности. Путь к онтологии лежит через методологию<sup>64</sup>. Это очень хорошо описано Гуссерлем в «Начале геометрии». Раз установленные смыслы предполагают реактивацию, т. е. специальное действие сознания. Однако такое действие само по себе не может передаваться от одного члена сообщества к другому. Постигание смысла есть индивидуальный акт, который каждый человек может совершить только сам. Передаваться могут лишь процедуры. Передача смысла возможна только через воспроизведение определенных последовательных действий, фиксируемых в языке, закрепляемых в навыке, транслируемых от одного человека к другому. Таким образом, два рассмотренных аспекта научной дисциплины предполагают существование третьего – социального.

Социальный аспект научной дисциплины состоит в том, что она существует лишь в некотором сообществе. Оно воспроизводит и традирует процедуры, описывая их с помощью языка. Сами процедуры оказываются не только средством получения знания, но и средством общения. Члены сообщества понимают друг друга, поскольку осуществляют одни и те же практики, основанные на этих процедурах. Помимо прочего, это означает еще и существование институтов, закрепляющих эти практики. Дисциплина, с одной стороны, определяет границы сообщества. К нему принадлежат те, кто практикует определенные процедуры, пользуется определенным языком и принимает на себя определенные онтологические

---

<sup>64</sup> Подробнее об этом см. *Огурцов А.П.* От методологии истории к метафизике истории // Наука: от методологии к онтологии. М., 2009. С. 168–233.

обязательства. С другой стороны, сама дисциплина существует лишь благодаря сообществу и его институтам. Только они гарантируют устойчивое воспроизведение процедур и конституирование предметностей.

### 3. Христианский дискурс

Другим, весьма репрезентативным примером, на котором можно продемонстрировать развиваемый здесь подход, является христианский дискурс. Если начинать с того аспекта, который рассматривает Серио, то нетрудно указать на совокупность речей и текстов, идентифицируемых как христианские. Это, в частности, проповеди, молитвы, просто разговоры верующих. Здесь мы увидим те же три аспекта. Есть определенная онтология, т. е. совокупность предметностей, к которым отсылают все эти тексты и речи. Есть определенная лексика и стилистика, а также связанные с ними концептуальные схемы, посредством которых выявляются указанные предметности. Есть, наконец, сообщество с его институтами. Но здесь сразу заметна составляющая, которую нелегко увидеть в научном дискурсе (хотя она там тоже есть). Христианский дискурс явно опирается на совокупность недискурсивных практик, находящихся в весьма сложных отношениях с практиками дискурсивными. Далее я попытаюсь показать, что именно связь дискурсивных и недискурсивных практик порождает трансдискурсивность. Это явление, новое для науки, почти всегда существовало в дискурсах типа христианского, хотя сами христиане не всегда относились к нему позитивно.

Недискурсивная составляющая в христианстве может рассматриваться даже как основной элемент, поскольку наиболее существенен здесь невыразимый в словах религиозный опыт. Этот опыт, однако, весьма разнообразен. Его основу составляют духовные практики, в разной мере доступные разным христианам. Однако есть и много других практик, включающих церковное искусство, богослужение, хозяйственную деятельность. Все они, с одной стороны, составляют некое единство. Но единство это не является строго определенным. Оно представляет собой некую сеть, многообразие взаимосвязанных духовных, психических и телесных элементов.

Дискурсивные и недискурсивные практики взаимно обуславливают друг друга, создавая, в свою очередь, новое единство, которое и можно охарактеризовать как христианство. Обратим внимание на их взаимодействие. С одной стороны, дискурс стремится выразить недискурсивный опыт. Это выражение никогда не будет полным. Дело тут не только в мистическом характере духовных практик или даже во внесловесной природе иконописи или церковной архитектуры. Дело еще и в разнообразии и неопределенности недискурсивного опыта. Дискурсивное выражение есть попытка фиксации (и дискретизации) некой непрерывности, разворачивающейся в духовной, психической и телесной сферах религиозной жизни. Понятно, что такое выражение будет всегда частичным. Оно всегда будет упускать нечто, возможно, весьма важное. Поэтому оно всегда лишь гипотеза, лишь некое предположение о том, что происходит на недоступных для слов глубинах.

Гипотетический характер дискурса состоит, в частности, в том, что всякое словесное (точнее, дискурсивное) выражение может быть отвергнуто как недостаточно точное или даже ошибочное. Внутри дискурса всегда возможны альтернативы тем словесным конструкциям, которые он производит. Важно, что это относится не только к словесным конструкциям, но и к соответствующим предметностям, к конституируемым в рамках дискурса смыслам. Эти предметности представляют собой идеализации недискурсивного опыта, позволяющие лучше его понять, но никогда не ухватывающие его в полноте.

Но есть и другая сторона взаимодействия дискурсивной и недискурсивной составляющей. Фиксируя недискурсивные практики в словесных конструкциях и идеальных предметностях, дискурс стремится упорядочить и сами эти практики. Недискурсивный опыт приобретает определенные формы под воздействием тех идеальных образов или концептуальных схем, которые свойственны дискурсивным практикам. Простейший пример такого упорядочения – следование в жизни рекомендациям, сформулированным словесно. Поэтому отношения между дискурсивными и недискурсивными практиками часто связаны с властью. Однако к этому, я думаю, дело не сводится. Всякая попытка ясного понимания собственных действий, осознанное следование собственному моральному или религиозному выбору представляет собой пример воз-

действия дискурсивных практик на недискурсивную сферу. Если я принимаю осознанное решение, выражаемое словами и относимое к ясно понятым предметам, то любая попытка его практического осуществления будет попыткой формирования недискурсивных практик. Словесно оформленное решение выразится в поступках, в телесных движениях, в произведениях.

Дискурсивное и недискурсивное постоянно влияют друг на друга и невозможны друг без друга. Недискурсивная практика, разворачиваемая вне дискурса, не будет человеческой. Именно дискурсивность делает возможной осознанность и ответственность действий. Взаимное влияние этих двух сторон человеческой деятельности обсуждалось не раз. Я не буду сейчас входить в детальное рассмотрение этой темы. Впрочем, напоминание об одной классической концепции может прояснить их отношение. Я имею в виду кантовский анализ продуктивного воображения. Само воображение, описываемое Кантом как «слепая способность», недискурсивно. Оно есть способность души, производящей образы на основании определенных схем. Деятельность воображения невозможно проследить с помощью сознания. На сознательном уровне мы уже имеем дело с готовыми образами, не будучи в состоянии контролировать их продуцирование. Дискурсивная практика осуществляется рассудком. Именно он придает словесное выражение тому, что продуцирует воображение. Рассудок невозможен без воображения – у него просто нет собственного предмета. Но и воображение невозможно без рассудка, поскольку те схемы, которые использует воображение, есть не что иное, как формы суждений, т. е. априорные формы рассудка.

Кантовское описание дает очень точный пример взаимодействия дискурсивной и недискурсивной практики. Но этот пример – очень узкий. Он охватывает лишь сферу познания и ограничивается душевными и интеллектуальными практиками. В этом примере видно явное доминирование дискурсивной составляющей над недискурсивной. Именно рассудок задает формы деятельности воображения. К тому же то содержание воображения, которое невыразимо в суждениях, по-видимому, рассматривается как несущественное. Кант обращает внимание на то, что оно есть, но нигде его не обсуждает. Во всяком случае, в его текстах не указывается, что невыразимая сторона деятельности воображения как-то влияет на дискурсивные способности (рассудок и способность суждения).

Я думаю, что роль недискурсивной составляющей намного значительней. Она не только обеспечивает предметность дискурсивных практик. Она служит практически неисчерпаемым источником этих предметностей, во многом направляя дискурсивную деятельность. Кроме того, недискурсивные практики не сводятся к душевной деятельности, но включают, например, телесные, чувственно-предметные, возможно, духовные составляющие.

Пример Канта, однако, выявляет еще одно важное обстоятельство. Воображение осуществляет связь чувственности и рассудка. В кантовской терминологии слово «чувственность» указывает на пассивность субъекта, т. е. на его аффицируемость со стороны вещи в себе. Мы нигде не встретим чувственность в чистом виде. Результат воздействия вещи в себе неуловим и неопишем, поскольку все, что выразимо словами, представлено воображением. Непроницаемая для сознания и рассудка глубина воображения связана именно с тем, что оно служит своего рода посредником между рассудком и вещью в себе. Во всяком случае, из всех способностей субъекта воображение ближе всего к вещи в себе, т. е. к трансцендентной реальности. Можно сказать, наверное, что субъект соприкасается с вещью в себе посредством воображения. Именно в нем воздействие вещи в себе преобразуется в доступные для рассудка формы.

Рассудок, т. е. дискурсивная способность, представляет реальность весьма определенно, в ясно выражаемых формах. Воображение представляет с существенно меньшей определенностью. Можно, наверное, сказать, что это представление тонет в неопределенности по мере погружения в глубины воображения. Где-то на его поверхности мы находим более или менее сформированные образы, о которых может судить рассудок. Иными словами, чем ближе к вещи в себе, тем меньше определенности. Ясная оформленность свойственна тому, что подверглось основательной дискурсивной обработке.

Я думаю, это замечание можно экстраполировать на все недискурсивные практики. Они представляют собой тот слой человеческого опыта, который находится ближе всего к реальности «самой по себе», т. е. к трансцендентной сфере. Предметность, являемая в недискурсивных практиках, так же как и предметность воображения у Канта, недоопределена, недооформлена.

Она имеет весьма нечеткие контуры, и эта нечеткость тем больше, чем меньше недискурсивные практики соотносены с дискурсом. Предметность дискурса, составляющая его онтологию, зарождается в недискурсивной сфере. Там она приобретает некое подобие формы, чтобы затем предстать в дискурсе уже вполне определенной, выразимой словами.

Дискурс взаимодействует с реальностью посредством недискурсивных практик. Если мы примем во внимание лишь познавательный аспект этого взаимодействия (как это делает Кант), то недискурсивные практики будут лишь инструментом для более высоких видов знания. Их эпистемическая ценность ниже, чем ценность дискурсивного знания, поскольку оно, как мы видели, обладает большей определенностью. Однако взаимодействие дискурса и реальности не обязательно сводится к познанию. В некоторых дискурсах само знание может иметь инструментальный характер. В таком случае недискурсивная сфера играет не только роль посредника. Она оказывается и целью взаимодействия. Знание, выраженное в дискурсивной форме, может использоваться для организации недискурсивных практик. Это, по-видимому, относится ко всякой прикладной науке. Это верно и для религиозного дискурса, хотя в нем отношения между тремя выделенными сферами (трансцендентная реальность, недискурсивные практики, дискурс) весьма сложны.

Наше рассуждение о недискурсивных практиках было связано с обсуждением христианского дискурса. Это не значит, что они свойственны только ему. Есть они, конечно же, и в науке – в некоторых концепциях научного знания им даже придается доминирующее значение. Вспомним понятие личностного знания М. Полани. Однако для христианского дискурса связь дискурсивного и недискурсивного элемента особенно заметна, поскольку этот дискурс всегда апеллирует к невыразимому, внесловесному. Тот факт, что недискурсивный элемент более значим и заметен в христианском (или вообще религиозном) дискурсе, имеет неожиданное подтверждение в некоторых утверждениях Полани. Рассуждая о роли неявного или личностного знания в науке, он приходит к тому, что в науке очень важен момент веры, во многом напоминающей религиозную веру<sup>65</sup>. Не исключено, что вообще недискурсивная со-

<sup>65</sup> Полани М. Личностное знание. Благовещенск, 1998. С. 277–278.

ставляющая вносит в любой дискурс элемент религиозности. Это может быть вполне понятно, если учесть только что рассмотренный аспект недискурсивного – оно есть посредник между дискурсом и трансцендентной реальностью.

#### **4. Истоки и формы трандискурсивности. Пример христианского дискурса**

Попробуем теперь представить себе идеальный дискурс. Его главные характеристики суть внутреннее единство и четкость границ. И то, и другое обусловлено определенностью онтологии. Онтология идеального дискурса представляет собой систему предметностей, которые (1) обладают ясной внутренней структурой и логическими связями и (2) однозначно идентифицируемы и отличимы от других предметностей, не относящихся к этому дискурсу. Идеальный дискурс соотнесен с недискурсивной сферой, которая воспроизводит те же связи и границы, хотя связи в ней менее определены и не подчинены строгой логике, а границы размыты.

Однако в человеческой практике не существует идеальных дискурсов. Взаимодействие с недискурсивной сферой и опосредованно с трансцендентной реальностью разрушает оба названных условия. Именно это разрушение и приводит к появлению трандискурсивности.

Реальный дискурс не может существовать в четких границах. Дискурсивное выражение недискурсивных практик должно быть все же достаточно гибким, чтобы этим практикам соответствовать. Они же, в свою очередь, осуществляя взаимодействие человека с трансцендентным, не могут существовать в определенных границах, поскольку в трансцендентной сфере вообще не проводятся никакие границы. Границы предметностей, которые составляют онтологию дискурса, постоянно ускользают. Дискурс заходит на чужую территорию, поскольку никогда не может точно обозначить свою собственную. Он неизбежно начинает осваивать предметности, принадлежащие другому дискурсу. Происходит встреча дискурсов на спорной территории. Заметим, что ее размеры никогда не известны. Дискурс, разрабатывая собственную предметность, часто не может отличить ее от чужой. Грани-

ца переходит, но момент перехода зафиксировать невозможно. Можно лишь вдруг обнаружить, что попал на чужую территорию. Обнаруживается это лишь благодаря встрече. Таковую встречу я и называю трансдискурсивностью. Ее важные примеры дает, в частности, христианский дискурс.

Предметность этого дискурса обозначается как «отношение Бога и человека». Но это выражение отсылает к трансцендентной области. Предполагается, что именно там всерьез осуществляется это отношение, которое разворачивается в многообразии недискурсивных практик и самом дискурсе. Трансцендентное, т. е. пребывающее за пределами всех практик, отношение Бога и человека не может быть охвачено в полноте этими практиками, а потому сами практики оказываются столь многочисленны. Трансцендентная реальность все время ищет надлежащее выражение, но не находит его. Но этот поиск не может быть строго ограничен. Он постоянно вовлекает в себя нечто иное, что связано с отношением Бога и человека, без чего это отношение кажется нераскрытым. Этим иным является, в частности, отношение человека и человека и отношение человека и мира. Но первое из этих отношений уже относится к моральному дискурсу, а второе – к научному. Так рождается трансдискурсивность.

Следует обратить внимание на рождение трансдискурсивности на границе христианского дискурса, поскольку эти примеры, скорее всего, окажутся парадигмальными. Христианский дискурс на протяжении своей долгой истории многократно выходил за свои границы, а порой даже не замечал их. Он успел произвести чуть ли не все мыслимые формы взаимодействия с другими дискурсами на пограничной территории. Это делает разбор нашего примера весьма поучительным.

Итак, христианский дискурс сталкивается с моральным, поскольку отношения человека и Бога осуществляются в рамках таких практик, которые неизбежно затрагивают отношения человека и человека. Именно эти отношения составляют предметность морального дискурса.

Из истории мы знаем несколько форм взаимодействия христианского дискурса с моральным. Прежде всего можно обнаружить попытку экспансии или колонизации: христианский дискурс объявляет территорию морального дискурса своей собственной.

Выражается это, во-первых, в том, что предметность морального дискурса рассматривается как производная от предметности дискурса христианского. Отношения человека с человеком при таком подходе полностью определяются отношением человека и Бога. Предполагается, например, что без Бога или при неправильном отношении к Богу человек неизменно будет аморален. В дискурсивном плане это означает, что моральные требования в той или иной форме должны выводиться из вероучения. В социальном плане такая колонизация означает, что сообщества, разделяющие эти дискурсы, как правило, совпадают. Весьма характерно убеждение многих христиан, что вне религии подлинная мораль невозможна. Чтобы объяснить существование высокой нравственности у неверующих, они приписывают этим людям некую тайную, незаметную им самим, веру.

Эпоха Просвещения выработала другую форму взаимодействия морального и христианского дискурсов. Точнее всего она представлена у Канта, обосновавшего, как известно, независимость морали от религии. Кантовское соотнесение двух дискурсов тоже можно рассматривать как попытку колонизации, но на этот раз обратной: моральный дискурс пытается здесь подчинить себе дискурс религиозный. Независимая от морали религия рассматривается Кантом как ложная и недостойная разумного существа.

Более поздние прецеденты показывают, что моральный дискурс может оказаться весьма агрессивным. Можно найти, например, попытки не колонизации, а элиминации религиозного дискурса. В таком случае все предметности последнего истолковываются как символы моральных ценностей, или как иллюзорные формы легитимации моральных требований.

Современная эпоха, которую некоторые исследователи, вслед за Хабермасом, характеризуют как постсекулярную, предлагает еще один вид трансдискурсивности. Выясняется, что моральный и христианский (вообще религиозный) дискурсы могут взаимодействовать, не теряя своей автономии и не пытаясь колонизировать или элиминировать друг друга. Такое взаимодействие едва ли осмыслено теоретически. Во всяком случае, мне неизвестны ни философские, ни теологические его описания. Оно, однако, осуществляется практически, например, тогда, когда христиане, именно как христиане, участвуют в различных гуманитарных проектах.

Посмотрим теперь на формы трансдискурсивности, возникающие при взаимодействии христианского дискурса с научным. Заметим прежде всего, что выражение «научный дискурс» здесь надо понимать как условное обозначение для разных дискурсов, осуществляемых в разных научных дисциплинах. Я прибегаю к такой условности, поскольку они во многом сходны и почти одинаково взаимодействуют с христианским дискурсом. Есть, конечно, особенности, но их нужно исследовать в другом месте.

Как и в случае с моральным дискурсом, выход христианства на спорную территорию практически неизбежен. Невозможно говорить об отношениях человека и Бога, не говоря о мире, в котором человек живет и который Богом создан. Здесь прежде всего обнаруживаются два уже известных нам вида трансдискурсивности: колонизация и элиминация. Христианство стремится колонизировать науку, наука стремится элиминировать христианство. Проект христианской колонизации науки более или менее последовательно реализован в университетском естествознании позднего средневековья с опорой на аристотелевскую физику. Научная элиминация христианства – ответный проект эпохи Просвещения. Характер обоих проектов хорошо известен, и я не буду его обсуждать. Впрочем, опыт колонизации довольно интересен и нередко воспроизводится в наше время. Так что о нем еще нужно будет сказать несколько слов. Но, кроме того, существуют и иные способы взаимодействия. Попробуем рассмотреть их подробнее.

## **5. Наука и христианство: возможные формы трансдискурсивности**

В литературе выделяют четыре модели взаимодействия науки и религии: модель конфликта, модель синтеза, модель дополтельности и модель непересекающихся путей<sup>66</sup>. Эти четыре модели, я полагаю, отражают весьма существенные формы трансдискурсивности, которые возможны не только для двух данных дискурсов. Первая из названных моделей предполагает принципи-

<sup>66</sup> См.: *Денис Р.А.* Модели взаимоотношений между наукой и религией. URL: [https://www.faraday.st-edmunds.cam.ac.uk/resources/Faraday%20Papers/Faraday%20Paper%203%20Alexander\\_RUS.pdf](https://www.faraday.st-edmunds.cam.ac.uk/resources/Faraday%20Papers/Faraday%20Paper%203%20Alexander_RUS.pdf) (дата обращения: 22.02.2015)

альную несовместимость научного и христианского дискурсов и лежит в основе упомянутого уже проекта элиминации. Заметим, что эта модель имела и имеет хождение в научном и околонаучном сообществе. В христианском сообществе более популярна стратегия колонизации. Модель синтеза как раз и лежит в основе этой стратегии. Формы колонизации здесь оказываются весьма многообразны. Все выглядит значительно сложнее, чем в случае с моральным дискурсом, и характер колонизации часто оказывается неожиданным.

Исходное допущение состоит в том, что предметность обоих дискурсов в конечном счете одна и та же. Из этого делается вывод, что представления о мире, развиваемые христианским дискурсом, должны находиться в согласии с научными теориями. Характер согласования, однако, может быть совершенно различным. Как я уже упоминал, попытка синтеза двух дискурсов была предпринята в средневековых университетах и этот синтез означал колонизацию научного дискурса христианским. Ниже я попытаюсь показать, что всякий синтез означает колонизацию, хотя субъект ее может быть разным. Важно иметь в виду, что, наряду с общей предметностью, синтез предполагает также и общность методологий. Это обстоятельство реже проговаривается явно. Однако без такой общности согласование недостижимо. Мы лишь тогда сможем увидеть, что два дискурса хорошо согласуются друг с другом и, более того, могут образовать единый синтетический дискурс, если в них осуществляются такие способы конституирования предметностей, которые также хорошо согласуются друг с другом. Что это значит, проще показать на примере.

Синтез христианского и научного дискурсов чаще всего предпринимается теми, кто, занимаясь научной деятельностью (или, по крайней мере, имея опыт этой деятельности), пытается согласовать свои научные знания с христианской верой. Наиболее известной попыткой такого согласования в XX в. является эволюционизм Тейяра де Шардена. Основой его теории является, как известно, представление о глобальной эволюции всего сущего. Этот глобальный эволюционный процесс, с одной стороны, описывает природу и человека в согласии с существующими научными теориями. С другой стороны, в нем находится место основным событиям священной истории: сотворению мира и человека, грехопа-

дению, искуплению, последнему Суду. Обратим внимание, что в развернутом дискурсе ни наука, ни христианство не занимают доминирующего положения. Оба эти дискурса оказываются вписаны во всеобъемлющую метафизическую конструкцию. Если использовать введенные термины, то научный и христианский дискурсы оказались колонизированы дискурсом метафизическим. Именно благодаря ему удалось свести воедино два других дискурса. Здесь играет роль особая позиция метафизики. Она отчасти воспроизводит научный дискурс, поскольку занята идеальным конструированием. Иными словами, ее роднит с наукой использование генетически-конструктивного метода. С другой стороны, метафизика имеет дело со сверхчувственной реальностью, что создает близость с христианским дискурсом. Благодаря этому она обретает счастливую возможность конституировать особую предметность, которую можно выдавать как за научную, так и за религиозную, хотя в действительности она не является ни той, ни другой.

Синтез, произведенный Тейяром де Шарденом, состоит в том, что как научная, так и христианская предметности превращены в предметность его эволюционной метафизики. Это, в действительности, особая предметность, конституированная метафизическими дискурсивными практиками с их рациональной методологией. Впрочем, эту методологию лучше было бы назвать квазирациональной, поскольку невозможно ограничить рациональность одним лишь идеальным конструированием.

Я полагаю, что такова судьба любого научно-религиозного синтеза. Согласование науки и христианства должно происходить в рациональной форме и иметь дело со сверхчувственной предметностью. Это и означает метафизический характер всего предприятия. Иными словами, колонизация метафизическим дискурсом здесь неизбежна. Метафизика Тейяра – лишь один из примеров. Во второй половине XX в. возникло довольно много проектов синтеза науки и христианства, связанных с попытками интерпретировать вероучение в терминах современных научных теорий. Я полагаю, что от таких попыток едва ли что-то выиграют оба сообщества.

Следует заметить, что колонизация представляет собой довольно хорошо разработанный проект, поскольку в прошлом отношения дискурсов чаще всего представлялись именно так. Иные виды трансдискурсивности осмыслить труднее, поскольку преце-

дентов довольно мало. Видимо, намерение колонизировать (или даже элиминировать) чуждый дискурс возникает у разных сообществ раньше других. Тем не менее две другие названные выше модели взаимодействия науки и религии следует, по-видимому, считать более предпочтительными, поскольку они предполагают автономию обоих дискурсов.

Впрочем, модель расходящихся путей едва ли интересна при изучении трансдискурсивности. Она исходит из положения, что научный и религиозный дискурсы вообще никак не соотносятся друг с другом. Их онтологии и их методологии не имеют ничего общего. Таким образом, полностью исключается как конфликт, чреватый элиминацией одного из дискурсов, так и колонизация. Но исключается и всякое взаимодействие. Такое отношение двух дискурсов было разработано еще Уильямом Оккамом. Он сумел строго развести их, указав, во-первых, на принципиальное несовпадение предметностей, а во-вторых, на радикальное различие методологий. Здесь не место подробно рассматривать оккамовскую концепцию. Вспомним лишь, что отношения человека и Бога, с одной стороны, и отношения человека и мира, с другой, согласно Оккаму, никак друг с другом не связаны. «Методология» христианского дискурса, имеющего дело только с первым, полностью основана на вере, тогда как методология научного (точнее, познавательного) дискурса основана на разуме и опыте. От Оккама идет устойчивая традиция размежевания научного и христианского дискурсов, прочно усвоенная в наше время как научным, так и христианским сообществом. В практике секулярной эпохи эта форма отношений, по-видимому, наиболее распространенная. Два сообщества словно не замечают друг друга. Такое положение дел, безусловно, предпочтительней, чем попытки колонизации или элиминации. Но здесь едва ли приходится говорить о трансдискурсивности.

Модель дополнительности в этом смысле гораздо интереснее. Ее появление следует, наверное, связывать с упомянутой уже постсекулярной эпохой. Суть дополнительности можно коротко охарактеризовать как попытку описать отношения человека и мира двумя способами: научным и религиозным. Эти два способа не согласуются друг с другом, но и не находятся в непримиримом конфликте. Они вместе дают более полный взгляд на рассматриваемый предмет. Каждый дискурс по отдельности оказывается недостаточным.

Ни колонизация, ни элиминация при таком подходе невозможны. Я думаю, что идея дополнительности конституирует трансдискурсивность в собственном смысле слова. Конечно, и элиминация, и колонизация также суть примеры трансдискурсивности своего рода. Однако их следует рассматривать как вырожденные формы. Для сообществ, придерживающихся таких стратегий, само существование нескольких дискурсов кажется нежелательным. Поэтому они находят такие формы трансдискурсивности, при которых она ликвидировала бы себя самое, в конечном счете превратив несколько дискурсов в один. Стратегию расходящихся путей, как мы видели, также нельзя считать трансдискурсивной, поскольку она исключает взаимодействие. Из названных четырех возможностей остается только дополнительность, которая предполагает сохранение, даже автономии, обоих дискурсов, не исключая при этом возможность взаимодействия.

В том, что касается науки и христианства, дополнительность, по-видимому, не продумана еще как важная для постсекулярной эпохи возможность взаимодействия. Хотя к мысли о дополнительности обращались многие авторы, ее рассматривали преимущественно в теоретическом или мировоззренческом аспекте. Иными словами, внимание сосредоточивалось главным образом на онтологии. Реже предметом рассмотрения становилась методология, т. е. способы разворачивания дискурсов и конституирования соответствующих предметностей. Однако трансдискурсивность означает еще и взаимодействие сообществ. Поэтому всерьез о дополнительности можно говорить тогда, когда существует реальное общение христианского и научного сообщества, при котором никак не нарушается их автономия и не разрушается их идентичность. Я боюсь, что такое общение едва ли существует. Поэтому говорить о трансдискурсивности в собственном смысле применительно к науке и христианству можно только предположительно<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Одну из немногих попыток такого рода я нашел в работе: *Воскресенский Б.А. Врач как раненый Эскулап // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретов. Православно-Христиан. ин-та. 2014. Вып. 10. С. 63–76.* В ней автор демонстрирует дополнительную христианского, морального и психиатрического дискурсов.

## 6. Дополнительность как трансдискурсивность

### 6.1. Уточнение идеи дополнительности.

#### Квантовая механика

Разбирая пример христианского дискурса, мы выявили четыре основных вида трансдискурсивности. При этом только один из четырех видов, как выяснилось, можно назвать трансдискурсивностью в собственном смысле. Для дальнейшего исследования это будет основным допущением. Я не намерен его абсолютизировать. Вполне возможно, что могут обнаружиться иные способы взаимодействия дискурсов. Пока, однако, они не выявлены, и я буду иметь в виду лишь эти четыре. Однако они будут рассмотрены лишь как модели, не исчерпывающие всего многообразия взаимодействия дискурсов.

Коль скоро именно дополнительность признана пока основной формой трансдискурсивности, нам следует рассмотреть ее более подробно.

Вспомним прежде всего, что концепция дополнительности возникла впервые в квантовой механике и была сформулирована Н. Бором. Хотя на эту тему написаны уже горы литературы, нам нужно воспроизвести основную идею и попытаться проинтерпретировать ее в тех терминах, которые были здесь введены. Здесь, на мой взгляд, нужно выделить два обстоятельства. (1) Объекту микромира, в отличие от объектов обычных размеров, невозможно дать исчерпывающее описание с помощью совокупности логически связанных, не противоречащих друг другу свойств. Для его описания необходимо использовать две группы свойств, несовместимых друг с другом. Эти группы взаимно дополняют друг друга. Ни одна из них по отдельности не дает удовлетворительного объяснения всех существующих наблюдений. Лишь вместе они представляют полное описание объекта. (2) Такое описание не раскрывает сущности объекта. Согласно Бору, это лишь два разных способа интерпретации наблюдений. Рассматриваются лишь свойства объекта, а не он сам, как он существует в действительности.

Попробуем рассмотреть эту ситуацию с помощью введенных ранее понятий. Корпускулярное и волновое представления, дополняющие друг друга, суть разные типы идеальных предметностей.

Следовательно, мы имеем дело с двумя разными онтологиями. Микрообъект не удается «вместить» в единую онтологию. Он сам остается «вещью в себе», трансцендентной для научного познания и являющей себя через два различных вида предметностей. Здесь можно провести аналогию с дополнительностью научного и религиозного дискурсов: там также предполагается трансцендентная реальность (отношения человека и мира), описанная двумя несовместимыми способами.

Однако в случае квантовой механики мы не имеем дела с двумя различными дискурсами. Она представляет собой единый дискурс. Во-первых, различие онтологий здесь не столь разительно, как в случае христианского и научного дискурсов. В квантовой механике нет вырастающей из единой идеи системы предметностей, как это описывает Гуссерль в «Начале геометрии». Чтобы конституировать понятие микрообъекта, требуется не один, а два различных акта сознания. Тем не менее вполне очерчивается единое поле предметностей, на котором существуют обе рассматриваемые онтологии. Во-вторых, в его рамках развивается единая методология. Исходно волновая и корпускулярная теории материи различимы не только по типу предметностей, но и методологически, т. е. по способу их конструирования. Но квантовая механика выработала свой собственный способ конституирования, в основе которого и лежит принцип дополнительности. В-третьих, существует единое сообщество, поддерживающее соответствующие дискурсивные практики.

Исходя из этого, рискну сказать, что в квантовой механике нет полной дополнительности. Я предлагаю называть это частичной дополнительностью, осуществляемой лишь для онтологий. Полностью дополнительными нужно, по-видимому, считать христианский и научный дискурсы.

Необходимо, однако, признать, что дискурс квантовой механики весьма странен. Выше, определяя дискурс, мы отмечали, что он включает единую онтологию. Здесь же мы имеем дело с двумя онтологиями. Единство дискурса, более того, единство научной дисциплины, поддерживается в данном случае методологией и сообществом. С одной стороны, следует признать, что квантовая механика в этом отношении уникальна. Едва ли существует другая научная дисциплина, обладающая столь странной особенностью. С другой

стороны, то определение дискурса, которое было дано в начале, все же частично подходит к квантовой механике. Это значит, что оно был лишь приблизительным, необходимым лишь как точка отталкивания. В частности, она была нужна нам для того, чтобы ввести понятие трансдискурсивности. Наше исследование, таким образом, включает постепенное уточнение понятия дискурса.

Тем не менее идея дополнительности позволяет описывать отношения различных дискурсов, т. е. определенную форму трансдискурсивности. Мы уже видели это на примере науки и христианства. Обсуждение идеи дополнительности в квантовой механике позволило нам прояснить отношение онтологий. Однако этот пример не показывает еще, как связаны методологии и как взаимодействуют сообщества. Попробуем рассмотреть это на двух других примерах. Разбирая их, мы будем приближаться к идее дополнительности с разных сторон.

## **6.2. Прикладная математика как пример дополнительности дискурсов**

Взаимодействие математического дискурса с дискурсами иного рода возникает при всякой попытке математического описания реальности. Иными словами, речь идет о математических моделях, используемых, как известно, весьма широко. Эта практика известна со времен пифагорейцев. Интересно, что уже в античности, по-видимому, существовали те виды взаимоотношений дискурсов, которые мы обсудили. Во всяком случае, Аристотель, как кажется, придерживается здесь позиции расходящихся путей. Ни в одной из своих естественно-научных работ он не пытается обращаться к математике. Здесь важно его убеждение, что для каждого рода сущего должна быть отдельная наука. Что касается пифагорейской школы, то для нее вполне уместна метафора колонизации. Тезис «все есть число» предполагает, что исследование любого рода сущего должно быть именно математическим. Эту же стратегию можно видеть и в позднейших научных программах, прежде всего в космологии. Например, в системе Птолемея космос рассматривается, по существу, как математический объект. Нечто подобное можно увидеть и в проекте математического естествознания, начавшемся в XVII в., хотя здесь все не так однозначно. Не исключено, что

в великих теориях, созданных в рамках этого проекта (например, в ньютоновской механике или максвелловской электродинамике), присутствует некая дополнительность. Но чтобы разглядеть это обстоятельство, нужно разобрать более чистый пример.

Таковым, на мой взгляд, является использование математики в тех областях, которые традиционно не входили в сферу математического естествознания, таких, как экономика или биология. Создание математических моделей в них началось сравнительно недавно и при этом не приводит к возникновению универсальных теорий, подобных ньютоновской или максвелловской. Речь должна идти, скорее, о решении конкретных задач, претендующих на весьма ограниченную общность. Пусть, например, требуется построить математическую модель клеточной мембраны, которая описывала бы ее проницаемость. Здесь мы можем явно различить два дискурса: с одной стороны, математический, а с другой, биологический (или даже цитологический). Они существуют отдельно друг от друга. Биологический дискурс способен собственными средствами описать свой предмет – в данном случае мембрану клетки. Однако в известный момент обнаруживается, что такое описание в чем-то неудовлетворительно. Возможно, оно не позволяет точно объяснить имеющиеся наблюдения или делать достаточно достоверные прогнозы. Поэтому возникает нужда в математике. При математическом моделировании два дискурса работают совместно. Результатом этой работы оказывается гибридный продукт, который и называется математической моделью явления. Он принадлежит одновременно обоим дискурсам. Это означает, что математическая модель клеточной мембраны представляет собой пересечение двух онтологий: биологической и математической. Биологическое описание клетки в целом не поддается математизации. Чтобы построить математическую модель, нужно было вычленил некий фрагмент этого описания, который можно представить в терминах математического дискурса. Со стороны математики происходит нечто аналогичное. Математика создает различные конструкции, не имеющие отношения к биологии. Среди этих конструкций находятся такие, которые интерпретируются в терминах цитологии.

Дополнительность обнаруживается прежде всего на уровне обществ и методологий. Создание и использование математической модели есть результат сотрудничества математиков и биологов. И те,

и другие действуют в рамках собственных методологий. Математик работает со своим аппаратом. Например, он описывает свойства исследуемого объекта, доказывая их наличие так же, как он доказывал бы любое математическое утверждение. Биолог же будет проверять существование этих модельных свойств с помощью эксперимента.

Этот пример вполне сопоставим с дополнительностью в квантовой механике. Там в рамках единой методологии и одного сообщества конституируются разные онтологии. В математическом моделировании, напротив, два сообщества, пользуясь разными методологиями, конституируют общую онтологию. Я полагаю, что здесь мы тоже вправе говорить о частичной дополнительности, только дополнительными будут именно методологии и сообщества.

Такого рода дополнительность существует при любом применении математики. Она тем менее заметна, чем больше применяется математика. В классической физике, например, математизация заходит так далеко, что, как я уже упоминал, возникает нечто типа колонизации. В биологии, как мы видели, существуют лишь отдельные пересечения онтологий. В этой науке нет универсальных теорий, построенных с помощью математики. Иное дело физические теории. Их предметность целиком конституируется средствами математики. Но хотя онтология «поглощена» математикой, существует физическая методология, которая оказывается здесь дополнительной к математической. Поэтому мы также вправе говорить о частичной дополнительности. Трудно сказать, можно ли назвать это трансдискурсивностью. В данном случае нет взаимодействия с сообществом математиков, поскольку физики владеют средствами математики настолько хорошо, что не нуждаются в его помощи. С другой стороны, есть взаимодействие теоретиков и экспериментаторов, которые могут рассматриваться как разные сообщества. Заметим, что именно экспериментаторы и действуют в рамках собственно физической методологии.

### **6.3. Полная дополнительность дискурсов. Психофизическая проблема**

Рассмотрим теперь второй пример, который, как я полагаю, демонстрирует ситуацию полной дополнительности. Речь идет о так называемой психофизической проблеме. Состоит она, напо-

мню, в том, что при наличии безусловной связи между психической жизнью человека и физическими процессами в его теле нет возможности описать существо этой связи. Сознание и тело живут общей жизнью, воздействуя друг на друга. Однако механизмы этих воздействий неуловимы.

Эта проблема легко описывается в терминах трансдискурсивности. Мы явно имеем дело с двумя дискурсами. Один из них можно назвать физическим, подразумевая под этим описание физической природы человека<sup>68</sup>. Его предметность – это все процессы, происходящие в человеческом теле, но прежде всего те, которые связаны с деятельностью мозга и нервной системы. Другой дискурс уместно назвать психологическим, имея в виду исследование всей совокупности психической деятельности, начиная от интеллектуальной и кончая переживаемыми ощущениями. Здесь мы вполне можем констатировать различие всех трех аспектов. Различны и онтологии, и методологии, и сообщества.

Историю отношений этих двух дискурсов можно вести с декартовского различения мыслящей и протяженной субстанций. Можно, конечно, начать и раньше: дискуссия об отношениях души и тела шла еще между Платоном и Аристотелем. Но все же именно после Декарта стал обсуждаться вопрос о механизме взаимодействия. Я не буду вникать в разные повороты этой истории. Замечу лишь, что начиная с XVII в. и до наших дней были попытки реализовать те же стратегии, которые мы здесь обсуждали. Я лишь приведу некоторые примеры, не разбирая их подробно<sup>69</sup>. Примером колонизации являются, по-видимому, различные материалистические теории, которые либо пытаются найти причинную зависимость психической деятельности от физических процессов, либо представить психику как эпифеномен телесности. Попытку элиминации можно найти у Беркли, который, как известно, полагал, что материи (точнее, материальной

<sup>68</sup> Название не очень удачное в контексте этой работы. Несколькими строками выше я называл физическим совершенно другой дискурс, а именно дискурс физики. К сожалению, разбирая этот пример, я не могу подобрать лучшего термина, который был бы достаточно общим. Тем более он соответствует традиционному названию проблемы («психофизическая»).

<sup>69</sup> Разбор возможных способов решения психофизической проблемы см. в книге: *Прист С.* Теории сознания. М., 2000.

субстанции) не существует вовсе. Другую попытку элиминации предприняли бихевиористы. Они, в свою очередь, решились элиминировать психологический дискурс, сведя человеческую жизнь к наблюдаемым физическим событиям.

Едва ли, впрочем, здесь возможна стратегия расходящихся путей. Было бы нелепым признать, что физическая и психическая реальности вообще не имеют отношения друг к другу, а потому соответствующие дискурсы могут никак друг друга не учитывать.

Среди многочисленных попыток решить психофизическую проблему можно, однако, найти и такие, которые в той или иной форме осуществляют идею дополнительности. Заметим, что эту мысль высказывал и Бор, который вообще полагал дополнительность весьма общим методологическим принципом. Но исток этого подхода в применении к вопросу о сознании и теле следует искать намного раньше. Например, у Спинозы. Здесь, кажется, существует почти полная аналогия с квантовой механикой. Там единый объект имеет два несовместимых друг с другом описания. У Спинозы же единая субстанция имеет два различных атрибута. Вокруг каждого атрибута разворачивается свой собственный дискурс, раскрывающий целую систему взаимосвязанных модусов. Каждая система модусов образует определенную онтологию. Правда, оба намеченных Спинозой дискурса методологически однотипны. В основе конституирования предметностей в обоих случаях лежит идея причинной связи. Но здесь важно иное обстоятельство. Оба атрибута с соответствующей системой модусов каждый есть лишь два дополнительных способа описания субстанции. Вместе они создают более полное представление о субстанции, однако это представление нельзя считать исчерпывающим. Спиноза специально подчеркивает это, утверждая, что субстанция имеет бесконечно много атрибутов, из которых нам известны лишь два. Иными словами, в модусах мышления и протяженности нам является трансцендентная реальность.

В XX в. идея дополнительности просвечивает во многих концепциях, хотя редко высказывается явно. Я думаю, например, что она присутствует в функционализме Х. Патнэма<sup>70</sup> и аномальном монизме Д. Дэвидсона<sup>71</sup>. В обеих концепциях предполагаются два

<sup>70</sup> Патнэм Х. Философия сознания. М., 1999.

<sup>71</sup> Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxf., 2002.

несводимых друг к другу описания единого объекта. Для XX в. принципиально, что эти два описания принадлежат к двум разным дискурсам (более того, научным дисциплинам), развиваемым разными сообществами.

Случай отношения сознание-тело, по-видимому, случай полной дополнительности. Психическая и физическая жизнь составляют предметности двух различных дискурсов. И здесь вновь мы должны признать, что оба этих дискурса схватывают лишь свойства, сама же реальность остается за пределами описаний, не сводится к предметности того или иного дискурса. Ни порознь, ни вместе эти дискурсы не дают полного знания о едином предмете описания, т. е. о человеке.

Заметим, что человек есть предмет не только этих двух, но и многих других дискурсов. Он живет в обществе и в истории, пользуется языком. Иными словами, он может быть описан в рамках социологического, исторического, лингвистического и других дискурсов. Здесь, скорее всего, вновь возникнет ситуация частичной дополнительности, подобная той, которую мы видели, рассматривая применение математики. Предметности этих дискурсов явно пересекаются, а потому здесь будут возникать гибридные концептуальные конструкции.

Немаловажно, что большинство разобранных примеров относится к науке. Поэтому трансдискурсивность здесь является также и трансдисциплинарностью.

## **7. Дискурсивное выражение трансцендентного**

Во всех разобранных случаях полной или частичной дополнительности обнаруживалось одно важное обстоятельство. Несовместимые или частично совместимые описания относились к объекту, который в целом оставался за пределами всех описаний. Идея дополнительности базируется на допущении о единстве этого объекта. Однако к нему всякий раз применялось определение «трансцендентный». Допущение о трансцендентной реальности присутствует во многих дискурсах. Но трансдискурсивность, основанная на дополнительности, предполагает довольно странное к ней отношение. С одной стороны, объект трансцендентен, т. е.

находится за пределами всех дискурсов. Он не принадлежит ни к одной из конституируемых в дискурсах онтологий. Но, с другой стороны, он должен быть как-то назван и даже идентифицирован. Ведь в противном случае невозможно было бы говорить о его единстве. Оба дискурса относятся к чему-то одному. Трансцендентное же это – непонятно что, к чему неприменимы понятия единства, целостности, единичности и пр. Что позволяет нам не только пользоваться ими, но и адресоваться к трансцендентной реальности как к чему-то отчасти понятному. Например, мы заранее знаем, какого рода предметность следует конституировать и какие методы применять. Это знание исходно может быть приблизительным, но всякий дискурс в состоянии развиваться и делать его более точным.

Впрочем, тот факт, что трансцендентные вещи могут различаться и именоваться, давно известен в философии. Здесь опять уместно вспомнить Канта, который ввел для этой цели регулятивные понятия или идеи. Напомним, что они суть такие понятия, которые не имеют адекватного предмета в опыте. Нельзя, однако, сказать, что они совершенно беспредметны. Не выражая никакого знания и не подпадая ни под какие априорные категории, они тем не менее обладают некоторым содержанием. Ведь их можно различить. Напомню, что Кант рассматривает три таких понятия: Бог, душа, мир. Чтобы выяснить, как возникает их специфическое содержание, вспомним, как Кант описывает деятельность разума, обнаруживающую такие понятия. Ниже я постараюсь показать, что подобная деятельность создает возможность трансдискурсивности.

Нам будет достаточно рассмотреть лишь одну из названных регулятивных идей, чтобы понять логику их возникновения. Проще всего рассмотреть понятие мира. Оно возникает при попытке разума найти всю полноту условий для данного обусловленного. Всякое явление обусловлено чем-то другим, какой-то совокупностью явлений. Поскольку всякое явление из этой совокупности также чем-то обусловлено, то ряд условий оказывается неопределенно большим. Явление, строго говоря, не познано без всей совокупности его условий. Эта совокупность с необходимостью существует вся, коль скоро существует обусловленное ей явление. Однако она ускользает от познавательных способностей человека. Ее невозможно конституировать как данный чувствам и подчиненный априорным условиям объект. Иными словами, она не вписывается

в ту онтологию, которая, согласно Канту, определяется рассудком и воображением. Если деятельность рассудка признать дискурсивной, то эта целостность условий оказывается за пределами всякого возможного дискурса. Мы имеем о ней «лишь идею», но не ясное, т. е. сконструированное рассудком, понятие.

Таким образом, мы обретаем понимание того, что не принадлежит ни к какой онтологии. Характер этого понимания состоит в том, что мы улавливаем некую тенденцию, направленность дискурсивного расширения. Не будучи в состоянии судить о целом, мы допускаем его существование, конституируя его части. Но понимание возникает даже не из того, какими оказались эти части, а из того, как мы их конституируем, из способа перехода от одной части к другой. Для такого движения мысли вполне уместна метафора горизонта. Находя все новые условия для данного обусловленного, мы словно движемся в направлении к некой отдаленной линии, охватывающей все, что нам уже удалось узнать. Однако сама эта линия к нам не приближается.

Кант, таким образом, открывает нам общий ход мысли, направленной на трансцендентное. Способ построения дискурса таков, что любая возможная предметность будет встроена в нечто предзаданное, называемое миром. Мир мыслится всегда уже присутствующим, хотя никак конкретно не определяется. Как бы ни разворачивался дискурс, сколь подробно и точно ни определялась бы его предметность, это априорно предзаданное всегда будет присутствовать как некий неонтологизированный остаток. Способ познания любого явления таков, что оно мыслится как обусловленное. Невозможно представить что бы то ни было без мысли о совокупности условий его существования. А это значит, что мысль о любом явлении обязательно сопровождается мыслью о мире, в котором оно существует. Мир всегда уже есть.

Тот ход мысли, который мы рассмотрели в связи с кантовской идеей мира, можно воспроизвести и для других понятий. Статус регулятива имеет то, что мыслится как необходимое условие (или совокупность условий) для данной предметности, как то, во что эта предметность априори встроена.

Весьма подходящей для представления такой совокупности условий является метафора горизонта, к которой я обращался, говоря о мире. Вспомним, что сходным образом она была использо-

вана Гуссерлем. Он показывает, что актуальное переживание всякой вещи окружено веером так называемых пустых интенций, т. е. неких ожидаемых или потенциальных переживаний. По мере актуализации этих переживаний (исполнения пустых интенций) этот веер не исчезает. Мы можем бесконечно уточнять свое представление об объекте. Это уточнение состоит в актуализации некоторых из наших ожиданий. Они могут исполняться или не исполняться. Наше исходное представление, возможно, будет корректироваться. Но всякий раз будут возникать новые ожидания. Пустые интенции поэтому подобны горизонту, постоянно уходящему по мере продвижения к нему<sup>72</sup>.

Я думаю, что условия для данного обусловленного, о которых пишет Кант, представляют собой частный случай пустых интенций. Во всяком случае, здесь мы имеем дело со сходной структурой мысли. Речь идет о регрессе к предсуществующему окружению данной предметности. Нечто воспринимаемое, переживаемое или мыслимое актуально, иными словами, всякая здесь и сейчас конституированная предметность мыслится встроенной в некое объемлющее целое, которое, однако, не дано, а только задано.

Совершенно не обязательно обозначать это целое как мир. Движение к горизонту возникает и при дискурсивном представлении весьма локальных предметностей. Гуссерль, например, демонстрирует этот ход мысли на примере спичечного коробка. В любом случае представление о заданном целом имеет характеристики кантовского регулятивного понятия. Оно не имеет адекватного предмета в рамках той онтологии, которая конституируется в дискурсе, а отсылает к трансцендентному. Эта отсылка и состоит в потенциально бесконечном регрессе, никогда не завершающемся исполнении пустых интенций. Целое всегда уже есть, и одновременно оно всегда за пределами сформированной предметности. Однако оно доступно некоторому пониманию, поскольку его можно идентифицировать и отличить от других целостностей, заданных в других горизонтах.

Таким образом, во всяком дискурсе есть средства не только конституирования предметностей, но и соотнесения их с трансцендентным. Об этом я уже упоминал в самом начале, когда пы-

---

<sup>72</sup> См.: Гуссерль Э. Картезианские размышления, § 19. СПб., 2006.

тался представить онтологический аспект научной дисциплины. Но соотносённость с трансцендентным свойственна не только дисциплине, но и любому дискурсу. Ведь никакая предметность никогда не предстает как нечто завершенное. Именно такая соотносённость и является важным условием дополнительности. Последняя, как мы видели, состоит в том, что два различных дискурса (или как минимум две различные онтологии) имеют дело с одной и той же трансцендентной реальностью. Мы только что видели, что трансцендентная реальность может быть идентифицирована как одна и та же в разных дискурсивных действиях. Разные предметности, конституированные разными методами, могут, следовательно, быть отнесены к одному и тому же заданному (но не данному) целому. Дополнительность дискурсов состоит, иными словами, в том, что они разворачивают свои онтологии в пределах общего горизонта.

Этот горизонт должен быть предварительно обозначен. Нужно сформировать регулятив, указывающий на заданное целое, прежде, чем будут развернуты два дополнительных друг к другу дискурса. Это означает, по-видимому, что существует некий исходный дискурс, в котором формируется названная заданность. Появление дополнительности можно рассматривать как своего рода раздвоение исходного дискурса. Он конституирует некоторые свои предметности так, что в известный момент возникают различные, несовместимые друг с другом способы их дальнейшего конституирования. Такой исходной предметностью в квантовой механике является представление об элементарной частице. Когда оно было введено, предполагалось, что дальнейшее ее (частицы) изучение будет оставаться в рамках единственной онтологии. Однако дальнейшее продвижение в исследовании привело к тому, что один объект был представлен посредством двух форм идеальных предметностей.

Нечто подобное (хотя и не тождественное) можно обнаружить и в других примерах. Так, прежде математического моделирования клетки этот предмет конституировался в рамках единого дискурса. При этом понятие клетки формировалось в пределах горизонта, охватывающего все возможные, но еще не открытые свойства этого объекта. Соотносённость с горизонтом позволяет полагать соотносённость понятия с трансцендентной реальностью, поскольку

целостный охват и точное понимание требует бесконечного продвижения за пределы сформированного понятия (это же нужно было сказать и о понятии элементарной частицы). Однако, в отличие от квантово-механической дополнительной, здесь происходит не расхождение, а схождение двух онтологий в пределах горизонта. Фрагмент заданной целостности оказывается таким, что он входит одновременно в два вида предметностей, конституируемых как биологическим, так и математическим дискурсами. Благодаря этому может произойти усложнение горизонтной структуры. Математическая модель клетки пребывает сразу в двух горизонтах и, следовательно, отсылает сразу к двум трансцендентным реальностям. С одной стороны, она находится в горизонте биологической предметности. Благодаря математическому моделированию появляются новые возможности для понимания жизни клетки, конституируется больший фрагмент целостности, заданной в биологическом дискурсе. С другой стороны, она находится и в горизонте математического дискурса и открывает новые возможности для формирования математических понятий. В истории математики вообще весьма часто случалось, что, благодаря приложениям, раскрывались новые, чисто математические предметности, совершенствовался математический аппарат.

Пример с изучением сознания сходен с первыми двумя, по крайней мере, в том, что и здесь в рамках некоего исходного дискурса была конституирована начальная предметность, помещенная в заданном горизонте. Дополнительность возникает благодаря тому, что заданная целостность раскрывается одновременно в двух дискурсах. Таково, по-видимому, общее свойство трансдискурсивности, основанной на дополнительной. Взаимодействие двух (или, возможно, большего числа) дискурсов возникает на основе одного дискурса, конституирующего исходную предметность и задающего соответствующий горизонт.

Найденную структуру трансдискурсивности следует теперь соотносить с ранее рассмотренными характеристиками дискурса: с его способностью выходить за собственные границы и сталкиваться с иными дискурсами. Именно это, как мы видели, и породило трансдискурсивность. Напомню, что такое нарушение границ было связано с нечеткостью самой границы. Онтология дискурса оказывается размытой, поскольку связана с недискур-

сивными практиками, которые, в свою очередь, соприкасаются с трансцендентной реальностью. Сейчас мы увидели, как именно выражается эта размытость при разворачивании дискурса. Всякая предметность оказывается задана нечетко, отсылая к горизонту, в котором она существует. Попытка уточнить свою предметность, сделать ее более определенной побуждает дискурс к расширению и приводит его к столкновению с другими дискурсами, претендующими на ту же предметность. Попробуем разобраться в генезисе этих столкновений.

## **8. Дополнительность как расхождение и схождение дискурсов**

Мы только что видели, что столкновение дискурсов и их дальнейшее взаимодействие в качестве дополнительных предполагает существование некоего исходного дискурса, задающего ту предметность, на которую они претендуют. Получается, что дискурс сталкивается с чем-то иным, имеющим, однако, общее с ним происхождение. Это положение вполне объяснимо. Рассмотренное нами расширение дискурса предполагает одновременную спецификацию. Пытаясь добиться более точного описания своей размытой предметности, дискурс разрабатывает более тонкие и специфичные способы ее представления. Следствием такой спецификации может стать расхождение. Исходно единая предметность конституируется различными методами и в рамках различных обществ. С этим связано появление границ дискурсов.

Однако «мирное» расхождение почему-то оказывается невозможным. Дискурсы, имеющие общее происхождение, существуют независимо друг от друга лишь локально. Рано или поздно они приходят в соприкосновение. Едва ли можно найти примеры таких расхождений, при которых была бы исключена любая встреча. Например, дискурс орнитологии и дискурс цитологии, несмотря на общее происхождение (обе науки изучают живые организмы), весьма далеки друг от друга. Значительную часть своих задач они решают независимо. Тем не менее орнитолог должен разбираться в физиологии птиц, что едва ли возможно без знания о клетках, из которых состоит их организм.

Я полагаю, что существует два вида встреч расходящихся дискурсов. Попробую пояснить их с помощью уже разобранных примеров.

Первый вид такого столкновения можно увидеть на примере научного и христианского дискурсов. Заметим, во-первых, что существует общий дискурс, в свое время определивший единую для них предметность. Не будем говорить какой именно. Может быть, это некий мифологический дискурс, в котором впервые были конституированы такие предметности, как космос, природные стихии, божественные силы и пр. Возможно, впрочем, есть более близкие исторически дискурсы, например сам христианский дискурс, представивший мир как разумно устроенное Божие творение. Во-вторых, как мы уже видели, секулярная эпоха обусловила расхождение этих дискурсов. Наука говорит о мире иначе, чем христианство. Каждый из этих дискурсов способен решать значительную часть своих задач, не соприкасаясь с другим. Когда христианский проповедник говорит о красоте моря, гор или степи как свидетельстве мудрости их Творца, он никак не входит в соприкосновение с ученым. Когда ученый исследует связь морских приливов с фазами Луны, он не входит в соприкосновение с богословом. Есть множество научных проблем, решение которых никак не затрагивает христианскую веру. Однако расхождение двух дискурсов имеет локальный характер. Оно происходит лишь до поры до времени, при рассмотрении ограниченных предметных областей.

Почти на протяжении всей своей истории наука постоянно входит в соприкосновение с христианством несмотря на то, что ее предметность в принципе иная. Почему это случается? Обратимся вновь к примерам. Одной из точек соприкосновения оказалась теория эволюции, которая, как известно, является предметом нападок многих религиозных фундаменталистов. С другой стороны, она часто оказывается решающим аргументом для фундаменталистов атеистических. Никаких таких коллизий не вызывали, например, теория горения Лавуазье или уравнение идеального газа. Однако нечто похожее получилось с коперниковской космологией. Неравнодушны богословы и ко второму закону термодинамики или теории большого взрыва. В чем тут дело? Вернемся к теории эволюции. В ней биология сталкивается с рядом предельных проблем: с вопросом о сущности жизни, об основополагающих способах существования живого, а также о

природе человека и его связи со всем органическим миром. Эта теория обращает научный дискурс к его основанию, к тем исходным предметностям, которые были заданы первоначально, прежде чем произошло расхождение. В этой ситуации и наука, и христианство обязаны вернуться к своим истокам. Они словно напоминают друг другу о том, что не являются самодостаточными, что не могут понять собственных оснований, оставаясь в том виде, в каком они существуют сейчас. Упомянутый выше фундаментализм как раз и состоит в желании оставить все, как было. Для того же, чтобы оставить все, как было, требуется одна из жестких стратегий: колонизация или элиминация другого дискурса.

Упомянутые только что научные концепции имеют такую же особенность. Они вводят в дискурс предельные проблемы, обращающие к основанию, к исходным определениям его (дискурса) онтологии. При таком обращении и происходит встреча с другим, о котором прежде можно было не вспоминать.

Второй вид соприкосновения дискурсов связан с менее драматичными встречами. Его мы рассматривали при описании математического моделирования. В данном случае речь шла о пересечении онтологий, т. е. о схождении в определенных предметностях двух различных дискурсов. Общая предметность обнаруживается при автономном расширении каждого из них. Здесь правомерен вопрос: применима ли к такому виду трансдискурсивности предложенная здесь схема? Существовало ли какое-либо расхождение из некоторого единого дискурса? Если да, то что это за дискурс? Это едва ли можно установить точно. Однако я предлагаю сделать допущение (в качестве объяснительной гипотезы), что такой дискурс существует. Попробуем восстановить некоторые его черты.

Если говорить о нашем примере, то этот дискурс должен конституировать такие предметности, которые могли бы стать как математическими, так и биологическими. Речь, следовательно, идет о том сегменте онтологии, который допускает математизацию. Можно сказать, что такой сегмент присутствует в биологии. В ней есть такие предметности, которые потенциально подлежат математизации. Они составляют особую часть биологической онтологии. Я полагаю, что можно довольно точно описать их структуру, однако сейчас мы этим заниматься не будем. Упомяну лишь о том, что, по-видимому, возможность математического описания реальности

существует тогда, когда эта реальность представима с помощью понятийных структур особого рода: таких, которые, в известном смысле, изоморфны математическим структурам<sup>73</sup>. Или, иными словами, онтология некоторого региона изоморфна математической онтологии. В биологии такой изоморфизм существует лишь для некоторых фрагментов ее онтологии. В механике, например, любая предметность изоморфна математической.

Допущение, которое я предлагаю сделать, состоит в том, что существует некий изначальный дискурс, в котором нет еще никаких спецификаций. Его онтологию составляют те смыслы, которые в потенции могут стать предметностями разных научных дисциплин или иных дискурсов. В этом дискурсе они весьма приближительны. Быть может, они максимально приближены к недискурсивным практикам. Я имею в виду нечто, подобное тому, что Гуссерль называл жизненным миром и в чем он видел исток всех наук. При этом я полагаю, что онтология такого дискурса содержит прототипы всех предметностей, допускающих математическое представление. Речь идет о генезисе математических понятий, в духе «Начала геометрии» Гуссерля. В этом дискурсе реальность, по крайней мере отчасти, представлена так, что ее можно описать с помощью геометрических фигур, числовых отношений, а возможно, и других математических понятий.

Уточнение и спецификация, которые были рассмотрены нами ранее, приводят к разветвлению этого дискурса. Одним из таких ветвлений оказывается сама математика. Другие же ветвления включают в себя фрагменты, которые могут быть математизированы, в качестве наследства от исходного дискурса. Именно этим и обусловлены пересечения онтологий при математическом моделировании. Встречи дискурсов обусловлены их общим происхождением.

Заметим, что математическое моделирование было выбрано здесь лишь в качестве примера. Этот пример, я полагаю, демонстрирует достаточно общую схему взаимодействия дискурсов.

---

<sup>73</sup> Подробное исследование этого вопроса можно найти в работах: *Перминов В.Я.* Математика и реальность: гносеологические проблемы математизации знания // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. «Философия». 2014. № 1. С. 42–68; *Гутнер Г.Б.* Онтологические допущения и математическое описание реальности // Там же. С. 69–91.

Прежде всего эта схема относится к научным дисциплинам. Именно она описывает появление дисциплин как биофизика, биохимия, геофизика, физическая химия, социальная лингвистика и т. д. Судя по всему, каждая из этих дисциплин рождается тогда, когда сходятся две ветви, расходившиеся ранее из единого дискурса. Всякий раз при этом возникает частичная дополнительность, в том смысле, который я описал ранее. Однако подобные эффекты возможны не только в науке. Я полагаю, что дополнительность может возникать для разных религиозных дискурсов, что выражается в разного рода межрелигиозных и межконфессиональных взаимодействиях – весьма отрадная черта нашего времени.

### Глава III

## Морфология и функционирование дискурса

Проблема соотношения между языком и действительностью кажется абсолютно надуманной, ведь действительность выражается в языке, а язык часто оказывается самой сущностью действительности. Однако если мы скажем, что речь идет о соотношении «слова» и «дела», то легко согласимся, что слова могут существовать без всяких дел, а настоящие дела часто не нуждаются в словах. Поэтому прежде чем мы приступим к своим исследованиям, нам придется ввести пару постулатов, чтобы ограничить действительность, с которой мы будем работать.

**Первое.** Человек в процессе труда создает вещи и идеи для себя и других людей. И в процессе производства, и в процессе потребления вещей, и в процессе воплощения идей люди используют язык. Если мы попытаемся символично обозначить данный процесс как непрерывный цикл, то получим следующую цепочку: (идея) вещь – дело – слово – дело – вещь (идея) – дело – слово... Целью нашего исследования в данной цепи является не производство вещей, а производство слов, правда только тех, которые используются для дела.

**Второе.** Соотношения языка и событий, которые происходят в жизни, наоборот, не стоит выражать столь однозначно, как первый постулат. Иногда язык развивается так бурно, что события на его фоне становятся какими-то незначительными: например, литературный русский возник в XIX в. и с тех пор изменился незначительно. Иногда события жизни опережают язык: «улица корчилась безъязы-

кая». Иногда язык и события жизни изменяются почти одновременно, то есть события легко порождают новые языковые средства, а изменения языка непосредственно изменяют саму жизнь.

### **Проблема дискурса. Область определения понятий**

В отличие от «слова», которое имеет омонимы, и «термина», который определен строго и однозначно, «понятие» определяется областью применения или дисциплиной, в которой оно используется. В каком-то отношении понятие близко к термину, но если перенос термина в другую сферу применения делает высказывания с его использованием бессмысленными, то перенос понятия из одной области дисциплин в другую создает метафору. Роль метафоры как раз и заключается в переносе значения понятия из одной области исследования в другую с тем, чтобы сделать новую область если не познанной, в силу ограниченности нашего познания, то хотя бы понятной. Так, например, понятие «Бог» для теолога имеет значение, которое определяется характером действия Бога в отношении всего существующего, человеческого рода и индивида, если же мы употребляем понятие «бог» в метафорическом смысле, то смысл фразы «Наверное, что-то такое в мире существует, почему бы не назвать его Богом» не предполагает ни акта творения, ни Страшного суда, ни индивидуального спасения души. Все это приводит к тому, что ни теолог, ни «верующий» не согласятся, что «Бог» существует только как метафора. Поэтому первое, что мы считаем необходимым сделать, – это ограничить область применения понятия «дискурс», чтобы понимать, в каком контексте оно употребляется как метафора.

Если мы обратимся к энциклопедии «Кругосвет», то обнаружим, что авторы выделяют «три основных класса употребления термина “дискурс”»: 1) “речь, вписанная в коммуникативную ситуацию”; 2) “стилистическая специфика” “способа говорения”, создающая “соответствующие ей социальные институты”; 3) “особый идеальный тип коммуникаций... имеющий целью критическое обсуждение и обоснование взглядов и действий участников коммуникации»<sup>74</sup>. Мы видим отсылку к коммуникативной функции

<sup>74</sup> *Кибрик А., Паршин П.* Дискурс. URL: [http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye\\_nauki/lingvistika/DISKURS.html](http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/DISKURS.html) (дата обращения: 22.02.2015).

языковых выражений, к области, где сам язык используется как средство передачи информации или смысла от одного его носителя другому. Третье определение, принадлежащее Хабермасу, отсылает нас к понятию «идеальной коммуникации». Однако как раз данный мыслительный ход мы считаем преждевременным в силу того, что скорее типичной ситуацией является та, в которой коммуникации в силу каких-либо причин не происходит.

Коммуникативная функция языка заключается в передаче через речь или текст некоего смысла; если мы считаем, что понимание речи зависит только от коммуникативной ситуации, то мы выходим за пределы филологии. Чтобы остаться в рамках исследования языка, мы должны найти решение задачи дискурса в филологии, но допустить при этом, что корни данной проблемы могут быть не в науке о языке.

Из оставшихся двух определений у нас есть одно чисто филологическое, связывающее «дискурс» с предельно широкими стилистическими изменениями в языке, а другое, восходящее к Фуко, увязывает изменения дискурсивных практик с изменениями социальных институтов. Обратимся непосредственно к тексту Фуко, чтобы точнее понять, о чем идет речь.

Дискурс, по Фуко, это объективная<sup>75</sup>, выраженная в текстах<sup>76</sup> система правил<sup>77</sup>, организующая профессиональные группы<sup>78</sup>, которые через присвоение<sup>79</sup> и принуждение создают социальные

---

<sup>75</sup> В отечественной философской традиции проблема «бестелесного материального» переводилась как «объективно идеальное», к которому относились научные и юридические законы, эстетические нормы, этические императивы.

<sup>76</sup> «Такие дискурсы хорошо известны в системе нашей культуры: это прежде всего религиозные и юридические тексты, это также весьма любопытные по своему статусу тексты, которые называют “литературными”; в какой-то мере это также и научные тексты» (Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. М., 1996. С. 60).

<sup>77</sup> К трем важнейшим системам запретов Фуко относит «запрещенное слово, выделение безумия и волю к истине» (там же. С. 58). Под «выделением безумия» понимаются речи, не имеющие смысла для образованных, но иногда отражающие истинную суть дела, под «волей к истине» – дисциплинарные и методологические ограничения научного знания, которые в отдельных случаях «заслоняют от нас» желание познать истину (там же. С. 58–59).

<sup>78</sup> «Существует довольно много сообществ... присвоивших себе медицинский... экономический или политический дискурс» (там же. С. 72).

<sup>79</sup> «Любая система образования является политическим способом поддержания или изменения форм присвоения дискурсов...» (там же. С. 74).

практики<sup>80</sup>. Дискурс располагается между мыслью и речью<sup>81</sup>, но не относится ни к структурам языка, ни к субъективному мышлению. Однако позднее в предисловии к «Истории безумия в классическую эпоху» Фуко проводит различие между текстом и дискурсом. «Мне бы хотелось, чтобы книга не сводила собственный статус к статусу текста – с этим прекрасно справится педагогика или критика, – но чтобы ей хватило нахальства объявить себя дискурсом, иначе говоря, одновременно сражением и оружием, стратегией и ударом, борьбой и трофеем или боевой раной, стечением обстоятельств и отголоском минувшего, случайной встречей и повторяющейся картиной»<sup>82</sup>. Если попытаться понять метафорику более однозначно, то речь, по всей видимости, идет о последующем использовании текста, т. е. о превращении текста в идеологию.

Мы исходим из того, что все определения «дискурса», данные выше, отражают какую-то из сторон реально существующих дискурсивных практик. Но прежде чем говорить о «Дискурсе» в широком смысле слова, «Дискурсе», ставшем идеологией и «создавшем социальный институт», мы хотели бы понять, как возникает «дискурс» в узком смысле слова, как стилистические особенности речи влияют на коммуникативную ситуацию.

### «Дискурс» – узкий смысл понятия

Возникновение дискурса скорее всего связано с возникновением слова или словосочетания, ведь в конечном счете дискурс – это и есть только слова. Но так как мы не все слова называем дискурсом, – никто ведь не говорит о дискурсе младенца или дискурсе ребенка от трех до пяти лет, – то остается признать, что

<sup>80</sup> «Дискурс, скорее, следует понимать как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае – как некую практику, которую мы навязываем» (там же. С. 80).

<sup>81</sup> «Европейская мысль, кажется, не переставала заботиться о том, чтобы для дискурса оставалось как можно меньше места между мыслью и речью, о том, чтобы дискурс выступал только как некоторая вставка между “думать” и “говорить”; как если бы дискурс был мыслью, облеченной в свои знаки, мыслью, которая становится видимой благодаря словам, ровно как и наоборот, – как если бы дискурс и был самими структурами языка, которые, будучи приведены в действие, производили бы эффект смысла» (там же. С. 75–76).

<sup>82</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 22.

это или какие-то особые слова, или обычные слова, но в особых условиях. Понятно, что ребенок может конструировать самые необыкновенные слова, следовательно, речь не об особой конструкции слов, а об особых условиях. Особенность речи ребенка заключается в том, что ребенок учит уже готовую речь, он ошибается, экспериментирует, осваивает при помощи речи материальный мир и человеческую культуру – уже созданный материальный мир и уже готовую культуру. Речь ребенка не становится дискурсом, потому что участие ребенка в коммуникации подчинено целям образования этого ребенка.

Теперь рассмотрим противоположный пример. Поэт Алексей Крученых, создавая «поэтическую заумь», придумал довольно много новых слов, но они не стали дискурсом, ни одно из них не вошло в современный русский язык, они так и остались «продукциями» поэта.

Из этих двух примеров мы можем вывести одно из свойств «дискурса». Дискурс создается участниками коммуникации для обозначения нового явления, которым они пользуются. Но слово входит в дискурс не из-за новизны, а из-за устойчивого употребления. И отсюда вытекает второе свойство «дискурса», это – словосочетание, которое начинает существовать в языке отдельно и от участников, создавших это словосочетание, и от конкретной ситуации, для объяснения которой оно было создано.

Теперь проанализируем процесс создания и функционирования словосочетания, которое впоследствии может войти в дискурс. Из трех возможных соотношений языка и действительности мы выберем одну ту, где процесс словотворчества отстает по скорости от тех изменений, которые происходят в мире. Представим себе, что события, меняющие жизнь, могут происходить так быстро, что новые слова не успевают внедриться в язык и закрепиться в нем. В этом случае нам на помощь приходит метафорическое обозначение<sup>83</sup>. Мы используем старые слова, но в новых словосочетаниях, передавая новый смысл переносным значением. При помощи метафор создается языковая картина мира, которая «обладает свойством “навязывать” говорящим на данном языке специфический взгляд на мир – взгляд, являющийся результатом того, в частности,

---

<sup>83</sup> Метафору мы понимаем здесь в широком смысле, включая в нее все остальные литературные тропы.

что метафорические обозначения, “вплетаясь” в концептуальную систему отражения мира, “окрашивают” ее в соответствии с национально-культурными традициями и самой способностью языка называть невидимый мир тем или иным способом»<sup>84</sup>.

Чтобы понять, какие метафоры становятся дискурсом, рассмотрим типологию метафор, описанную В.Н. Телией.

**1. Идентифицирующая (индикативная)** метафора (*коленая чашечка, ножка стола*) жестко связывает два свойства разных объектов друг с другом по типу тождества. В подобной метафоре происходит «перенос названия» на конкретные предметы, реально существующие в мире; метафора часто закрепляется как имя и не создает новых концептов.

**2. Когнитивная** метафора (*облако электронов, поле деятельности, путь добра*) строится на основании подобия между обозначаемым и буквальным значением используемого имени. «Когнитивная метафора уподобляет гетерогенное и отождествляет подобие, чтобы синтезировать новое понятие»<sup>85</sup>. Цель когнитивной метафоры скорее логическая, чем лингвистическая, ее задача – отразить новое явление, с которым сталкивается человек, создать его смысловую модель. Как говорил Н. Гудмен: «Не метафора приводит к подобию, а подобие приводит к метафоре». Одновременно с этим с точки зрения лингвистики важно, что у когнитивной метафоры обнаруживается «модус фиктивности угасания – он (смысл значения) умирает вместе с осознанием нерелевантности образно-ассоциативного комплекса для истинного обозначения метафоры... угасшая когнитивная метафора начинает функционировать как нейтральное наименование»<sup>86</sup>.

**3. Образно-эстетическая** метафора (*Ночью девушкам приснится, / Прилетит из туч / Конь – мгновенная зарница, / Всадник – беглый луч*) описывает объект по форме «как бы» на основании допущения о подобии. При этом подобие осознается только как возможное тождество, возникшее из-за умозрительно допустимого совмещения. Поэтому данная метафорика почти всегда

<sup>84</sup> Телия В.Н. Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира / Б.А. Серебренников, Е.С. Кубряков, В.И. Поставалова и др. М., 1988. С. 175.

<sup>85</sup> Там же. С. 194.

<sup>86</sup> Там же.

«авторская» и создается с целью получить определенный «экспрессивный эффект, но не атомарно, а как функция от целостного контекста»<sup>87</sup>.

**4. Оценочная метафора** (*острое зрение, тугой слух, глухой лес*) при описании объекта вводит его в сферу действия оценочной шкалы, причем «не в сфере обозначения качественных или количественных параметров предметов, а фактов»<sup>88</sup>. Последнее достигается при помощи прилагательных, глаголов, скрытых семантических предикатов. Однако и оценочная и когнитивная метафора по мере существования в языке утрачивают свою образность, тем самым избавляясь от психологического напряжения, связанного с первоначальным образом. «Оценка без образа и без экспрессивности – таково конечное содержание оценочной метафоры»<sup>89</sup>.

**5. Оценочно-экспрессивная метафора** (*Не человек – змея, она брешет, стреляные воробьи*), в отличие от оценочной, соотносит внутренний образ с эмоционально окрашенным или оценочно-экспрессивным значением. Эмоциональное отношение к обозначаемому передается через эмоционально окрашенное одобрение или неодобрение. У данного типа метафор, как и в оценочных метафорах, подобие преобладает над тождеством. «Объект метафоры – то, что есть в мире (некоторое свойство или положение дел), а вспомогательный комплекс – образно-ассоциативные черты некоторого квазистереотипа, т. е. представления, имеющего в данном языковом коллективе статус национально-культурного эталона некоторого свойства (лиса – хитрость), некоторой ситуации (плестись – медленное движение). В таком соположении не только гетерогенных сущностей, но к тому же и такого их подобия, которое создается за счет свойств квазистереотипа, реальное тождество не может иметь место. Именно по этой причине оценочно-экспрессивная метафора не преобразуется в чисто оценочное значение даже при угасании образа»<sup>90</sup>. Наиболее активно оценочно-экспрессивная форма метафоры использует такую часть речи, как: существительное в форме предложения тождества (*X есть Y*),

<sup>87</sup> Телия В.Н. Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира. С. 198.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> Там же. С. 199.

<sup>90</sup> Там же.

полные прилагательные, обладающие экспрессивно окрашенным значением (*холодный прием, глубокая радость*), отглагольные формы (*ползучие, брешущие*).

Итак, мы используем метафоры, чтобы обозначать явления, которые нас окружают. Однако назвать явление, смысл которого мы не знаем, – лишь одна из задач дискурса. Название дает нам иллюзию понимания, но мы не можем этим удовлетвориться. Так как мы не знаем, насколько точна созданная нами метафора, а лишь убеждены, что она более или менее соответствовала действительности, то используем скорее не идентифицирующую, а когнитивную метафору.

Нам важно, чтобы наша метафора принималась другими участниками коммуникации. Эта задача часто решается нами не доказательством нашей правоты, а навязыванием собеседникам нашего отношения к явлениям, которые мы обозначаем.

Для этого используется все три типа образных метафор, обозначенных нами выше. Но одна из них менее всего пригодна для данной цели, это – образно-эстетическая. Для ее эффективной работы нужно два условия: она чаще всего вводится в контексте других метафор и у нее должен быть Автор, что при создании повседневных метафор происходит относительно редко. Остается рассмотреть подробнее оценочную и оценочно-экспрессивную метафоры.

Обратимся для этого к сопоставлению случайно встречающегося и повторяющегося в идеологических текстах, метафоричность которых, как представляется, должна относиться как к их содержательно-функциональному остову, так и к ситуативным риторическим решениям.

Проанализируем четыре текста, относящихся к 1917–1919 гг.: три отрывка из «Декрета о земле», «Декрета о мире» и «Декрета о роспуске Учредительного собрания» и «Обращение главнокомандующего к населению Малороссии». Исследуемые тексты объединяет сравнимое количество слов, один исторический период, одна жанровая направленность, авторская коллективность<sup>91</sup>.

Выразим результаты анализа в сводной таблице.

---

<sup>91</sup> Под метафорами мы понимали все фигуры речи, использованные в риторических целях.

Таблица 1

Название текста	Количество слов	Количество связанных метафорами (% к количеству слов)	Количество метафор (% по отношению к количеству слов)	Количество когнитивных и индикативных метафор (% к количеству метафор)	Количество оценочных метафор (% к количеству метафор)	Количество экспрессивных метафор (% к количеству метафор)
Декрет о земле	413	131 (32 %)	54 (13 %)	45 (83 %)	2 (4 %)	7 (13 %)
Декрет о мире	429	161 (38 %)	49 (12 %)	21 (43 %)	18 (37 %)	10 (20 %)
Декрет о роспуске Учредительного собрания	417	195 (47 %)	57 (14 %)	11 (19 %)	7 (12 %)	39 (69 %)
Обращение главнокомандующего к населению Малороссии	445	179 (40 %)	61 (14 %)	10 (16,5 %)	10 (16,5 %)	41 (67 %)

Перед нами результаты подсчета метафор в четырех текстах. Какие предварительные выводы мы можем сделать на основании нашего исследования?

Без использования метафорики не может обойтись ни один текст, и хотя процент количества слов, связанных метафорами, может различаться в границах 15 %, количество самих метафор к общему количеству слов колеблется в границах 5 %, это объясняется наличием метафор, связывающих в смысловое единство более двух слов.

1. В тексте «Декрета о земле» наименьшее количество оценочных и оценочно-экспрессивных метафор, в текстах «Декрета о роспуске Учредительного собрания» и «Обращение главнокомандующего к населению Малороссии» наименьшее количество когнитивных метафор. Когнитивная и индикативная метафорика должна в определенном количестве присутствовать в любом тексте, т. к. сама природа текста предполагает функцию референции с объективным миром. Даже в таких сильно идеологизированных текстах, как «Декрет о роспуске Учредительного собрания» и «Обращение главнокомандующего к населению Малороссии», 15–20 % метафор – когнитивные. Но человек также и эмоционален, эта эмоциональность обусловлена его связью с другими людьми, по существу является следствием социальной природы человека. Поэтому вполне возможно, что определенное минимальное количество оценочных и оценочно-экспрессивных метафор также должно присутствовать в тексте. В таком юридически выдержанном и по большей части нейтральном тексте, как «Декрет о земле», таких метафор также около 17 %. С учетом статистической погрешности мы можем предположить, что минимальная насыщенность текста оценочными метафорами составляет те же самые 15–20 %.

2. С учетом того, что примерно 30–40 % от всех метафор в тексте должно в нем быть постоянно, оставшиеся 70–60 % могут нами рассматриваться как переменные. Необходимо понять, от чего зависят колебания этой величины.

3. В «Декрете о земле» к такому переменному слою относятся когнитивные метафоры, в «Декрете о роспуске Учредительного собрания» и «Обращении главнокомандующего к населению Малороссии» – оценочно-экспрессивные. Можно предположить, что данное различие в текстах зависит от времени, затраченного на их создание. «Декрет о земле» готовился достаточно долго, т. к.

входил в программное положение двух партий (РСДРП и эсеров). В то время как «Декрет о роспуске Учредительного собрания» и «Обращение главнокомандующего к населению Малороссии» готовились в коротком временном промежутке, т. к. и вопрос о легитимности власти после Октябрьского переворота, и внезапно реализованная возможность захвата Киева белыми в 1919 г. не были системными задачами ни большевиков, ни белого движения.

4. В «Декрете о мире» мы видим примерно равное количество когнитивных (43 %) и оценочных метафор (57 %), что опять-таки можно объяснить тем же временным фактором. Хотя отношение к Первой мировой войне было сформулировано большевиками в 1915 г., конкретной проблемой мира для России В.И. Ленин занялся только весной 1917 г. Ведь с точки зрения классической марксистской доктрины никаких отличных от пролетариев и крестьян солдатских представителей не должно было быть. Однако специфика военного времени и внутреннего устройства Российской империи приводит к тому, что «вопрос о мире» становится одним из первоочередных политических вопросов новой власти. Текст документа сбалансирован, так как он одновременно предназначен для внешнего мира, отсюда достаточно большое количество нейтральных когнитивных метафор, и для внутреннего агитационного использования, отсюда преобладание оценочных и экспрессивных метафор.

Исходя из вышеизложенного, мы можем сделать вывод: выбор метафорических приемов для создания коммуникации существенно зависит от предполагаемого реципиента коммуникации и от сроков, в которые коммуникативное сообщение актуализируется.

Однако, чтобы закончить исследование метафорической основы возникновения дискурса, нам нужно ответить на еще один вопрос: в течение какого времени коммуницирующая метафора является для участников коммуникации осмысленной? Для ответа на него мы обратимся к национальному корпусу русского языка ([www.ruscorpora.ru](http://www.ruscorpora.ru)). Если мы сравним статистику употреблений по годам единичных слов, метафор и идиом, то получим разные картины. Так, распределение употребления односложных слов «земл\*», «мир\*», «народ\*» дает картину плотного употребления с небольшой амплитудой колебания<sup>92</sup>. См. рис. 1.

<sup>92</sup> При этом мы должны исключить из рассмотрения период до 1860 г., в силу специфики коммуникационной плотности источников в дореформенной России.

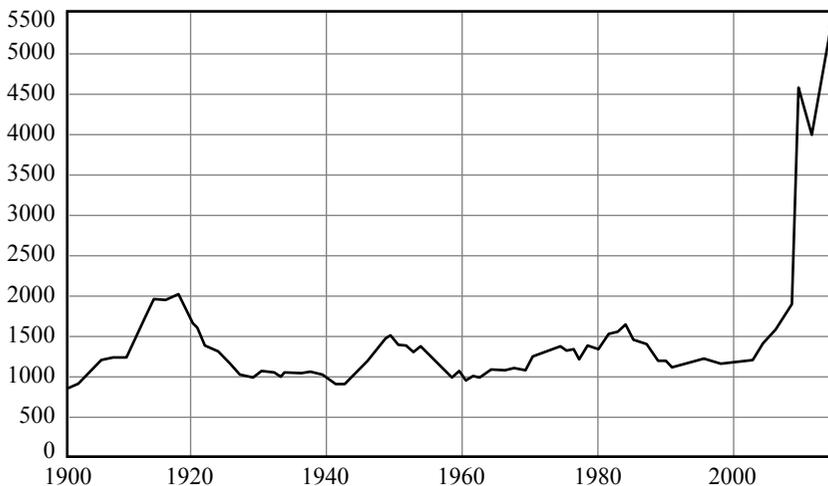


Рис. 1.

Если мы рассмотрим употребление метафор «трудяш\* класс\*», «тяжк\* преступлени\*» и «завоевани\* народ\*», то увидим не только значительно меньшую частоту употребления этих метафор, но и основную сосредоточенность этого употребления в примерно десятилетних промежутках. См. рис. 2.

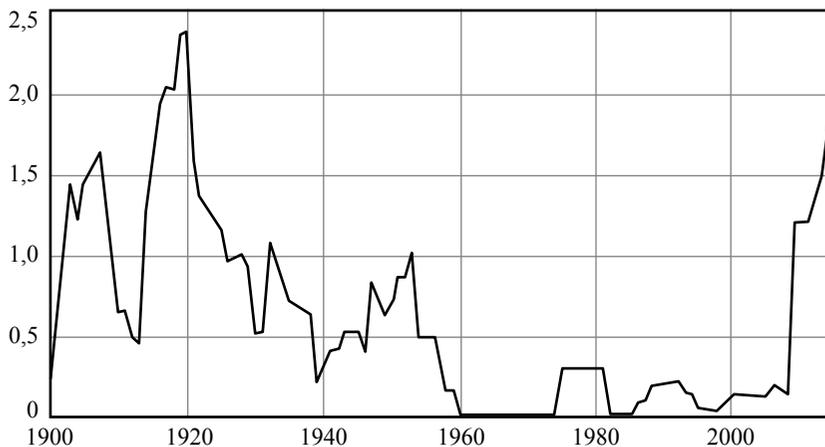


Рис. 2.

Употребление же устойчивых идиом «неудержим\* стремлени\*», «родн\* кра\*» и «тяжел\* борьб\*» дает соединения метафорического и словарного графика распределений. Их употребление значительно более частое, поэтому оно практически никогда не прерывается, и общая картина повторяет частотность употребления слова, однако в отдельные, примерно 10–20-летние периоды истории у данных словосочетаний происходят всплески частотности употребления, очень похожие на частотность метафор, назовем их «метафорическими пиками». См. рис. 3.

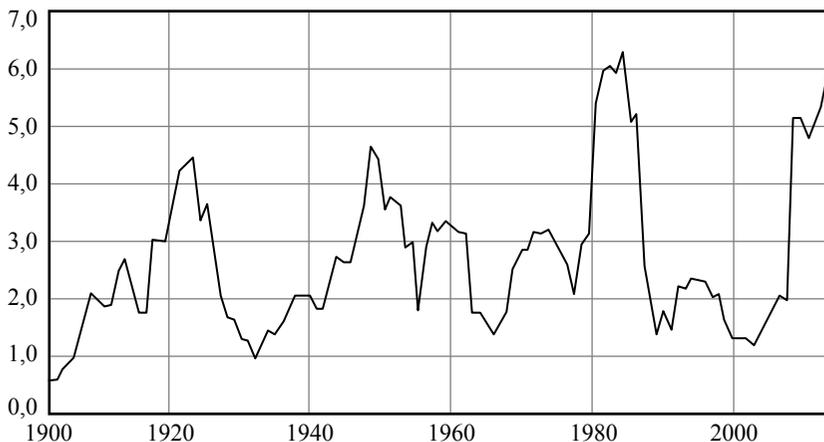


Рис. 3.

Прежде чем сделать выводы, мы должны высказать соображения о репрезентативности поиска по корпусу русского языка для исследования дискурса. Для тех задач, которые мы решаем, использование корпуса впервые дает эмпирически обоснованный материал. Любое ограничение количества текстов, в том числе и приведенное нами выше исследование, может быть подвергнуто критике как использование только тех источников, которые заведомо подтверждают выдвигаемую гипотезу. В этом плане полученные с использованием корпуса русского языка результаты могут считаться существенно более объективными и обоснованными.

Итак, у нас есть три результата.

1. Метафора делает текст, описывающий незнакомую ситуацию, единицей коммуникативного сообщения. При этом в качестве экспрессивных метафор используется антропологическая метафорика. Это обусловлено тем, что коммуникативная взаимосвязь происходит через взаимное моделирование мира теми средствами, которые есть у каждого человека, и прежде всего это сам человек. Но, строя антропные метафоры, человек невольно закладывает в них этическую и утилитарную оценку своего состояния. В отличие от когнитивных метафор, созданных для описания объектного мира, утилитарные и этические метафоры постоянно подвергаются эмпирической проверке и, следовательно, могут быть относительно легко девальвированы.

2. Большинство метафор в тексте являются непостоянными. Чем меньше времени есть на создание текста, тем более экспрессивный характер носит применяемая метафорика. При этом в более широком лингвистическом плане происходит одновременно два процесса: а) частичная девальвация при переходе от экспрессивной метафоры к оценочной; б) девальвация оценочной метафоры при переходе к когнитивной. По существу, при рассмотрении дискурсивных форм мы имеем два разных временных процесса. Процесс создания дискурса как коммуникативного средства занимает относительно незначительные временные промежутки, в то время как процесс изменения дискурса может занимать достаточно длительные временные промежутки и в отдельных случаях может приобретать устойчивые формы идиоматических выражений языка.

3. Метафора, создаваемая для объяснения нового, неустойчива. Даже достигая широкого коммуникативного распространения в отдельные периоды истории, ее устойчивое употребление ограничено 10–15 годами. Поэтому, если мы под дискурсом понимаем только порядок употребления тех или иных понятий, мы должны будем признать, что периодичность смены дискурсов должна укладываться в те же 10–15 лет. Однако существование социальных институтов, а именно на эту особенность воздействия речи на общество указывает М. Фуко, характеризуется гораздо большими промежутками времени, поэтому необходимо объяснить, как дискурс может приобрести такую форму устойчивости, которая окажет влияние на саму форму существования человека.

Следовательно, чтобы получить ответ на вопрос «что есть дискурс в широком смысле слова?», мы должны рассмотреть случаи, при которых первичная метафорика закрепляется в языке в качестве устойчивых выражений. Для этого мы будем исследовать две формы, в которых это происходит, – миф и идеологию.

### **Миф как форма существования дискурса**

Прежде всего мы сразу должны сказать о смене единицы анализа текста. До этого предметом анализа было использование метафорического словосочетания в отрывке текста. Однако при установлении смысловой коммуникации мы должны использовать не столько лексическую, сколько грамматическую форму языка, то есть единицей анализа становится не метафора, а использование метафоры в предложении, и тем самым объектами нашего анализа становятся подлежащие, сказуемые и второстепенные члены предложения.

Вслед за У.О. Куайном и академиком Ю.Д. Апресяном мы считаем, что основную смысловую нагрузку в предложении несет на себе сказуемое, чаще всего выраженное в форме глагола. Подлежащие и второстепенные члены предложения исполняют роль переменных. При этом элементарные предложения в индоевропейских языках имеют двухкомпонентную структуру подлежащего и сказуемого<sup>93</sup>, поэтому мы можем говорить о тесной смысловой связи этих членов предложения. Однако на уровне анализа метафорики мы выяснили, что одними из важных черт дискурса являются его избыточность и неустойчивость, поэтому первоначально мы обратимся к второстепенным членам предложения.

Дискурс в широком смысле – это не индивидуальная речь, поэтому если мы считаем, что существует авторский стиль Пушкина, Достоевского, Твардовского, то проявление дискурса нужно искать не в текстах, которые подчинены закономерностям авторской стилистики. Суть дискурса – установление коммуникации посред-

<sup>93</sup> Однословные предложения как по отглагольно-безличному образцу: «Смеркалось», так и по собственному-именному: «Ночь» в данном тексте не рассматриваются, т. к. описывают чаще всего констатацию происходящих событий или состояний, имеющих ярко выраженный природный характер.

ством речи. Поэтому в текстах, которые мы анализируем, нужно искать то, что не зависит от автора, то, что делает речь средством коммуникации помимо воли и желания автора.

Что объединяет три платоновских мифа «о пещере», «об Атлантиде» и «о загробном существовании души»? Во всех них речь идет о неизвестном человеку пространстве, в котором происходят важные для объяснения человеческой жизни события, причем настолько важные, что только они-то и делают эту жизнь осмысленной.

Итак, друг, рассказывают прежде всего, что та Земля, если взглянуть на нее сверху, **похожа на мяч, сшитый из двенадцати кусков кожи и пестро расписанный разными цветами.** Краски, которыми пользуются наши живописцы, могут служить образчиками этих цветов, но там вся Земля играет такими красками, и даже куда **более яркими и чистыми.** В одном месте **она пурпурная и дивно прекрасная, в другом золотистая, в третьем белая – белее снега и алебаstra;** и остальные цвета, из которых она складывается, такие же, только там их больше числом и они прекраснее всего, что мы видим здесь. И даже самые ее впадины, хоть и **наполненные водою и воздухом, окрашены по-своему и ярко блещут пестротой красок,** так что лик ее представляется **единым, целостным и вместе нескончаемо разнообразным.**

Вот какова она, и, подобные ей самой, вырастают на ней деревья и цветы, созревают плоды, и горы сложены по ее подобию, и камни – они гладкие, прозрачные и красивого цвета. Их обломки – это те самые камешки, которые так ценим мы здесь: наши сердолики, и яшмы, и смарагды, и все прочие подобного рода.

А там любой камень такой или еще лучше. Причиною этому то, **что тамошние камни чисты, неизъедены и неиспорчены** – в отличие от наших, которые **разъедает гниль и соль из осадков,** стекающих в наши впадины: они приносят **уродства и болезни камням и почве, животным и растениям**<sup>94</sup>.

В тексте мы выделили жирным шрифтом отрывки, при помощи которых Платон описывает особенности мифологического места, в котором душа после смерти может созерцать чистые идеи. Посмотрим с точки зрения того же литературного приема на описание Атлантиды.

<sup>94</sup> Платон. Соч.: в 4 т. Т. 2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. СПб., 2007. С. 86–87.

Все благовония, которые ныне питает земля, будь то **в корнях, в травах, в древесине, в сочащихся смолах, в цветах или в плодах**, – все это она рождала там и отлично взращивала. При том же и всякий **нежный плод и злак**, который мы употребляем в пищу или из которого готовим хлеб, **и разного рода овощи, а равно и всякое дерево, приносящее яства, напитки или умащения, например, непригодный для хранения и служащий для забавы и лакомства древесный плод**, а также тот, что мы предлагаем на закуску пресытившемуся обедом, – все это тогда под воздействием солнца священный остров порождал **прекрасным, изумительным и изобильным**.

Правда, в текстах Платона этот литературный прием используется не часто, в мифе о пещере он отсутствует. Но для нас важно другое: конструируя миф, Платон вынужден при описании «места, которого не существует» прибегать к аллегорически избыточному употреблению однородных членов предложения, которые по большому счету не дают нам никаких необходимых знаний о сущности этого места. Чтобы показать, что это не авторский стиль Платона, обратимся к тексту Бердяева, в котором он так же описывает «место, которого нет».

У более мужественных народов запада, получивших католическое или протестантское религиозное воспитание, **более резко очерчены все границы, более отделено добро от зла, Бог от дьявола**, чем в русской безбрежности. Мир католический соблазняется дьяволом, как злом, но этот **резко оформленный, кристаллизованный и познавший свои границы мир** нелегко соблазняется антихристом – злом, принявшим обличье добра. **Сатанизм, дьяволизм** был всегда специальностью мира **католического, романского**; антихрист же есть специальность мира **православного, славянского**, с его **безбрежностью и безгранностью...**

Запад забронирован, забронирован всей **своей религией, своей культурой, всей своей активной, мужественной историей, своим рыцарским прошлым, своим свободным подчинением закону и норме**.

Мы видим использование того же самого приема. При описании религиозной психологии западноевропейских народов Бердяев применяет аллегорически избыточную метафорику. Скорее

всего это происходит потому, что Бердяев также конструирует миф особой западной религиозности, которая противоположна российскому религиозному опыту. Но, может быть, перед нами специфический литературно-философский дискурс, который возникает в силу того, что философ вынужден работать с абстракциями, выходящими за пределы повседневного человеческого опыта? Чтобы показать, что это не так, рассмотрим принципиально другой текст. Перед нами отрывок из обвинительного заключения А.Я. Вышинского на «право-троцкистском» процессе 1938 г.

С каждым днем и с каждым часом развертывавшееся судебное следствие по настоящему делу показывало все больше и больше, все страшнее и страшнее **цепь позорных, небывалых, чудовищных преступлений**, совершенных подсудимыми, всю **отвратительную цепь злодеяний, перед которыми меркнут и тускнеют злодеяния самых закоренелых, самых гнусных, самых разнузданных и подлых преступников**. В самом деле, какой судебный процесс из всех тех, которых, **в силу условий классовой борьбы и ожесточенного сопротивления** Делу социализма со стороны наших врагов, прошло у нас за последнее время немало, может сравниться с нынешним процессом **по чудовищности, наглости и цинизму преступлений**, совершенных этими господами! В каком другом процессе удалось **вскрыть и обнаружить с такой силой и глубиной подлинную природу этих преступлений, с такой силой сорвать с лица негодяев их коварные маски и показать всему нашему народу и всем честным людям всего мира звериное лицо международных разбойников, искусно и умело направляющих руку злодеев против нашего мирного социалистического труда, воздвигнувшего новое, счастливое и радостно-цветущее социалистическое общество рабочих и крестьян!**

Все четыре текста объединяет одно. Перед нами дискурсивная форма конструирования мифа. То что процесс по «право-троцкистскому блоку» конструировался в мифологической форме, показывает уже поверхностный анализ публикации обвинительного заключения в официальной печати.

Слушается дело Бухарина, Рыкова, Ягоды, Крестинского, Раковского, Розенгольца, Иванова, Чернова, Гринько, Зеленского, Бессонова, Икрамова, Ходжаева, Шаранговича, Зубарева, Буланова, Левина, Плетнева, Казакова, Максимова-Диковского и Крючкова, обвиняемых в...

Даже список обвиняемых, опубликованный в «Правде», содержит архаичную троичную структуру: трое главных обвиняемых – Бухарин, Рыков, Ягода; трое «троцкистов» – Крестинский, Раковский, Розенгольц; трое «министров» – Иванов, Чернов, Гринько; в тройку «вредителей» в национальных компартиях – Зеленского, Икрамова и Ходжаева – вклинивается Бессонов из тройки стоящих за ними «шпионов» – Бессонова, Шаранговича, Зубарева; а перед тройкой врачей – Левин, Плетнев, Казаков – ставится один из тройки «секретарей» – Буланов, Максимов-Диковский, Крючков; итого 21 человек, и, кстати, трое из них – «троцкист», «шпион» и врач – не приговорены к высшей мере. Такое впечатление, что сначала была создана троичная мифология процесса, а потом под нее подбирались фигуры.

Но есть и существенные различия. Платон при помощи избыточных второстепенных членов предложения описывает участки земли, которые никто не видел. Бердяев при помощи того же приема пытается анализировать чужой опыт религиозного переживания. Вышинский так же описывает несуществующую фантазмагорию, которая, к несчастью для некоторых людей, осуществляется. И здесь необходимо небольшое уточнение к дискурс-анализу мифа. Вернемся к первому постулату нашей статьи. Коммуникация устанавливается не ради самой коммуникации. Цель установления коммуникации – совместная социальная деятельность, и если для этого используется форма мифа, то и совместная деятельность подчиняется мифологической форме. О каких же формах идет речь?

Признаки, по которым мы можем вычленить мифологическое сознание и порождаемые им тексты, были сформулированы Ю.М. Лотманом и Б.А. Успенским. Характерно, что они описывают все три члена предложения, о которых мы писали выше: пункт 1 и 2 относятся к сказуемому, 3 и 4 – к второстепенным членам предложения и 5 – к подлежащему.

1. «Между описываемым миром и системой описания»<sup>95</sup> признается изоморфизм.

2. Понимание в мифологии связано «с узнаванием, отождествлением»<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф–имя–культура // Успенский Б.А. Избр. тр. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996. С. 433.

<sup>96</sup> Там же. С. 434.

3. Мир в мифологическом сознании состоит из объектов одноранговых, но иерархичных в семантически-ценностном плане; нерасчлененных на признаки, но расчлененных на части; однократных, но одновременно рассматриваемых в связи с другими предметами как один предмет<sup>97</sup>.

4. Любая часть в мифологическом мире не характеризует целое, а отождествляется с ним<sup>98</sup>.

5. «Знак в мифологическом сознании аналогичен собственному имени»<sup>99</sup>.

Если мы рассмотрим с точки зрения данных признаков приведенные выше мифы Платона, то легко установим, что миф из «Федона» под данные признаки подходит, в то время как миф об Атлантиде – нет. В этом нет ничего странного, поскольку «Атлантида» – это не столько миф, сколько модель идеального государства. Поэтому описание ее хотя и было заведомо избыточно, тем не менее повторяло структуру описания естественной человеческой жизни, в условиях изобилия, этому-то изобилию и посвящены платоновские аллегории. В то время как для описания платоновского «мира Идей» требовались более сильные средства. Избыточная цветовая метафорика связана даже не столько с местом, сколько с телесной природой платоновских идей, они, как известно, состояли из света и должны были быть отчетливыми при умозрительном созерцании. Параллель между красивыми камнями мира идей и нашими драгоценными камнями наводит на параллель прямого созерцания идей и их воспоминанием в нашем мире. Предположив, что после смерти чистые души не должны попадать в Аид, Платон был вынужден конструировать идеальное место для существования идей не на основании подобия с нашим миром, а на основании очищения нашего мира. Характерно, что Платон не дал название для своего «мира идей», возможно, в силу того, что в этом мире жили не только «чистые души», но и Боги.

В мифе Бердяева мир, который он описывает, имеет имя – «Запад». Этот условный «Запад», хотя «получил католическое или протестантское религиозное воспитание», но одновременно «католический и романский»; хотя и «соблазнялся дьяволом, как

<sup>97</sup> См.: *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф–имя–культура. С. 435.

<sup>98</sup> Там же.

<sup>99</sup> Там же. С. 436.

злом», защищен от него «всею своею религиею, своею культурою, всею своею активной, мужественною историею, своим рыцарским прошлым, своим свободным подчинением закону и норме». Все эти части мифического Запада ничего не могут нам объяснить и потому только отождествляются с самим Западом. Перед нами, безусловно, миф, при помощи которого Бердяев пытается объяснить религиозное основание большевизма. Средство выбрано неправильно, и все предсказания философа не сбываются, кроме синкретического мифа «Запада» – тот продолжает успешно существовать и по сей день.

Наконец, последний миф по имени «Социалистическое общество рабочих и крестьян». Конечно, нужно объяснить, почему мы считаем словосочетание «Социалистическое общество» именем, ведь в приведенном отрывке речь идет прежде всего о «преступлениях» «врагов» данного общества. Как мы писали выше, подлежащее и второстепенные члены предложения выступают в мифологическом сознании в роли переменных членов, субъект действия и объект оказываются связанными между собой. Герой получает свой статус не благодаря действиям, которые он совершает, а благодаря сложности той проблемы, которая при его помощи разрешается. Давид может быть кем угодно, но если камень именно из его пращи убивает Голиафа, то он и становится главным героем битвы. Заведомо чрезмерное описание противостоящего субъекту действия врага, особенно если этот враг уже повержен, в мифологическом сознании непосредственно влияет на возвеличивание героя. Попробуем понять, кто этот герой.

Когда читаешь материалы процесса 1938 г., в глаза бросаются две странности. Первое: речь обвинителя, которого нельзя заподозрить в отсутствии культуры, перенасыщена инвективами в адрес обвиняемых, причем эти инвективы не разбросаны по тексту равномерно, а сгруппированы в отдельных местах обвинительного заключения. Второе: можно представить себе состояние человека, готового сделать все, чтобы он сам и его близкие остались живы, в рамках полностью абсурдного обвинения, но повторять при этом инвективы прокурора в рамках судебного процесса совершенно нелогично. Остается предположить, что данные фразы вставлены в тексты процесса не случайно, что они являются структурным элементом содержания судебного процесса. Так как все, в том чис-

ле и подсудимые, признают экстраординарный характер даже не своих преступлений – как мы понимаем речь на процессе о конкретных преступлениях не шла, – а самого своего существования, то в соответствии с принципом изоморфизма Бухарину, Рыкову, Ягоде и их сообщникам по логике «части – целого» должно было что-то противостоять.

На это нечто как на антагониста поименованных «право-троцкистов» должны были быть целиком перенесены прямо противоположные качества заклеянных врагов народа. Судя по текстам, в качестве положительного героя была выбрана не «партия ВКПб», а «Советский Союз» и «Социалистическое общество». Приведем сравнительную таблицу инвектив в свой адрес и характеристик Советского государства некоторых участников процесса.

*Таблица 2*

<b>Фамилия</b>	<b>Инвективы</b>	<b>Характеристики государства</b>
Бухарин	Злодейские преступления, проклятые ряды, преступные и злодейские разговоры, зловонное подполье.	Гигантской социалистической стройки, с неизмеримыми масштабами, задачами, победами, трудностями, героикой. Мощь пролетарского государства. Полная моральная победа СССР. Радости новой жизни. Великая мощь СССР. Расцвет СССР, в его международном значении.
Гринько	Политическое растление, ближайшие мои дружки, злодеяния «право-троцкистского блока», чудовищные убийства лучших людей нашей страны, чудовищного двурушничества. Изменой, черной, как ночь, из мелкобуржуазного болота, язва двурушничества, злодейский заговор.	Советской властью народ поднят на высоту. Богатейшей индустриальной и колхозной страной, подняли на небывалую высоту национальную культуру Украины. Отношение теплое, товарищеское ободрение, поддержку, успокоение.
Шарангевич	Мерзкие, подлые, подлой предательской деятельности, гнусные кровавые изменнические преступления, спрятаться за спины своих сообщников.	Вся мощь Советской власти, Советского Союза, советского народа.

Фамилия	Инвективы	Характеристики государства
Розенгольц	Беспринципная, грязная банда убийц, шпионов, провокаторов и отравителей, это грязная банда пособников капитализма.	Прекрасной Советской землей, прекрасные новые всходы, подъем в Советском Союзе, какого не имеется нигде в мире. Полнокровную жизнь, блестящую радость и красками. Энтузиазм в труде, веселый, радостный смех, вольная песня, пляска, где была бы такая прекрасная любовь. Великий, могучий, прекрасный Союз Советских Социалистических Республик, идущий от одной победы к другой, над которым сияет прекрасное солнце социализма!
Крестинский	Нашептывал мне Троцкий, наше озлобление.	Богатство в Советском Союзе, рост благосостояние трудящихся, огромный культурный подъем.
Чернов	Неслыханно чудовищные преступления, арсенал бандитов, шайка озверевших чиновников.	Сила Советского государства, Советский народ одержал невиданную победу. Сознание этой силы Советской власти и Советского государства привели к тому, что я дал искренние, правдивые показания. Своей последующей честной работой перед родиной, перед великой Советской страной.

Конечно, за всем этим стоит «Сталин – гений освобожденного человечества» (Гринько), «большевистская партия с лучшими традициями энтузиазма, геройства, самопожертвования, какие только могут быть в мире, под руководством Сталина» (Розенгольц), однако как ни велик Сталин, «он творец», но «в действительности за Сталиным стоит вся страна, надежда мира» (Бухарин). «Советская власть», «социалистическое государство», «советская страна», «большевистская партия» сменились одним именем собственным «Советский Союз». Совершенно разные понятия «государство», «власть», «партия», «страна» стали частью одного имени и отождествились с ним. С этого момента, а особенно после победы в Великой Отечественной войне сама история СССР становится эталоном прогресса и «единственно верным» образцом прогрессивного развития общества. Имя окончательно мифологизируется, так как даже земная история становится его неотъемлемой частью.

Это наглядно подтверждает сравнение двух графиков частотности употребления словосочетаний «советск\* союз\*» и «коммунистич\* парти\*» в корпусе русского языка. См. рис. 4 и рис. 5.

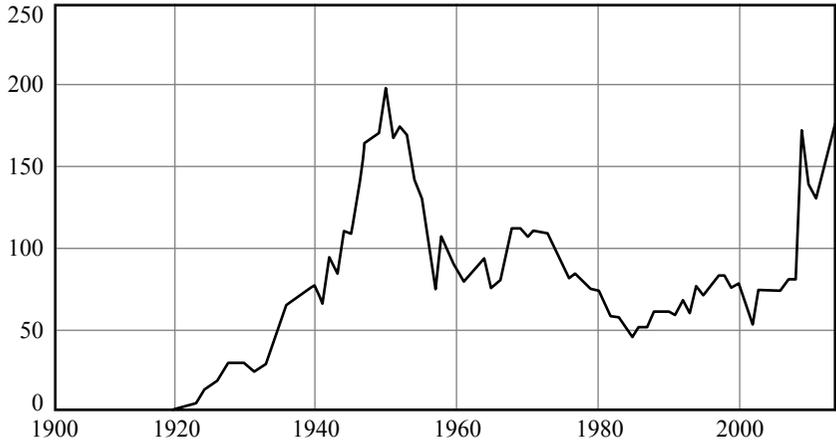


Рис. 4.

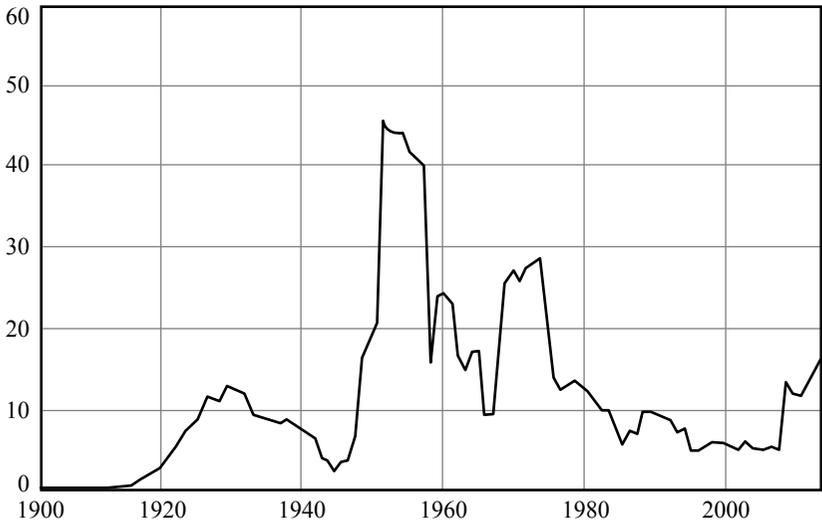


Рис. 5.

Миф – относительно устойчивая форма существования дискурса. Именно на третьем московском процессе окончательно оформился миф об СССР, который, с различными трансформациями, просуществовал до 1991 г. Может быть, именно поэтому, несмотря на всю абсурдность обвинения, многочисленные свидетельства сфабрикованного следствия и очевидность использования физического и психологического давления на обвиняемых, в течение 50 лет материалы процесса не были пересмотрены, а большинство участников процесса реабилитированы только по прошествии этих 50 лет. Более того, процесс пережил своих создателей в метафизическом плане. Большинство непосредственных организаторов процесса были вскоре репрессированы по не менее абсурдному поводу, а Сталин в 1960–1970-е гг. превратился в персонаж анекдотов.

Итак, перед нами дискурс в мифологической форме. Что же его характеризует?

1. Метафорические структуры дискурса приводят к созданию социальных институтов.

2. Вновь возникший дискурс замещает старый с такой силой, что метафоры старого дискурса становятся не то чтобы непонятными, а бессмысленными.

3. Так как несущей конструкцией мифологии является грамматическая связка отождествления подлежащего и второстепенных членов предложения, применение других глаголов в качестве сказуемого становится второстепенным и в целом подчиняется первичной конструкции «есть», «является», «существует», поэтому выбор отглагольной формы причастия и деепричастия не является произвольным и целиком подчиняется логике мифа.

4. Все характеристики, которые были применимы к главному элементу дискурса, целиком переносились на его части, не только институты, но и отдельные люди отождествлялись с главным элементом мифа.

5. Так как основные члены дискурса – второстепенные члены предложения и прежде всего обстоятельства места и времени, – оказываются непосредственно отождествлены с подлежащим, вся связка ведет себя как «естественный элемент» природного характера (так устроен мир).

6. В предыдущей главе мы писали о процессе естественной девальвации метафор. Мифологическая форма тормозит этот процесс, подстраивая его под время существования социальных институтов. Но отменить естественный процесс смены лексических форм невозможно, поэтому вновь возникшие метафоры либо превращаются в идиомы, либо девальвируются посредством иронии или юмора.

Попытаемся продемонстрировать это на примерах.

**Создание новых институтов.** Первое и самое очевидное – это переименование Всесоюзной коммунистической партии (большевиков) в Коммунистическую Партию Советского Союза, в словосочетании ВКП(б) всесоюзный – одно из прилагательных, а существительным и, соответственно, активным субъектом все же является Партия, в КПСС именно Советский Союз является отдельным существительным и самостоятельным субъектом. Так, отказ от партии в 1991 г. не приводит к немедленному разрушению институциональной основы СССР. С упразднением Коминтерна возникает метафора «дружба народов» и вслед за ней организуются многочисленные общественные организации «международной дружбы». Например, «общество советско-китайской дружбы» – в 1947 г., Университет дружбы народов – в 1960 г., наконец, в позднесоветское время – многочисленные клубы интернациональной дружбы. Метафора «борьба за мир» приводит к созданию «Советского комитета защиты мира» в 1949 г. и к «Советскому фонду мира» в 1961. Но больше всего новых метафор приходится на слово «советский». «Антифашистский комитет советских женщин», созданный в 1941 г., в 1956 переименовывают в «Комитет советских женщин». Метафора «социалистическая законность» – приводит сначала в 1947 г. к созданию «судов чести», а затем в 1958 к постановлению об обязательном участии во всех судах первой инстанции судьи и двух народных заседателей. Целый ряд метафор: «страны народной демократии», «страны социалистической ориентации», «национально-освободительные движения» – приводит не только к увеличению количества делегаций на партийных съездах, но и к существенному финансированию в рамках «всемирной борьбы за дело мира и социализма во всем мире».

**Обесмысливание старого дискурса.** Большинство из метафор, описывающих партийные дискуссии 20-х гг., в 60–80 гг. XX в. утратили значение. Никакой разницы между «правой оппозицией» и «левой

оппозицией», «правыми уклонистами» и «национал уклонистами» в стране, где вообще не было публичной демократии и открытой политической борьбы, люди не видели. Более того, сами эти словосочетания исчезают из употребления. «Левая оппозиция» не зафиксирована в корпусе русского языка с 1947 по 1966 и с 1982 по 1986 гг., а «правая» – с 1940 по 1956 и затем в 1983, 1984 гг. Частотность употребления слова «интернационал» падает после 1938 г. в 2–3 раза и уже никогда в течение XX в. не возвращается на прежний уровень.

**Зависимость выбора второстепенных деталей от основной фабулы мифа.** Конечно, сложно привести пример отказа от каких-то речевых оборотов, так как мы имеем дело в основном с документами и постановлениями, утверждающими какие-либо действия. Лучше всего данное положение можно проиллюстрировать на примере обсуждения Сталиным, Молотовым и Ждановым второй серии фильма «Иван Грозный» в присутствии Эйзенштейна и Черкасова, состоявшегося в 26 февраля 1947 г. Жирным шрифтом мы будем выделять **основной мифологический штамп**, а курсивом то, что должно быть изменено в деталях. Для удобства текст будет разбит на смысловые отрывки.

*Сталин. Царь у вас получился нерешительный, похожий на Гамлет. Все ему подсказывают, что надо делать, а не он сам принимает решения... Царь Иван был великий и мудрый правитель... Мудрость Ивана Грозного состояла в том, что он стоял на национальной точке зрения и иностранцев в свою страну не пускал, ограждая страну от проникновения иностранного влияния. В показе Ивана Грозного в таком направлении были допущены отклонения и неправильности. Петр I – тоже великий государь, но он слишком либерально относился к иностранцам, слишком раскрыв ворота и допустил иностранное влияние в страну, допустив онемечение России. Еще больше допустила его Екатерина...*

*Жданов. Эйзенштейновский Иван Грозный получился невзрачным.*

*Молотов. Вообще сделан упор на психологизм, на чрезмерное подчеркивание внутренних психологических противоречий и личных переживаний...*

*Молотов. Вторая серия очень зажата сводами, подвалами, нет свежего воздуха, нет шири Москвы, нет показа народа. Можно показывать разговоры, можно показывать репрессии, но не только это.*

Сталин. **Иван Грозный был очень жестоким. Показывать, что он был жестоким, можно, но нужно показать, почему необходимо быть жестоким.**

Одна из ошибок Ивана Грозного состояла в том, что он не дорезал пять крупных феодальных семейств. **Если он эти пять боярских семейств уничтожил бы, то вообще не было бы Смутного времени. А Иван Грозный кого-нибудь казнил и потом долго каялся и молился. Бог ему в этом деле мешал... Нужно было быть еще решительнее.**

Чтобы у нас не сложилось впечатление, что данный дискурсивный прием принадлежит исключительно тов. Сталину и времени его правления, возьмем отрывок из отчетного доклада М.С. Горбачева на XXVII съезде КПСС.

В течение ряда лет, и не только в силу объективных факторов, но и причин прежде всего субъективного порядка, практические действия партийных и государственных органов отставали от требований времени, самой жизни. **Проблемы в развитии страны нарастали быстрее, чем решались. Инертность, застылость форм и методов управления, снижение динамизма в работе, нарастание бюрократизма** – все это наносило немалый ущерб делу. В жизни общества начали проступать застойные явления.

Ситуация требовала перемен, но в центральных органах, да и на местах стала *брать верх своеобразная психология: как бы улучшить дела, ничего не меняя*. Но так не бывает, товарищи. Как говорят, остановишься на миг – отстанешь на версту. *Нельзя уклоняться от решения назревших проблем. Подобная позиция слишком дорого обходится стране, государству, партии.*

Безусловно, запись беседы и литературно обработанный текст отчета съезду – совершенно разные типы жанров, и если в первом речь представлена практически в чистом виде и все обозначенные нами приемы налицо, то отрывок, произнесенный М.С. Горбачевым, требует некоторой интерпретации. **«В стране – застой, и его составляющие медлительность, инертность, застылость форм и методов управления, снижение динамизма в работе, нарастание бюрократизма. Нужны перемены, но верх взяла своеобразная психология: как бы улучшить дела, ничего не меняя. Нельзя уклоняться от решения назревших проблем. Подобная позиция слишком дорого обходится стране, государству, партии».** По существу,

перед нами ровно тот же дискурсивный прием, что и в тексте беседы, когда вокруг основной фразы мифологемы строится зависимый от нее ряд аллегорий, которые развертывают смысл основной фразы, но не прибавляют к ее смысловому содержанию ничего нового. Особенно это видно в документах, на длительную литературную подготовку которых у власти не хватало времени. Так, беседа с чехословацкой правительственной делегацией 9 июля 1947 г. по поводу согласия Чехословакии принять участие в совещании 12 июля в Париже (обсуждался план Маршалла) проходит в следующем дискурсивном ключе:

Мы были удивлены, что Вы решили участвовать на этом совещании. Для нас этот вопрос – вопрос дружбы Советского Союза с Чехословацкой республикой. Вы объективно помогаете, хотите Вы этого или нет, но помогаете изолировать Советский Союз. Вы смотрите, что получается. Все страны, которые имеют с нами дружественные отношения, не участвуют на этом совещании, а Чехословакия, которая тоже находится в дружественных отношениях с нами, участвует. Значит, решат они, не такая уж крепкая дружба у Чехословацкой республики с Советским Союзом, раз ее так легко удалось перетянуть на сторону изоляции Советского Союза, против Советского Союза... Вам необходимо отменить свое решение, надо отказаться от участия на этом совещании, и чем скорее Вы это сделаете, тем будет лучше.

Масарик просит тов. Сталина учесть, что Чехословацкому правительству было известно о зависимости чехословацкой промышленности от запада. Представители промышленности считали целесообразным участвовать на совещании, с тем чтобы не упустить случая получить кредит. Одновременно с этим приехала в Прагу польская делегация и заявила нам, что они решили участвовать на совещании в Париже. В результате решение Чехословацкого правительства об участии на совещании в Париже 12 июля 1947 г. было вынесено единогласно всеми политическими партиями.

Дальше Масарик продолжал, что он не собирается снимать с себя ответственности за то, что и он был за участие на этом совещании, но просит учесть, что этим решением *ни он, ни правительство Чехословацкой республики ничего не хотели сделать плохого против Советского Союза*. Масарик в заключение просит тов. Сталина и тов. Молотова облегчить им положение.

Тов. Молотов замечает Масарику, что само **Ваше участие в совещании будет против Советского Союза.**

Масарик отвечает, *что он, правительство, все партии и весь чехословацкий народ не хочет и не сделает ничего против Советского Союза.*

Тов. Сталин говорит, что **мы не сомневались и не сомневаемся в Вашей дружбе к нам, но на деле объективно получается наоборот.**

Дртина говорит, что он от своего имени и от партии, к которой он принадлежит, заявляет, *что если наше решение идет против Советского Союза, то моя партия не хочет этого и не будет этого делать, моя партия не будет делать даже того, что давало бы повод истолковывать наше действие против Советского Союза.* Одновременно с этим Дртина просит учесть, что Чехословацкая республика отличается от всех других славянских стран, кроме СССР, тем, что ее экспорт и импорт на 60 % зависит от западных стран.

В данном случае метафора «дружбы Советского союза и Чехословакии» и производные от нее смысловые обороты оказывается единственным, но, как мы можем видеть, достаточно эффективным инструментом. При этом все аргументы, которые исходят из структуры чехословацкой промышленности, из состояния ее финансов, наконец, из состояния внутри- и внешнеполитических процессов в Чехословакии, игнорируются. В конце концов ответная аргументация приобретает крайне лапидарную форму «мы не хотим ничего плохого». В этом отрывке хорошо видно, как противостояние мифологическому дискурсу речи, построенной с применением иных дискурсивных форм, так и освоение носителями этих форм мифологических дискурсивных приемов.

**Институты и отдельные люди отождествляются с главным элементом мифа.** Фраза «У советских собственная гордость: На буржуев смотрим свысока» написана в 1925 г., и в этом случае «гордость» определяется в соотношении с классовой шкалой. После войны основания этических ценностей меняются.

Углубляющаяся дестабилизация политической и экономической обстановки в Советском Союзе подрывает наши позиции в мире... Еще вчера советский человек, оказавшийся за границей, чувствовал себя достойным гражданином влиятельного и уважаемого государства. Ныне он – зачастую иностранец второго

класса, обращение с которым несет печать пренебрежения либо сочувствия. Гордость и честь советского человека должны быть восстановлены в полном объеме.

Это отрывок из обращения ГКЧП к советскому народу от 18 августа 1991 г. Как мы видим, эмоциональные переживания начинают зависеть от могущества Советского Союза. Советский человек стал частью даже не передового общества, а именно страны. И начинал требовать от остальных граждан точно таких же переживаний.

Советский писатель должен писать и жить по-советски. Мифологический дискурс не только отображает общественную мораль и эмоциональные переживания – он должен их формировать. Именно отсутствие правильных с точки зрения эмоциональных переживаний текстов ставится в вину Синявскому и Даниэлю; да, они переправили свои произведения на Запад, но судят их не только за это. В основании обвинительного заключения – разбор литературных произведений, именно они должны быть признаны антисоветскими. Синявский в своем заключительном слове непосредственно указывает на данный факт:

Тут действительно очень странно и неожиданно художественный образ теряет условность, воспринимается обвинением буквально, настолько буквально, что судебная процедура подключается к тексту как естественное его продолжение... Позиция обвинения такая: художественная литература (– форма) агитации и пропаганды; агитация бывает только или советская, или антисоветская, раз не советская, значит, антисоветская.

Подобное смешение вещи и ее названия характерно для мифологического мышления<sup>100</sup>. Более того, то, что не укладывается в данную мифологическую форму, может просто не восприниматься. Сами переживания формируются в соответствии с мифологическим сознанием. Возможно, что это происходит в сфере сложных эмоциональных функций, которые возникают в половозрелом возрасте и воспринимают существующий в обществе общественный дискурс как естественную среду осуществления переживания. Именно на это указывает Даниэль.

<sup>100</sup> «Мифологическое отождествление имеет принципиально внетекстовый характер, вырастая на основе неотделимости названия от вещи» (Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф–имя–культура. С. 449).

По поводу другого моего произведения – то же самое: почему вы написали “Искупление”? Я объясняю: потому, что считаю, что все члены общества ответственны за то, что происходит, каждый в отдельности и все вместе. Может быть, я заблуждаюсь, может быть, это ложная идея. Но мне говорят: “Это клевета на советский народ, на советскую интеллигенцию”. Меня не опровергают, а просто не замечают моих слов...

Однако самое любопытное в данном процессе то, что и Сиявский, и Даниэль – точно такие же советские люди, как и судьи, которые их судят, и обыватели, которые наблюдают за процессом. Для них самих отождествление с советским мифом является решающей самоидентификацией.

«Но я не отношу себя к врагам, я советский человек, и мои произведения – не вражеские произведения» (Сиявский). «Как мы оба говорили на предварительном следствии и здесь, мы глубоко сожалеем, что наши произведения использовали во вред реакционные силы, что тем самым мы причинили зло, нанесли ущерб нашей стране. Мы этого не хотели. У нас не было злого умысла, и я прошу суд это учесть... Я хочу еще сказать, что никакие уголовные статьи, никакие обвинения не помешают нам – Сиявскому и мне – чувствовать себя людьми, любящими свою страну и свой народ» (Даниэль).

**Основная мифологема воспринимается как элемент мироустройства.** Для этого в мифологическом дискурсе в качестве исходных метафор часто используются природные, естественные социальные (семейные, общинные, приятельские) или наиболее простые бинарные отношения и признаки. Видимо, это один из основных элементов мифологии. Мы легко вспомним о «Волге-матушке», «Рейне-отце», на ум нам сразу придет «Родина-мать», если мы сравним метафорический состав «Интернационала» и гимна Советского Союза, то мы легко увидим разницу основных мифологем конца XIX и середины XX в. Знаменитое «у пролетариата нет своего отечества» сменяется на «Советский Союз – отечество всех прогрессивных народов», а мироощущение «Мы на горе всем буржуйам / Мировой пожар раздуем, / Мировой пожар в крови – / Господи благослови» уступает место «Широка страна моя родная, / Много в ней лесов, полей и рек! / Я другой такой страны не знаю, / Где так вольно дышит человек». Эти метафоры описы-

вают разные миры, разные пространственно-временные условия, в которых находится человек. Предреволюционная пора характеризовалась резким расширением границ возможностей человека: «Из Москвы – в Нагасаки! Из Нью-Йорка – на Марс!». В начале XX в. с развитием транспорта и банковского дела впервые внешний мир для большого количества людей стал соразмерен их внутреннему миру, впервые разгорелась мировая война, впервые в качестве виновника войны вместо названных «Австро-Венгрия, первая зачинщица мировой смуты» и «немцы и белые ставленники немцев» было «осознано» единое всемирное зло – мировая буржуазия, и одновременно возникла вера, что если зло названо, то его можно победить, покончить с ним одним ударом. Любопытно, что в «Декрете о роспуске Учредительного собрания» в качестве аргументации используются в основном временные параметры: «в течение всего первого периода российской революции», «выбранное по спискам, составленным до Октябрьской революции, явилось выражением *старого соотношения*», «старый буржуазный парламентаризм пережил себя»; в то время как «Обращение главнокомандующего к населению Малороссии» использует скорее территориальный дискурс: «освобождаются русские области», «когда север и юг, восток и запад обширной державы в свободном обмене несут друг другу все, чем богат каждый край, каждая область», «счастье и величие Родины и успех наших армий в их неудержном порыве к сердцу России – Москве». Противостояние гражданской войны было и противостоянием дискурсов, в котором «красные», резко расширяя пространство до всего мира, сузили время до «За лето столетнее бейся, пой: – “И это будет последний и решительный бой!”», а “белые”, настаивая на локальности места, обусловленного “любовью к родному краю, к его особенностям, к его местной старине”, резко расширяли время от “сотканная вековыми усилиями Киева, Москвы и Петрограда” до “Лето Господне”»<sup>101</sup>. В зависимости от пространственно-временного дискурса меняются характеристики подлежащего. Для «белых» Русь – Святая, для красных – Советская республика, а в гимне СССР

<sup>101</sup> «Заполненность мифологического пространства собственными именами придает его внутренним объектам конечный, считаемый характер, а ему самому – признаки ограниченности. В этом смысле мифологическое пространство всегда невелико и замкнуто, хотя в самом мифе речь может идти при этом о масштабах космических» (там же. С. 439).

Русь становится Великой. В зависимости от прилагательного, которое ставится перед подлежащим, носители мифологического сознания переживают определенные чувства и в соответствии с ними выстраивают свою жизнь. Люди, испытывающие другие чувства, воспринимаются носителями этого сознания в лучшем случае как люди из «другого мира», а в худшем как «нелюди».

**Медленная эволюция дискурса через девальвацию метафор.** Люди естественным образом пытаются оградить свой чувственный мир от изменений. В отличие от знаний и даже действий, мы не можем сравнить свои ощущения ни с чем другим, потому что «других» ощущений у нас нет. Знания и действия другого человека могут стать для нас ориентиром для собственных изменений. Но при этом любому «другому» мы скорее всего припишем свои ощущения. Так, верующий, сталкиваясь с хорошим, но неверующим в бога человеком, скорее всего подумает, что «в глубине души» тот является верующим. Однако опыт чувственно пережитого не может быть передан другому, и этому другому приходится формулировать свое отношение к существующей метафорике. Если личный чувственный опыт не приводит к появлению тех же чувств, что есть у другого поколения, то метафора девальвируется и возникает иронический дискурс. Слово «поколение» вставлено здесь в силу того, что подтрунивание молодежи над стариками и взрослых над детьми является естественным элементом повседневной речи. Что уж говорить, когда речь заходит о борьбе двух мифологий.

«Чуть мы выучим человека из народа грамоте, тотчас же и заставим его нюхнуть Европы, тотчас же начнем обольщать его Европой, ну хотя бы утонченностью быта, приличий, костюма, напитков, танцев, – словом, заставим его устыдиться своего прежнего лаптя и квасу, устыдиться своих древних песен, и хотя из них есть несколько прекрасных и музыкальных, но мы все-таки заставим его петь рифмованный водевиль, сколь бы вы там ни сердились на это», – иронизирует Достоевский над европейской культурой.

Ответ Градовского по поводу русского народа не менее ироничен.

Нужны ли законы, постоянно напоминающие людям, что они не братья, живущие в высшем духовном единении, но что они подвержены страстям, способны к зависти, к мести, к гневу и к нарушению прав ближнего? О, для таких людей все эти

формы и формулы были бы оскорблением! Они коробили бы то **нравственное чувство**, которым живут эти люди. Чувство это – **любовь, стремящаяся к согласию как к высшему выражению нравственного тождества людей**. А закон есть **вечное свидетельство** их тождества, различия, даже раздора, которые закон старается примерить... сквозь **бледные черты моей картины** он **духовными очами** своими разглядит **картину, в сотни раз пышнейшую**, и окончательно вознесется от **этой грешной земли** туда, где обитает это **удивительное общество**... Да, этот удивительный народ есть **русский народ**.

Жирным шрифтом выделены метафоры, которые высмеиваются или при помощи которых высмеивается мифологический дискурс противника. Но ведь иногда мифологический дискурс одновременно может быть и властным дискурсом. Не отсюда ли произрастает окончательный смертный приговор Сократа<sup>102</sup> или сталинская ремарка «сволочь» на полях опубликованного рассказа Платонова «Усомнившийся Макар». Любопытно, что оба, и Сократ, и Платонов, полностью осознают, в чем их «вина».

Перечитав свою повесть, я многое передумал; я заметил в ней то, что было в период работы незаметно для меня самого и явно для всякого пролетарского человека – кулацкий дух, **дух иронии, двусмысленности, ухищрений, ложной стилистики** и т. д. Получилась действительно губительная работа, ибо ее только и можно истолковать во вред колхозному движению (Из письма А.П. Платонова – И.В. Сталину от 8 июня 1931 г.)

Иронизируя над употребляемыми метафорами, художник показывает либо несоответствие самого переносимого значения, либо несоответствие самой метафоры объекту, при помощи которой он описывается. При этом сама метафора девальвируется, что было бы вполне естественно, если бы не одно «но»: «в самом мифологическом тексте метафора как таковая, строго говоря, невозможна»<sup>103</sup>. То есть создание коммуникативного текста происходит

---

<sup>102</sup> Напомним, что окончательный приговор Сократу был утвержден после его оправдательной речи, в которой тот предложил оплачивать его расходы из афинского бюджета, как это делали для победителей Олимпийских игр, расценивая свою общественную пользу для полиса столь же высоко, как и героев спортивных состязаний.

<sup>103</sup> *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф–имя–культура. С. 443.

через производство метафор, и по-другому текст не может быть создан, но мифологический дискурс воспринимает созданную метафору не как метафору, а как часть реальной действительности, а в некоторых случаях – как ту часть, которая только и может реализовать программу по изменению действительности. Отсюда и репрессии в отношении авторов, «усомнившихся», т. е. иронически использующих метафорический слой мифологического дискурса: Галича, Бродского, Высоцкого и других.

**Смена мифа.** Известен рассказ Леви Стросса о туземце, который нарушил табу и был изгнан колдуном из племени. Он пришел умирать к белому поселению, и белые врачи «оживили» его при помощи современной реанимационной медицины. Рассказ заканчивается любопытной реакцией туземного пациента. Тот делает заключение, что «колдуны белых» сильнее, чем «колдуны черных».

В России в течение последних 120 лет несколько раз изменился дискурс. Иногда эта смена ознаменовывалась кровавыми событиями Гражданской войны или Большого террора, иногда смена происходила относительно эволюционно, как в 90 гг. XX в. и в настоящее время. Но при этом форма мифологического сознания оставалась неизменной, создается впечатление, что одни «колдуны» просто оказывались сильнее других «колдунов». И если «силу колдовства» в Гражданской войне и при Большом терроре объяснить сравнительно просто, то относительно бескровное поражение советского мифа и быстрая девальвация либерализма ставит перед нами определенную задачу.

Мы считаем, что этому способствовали две причины.

**Первая.** В мифологической форме метафорическая картина мира выражается при помощи антропологической метафорики. Это обусловлено прежде всего самим характером связи между собой различных элементов мифологического сознания. Как мы писали выше, единство и единственность мифологического мира конструируется исходя из логики того, что части этого мира рассматриваются как один предмет, расчлененный в семантически-ценностном плане, но не расчленяемый в существовании. Поэтому любая часть в этом мире не характеризует целое, а отождествляется с ним. Самый яркий аналог данного представления – сам человек или его сознание. Однако, создавая антропологическую метафорику для объяснения устройства мира, мифолог невольно

закладывает в них этическую и утилитарную оценку состояния самого человека. Все эти «родные», «дружественные», «великие», «могучие», «духовные», «медлительные», «застывшие», «чудовищные» и прочие характеристики не только описывают объекты мироустройства, но и легко подвергаются эмпирической фальсификации. Но если мои утилитарные оценки опровергают существующий мифологический шаблон о «загнивающем западе» или «экономически эффективном капитализме», то одновременно может быть подвергнута ревизии и объектная картина мира. В этом заключается неустойчивость мифологических конструкций.

**Вторая.** Дискурс – это не только признаваемые большинством шаблоны понимания, но и граница между смыслами внутри одного языка, которая требует перевода. При этом какие-то метафоры со временем естественным образом девальвируются и отдельные типы дискурса утрачивают смысл. Например, передовица в партийной газете «Правда» в 1930–1950 гг., в то время передовицы в газете, радио, митинг были элементами одного дискурса, потому что лозунги на митингах, скорее всего, списывались с газетных заголовков. Собственно этот дискурс и определял реальность. В 1960–1980 гг. изменяется политическая реальность, страна берет курс на мирное сосуществование, появляется большой объем современной западной литературы, кинофильмов, широко распространяется телевидение. Появляется выбор при покупке газет. И передовицу «Правды» перестают читать, даже не читать, а воспринимать как реальность. При этом дискурс не изменяется, и при определенных усилиях то, что написано в передовице, можно перевести на язык 1960–1980 гг. Но особая заостренность внимания на слове, свойственная всему советскому периоду, приводит к появлению поэтов, писателей, актеров и музыкантов, которые могут выразить «советский» дискурс гораздо отчетливей и «правдивей», чем партийная газета. «Советский человек» осуждает Солженицына, безразличен к ссылке Сахарова, приветствует ввод войск в Чехословакию, но поет Окуджаву и Галича, читает Стругацких, Булгакова и Довлатова, слушает Макаревича и Гребенщикова и пытается воспринимать себя и мир, как Высоцкий. В этом нет никакого противоречия. Партийные штампы 1930–1950 гг. давно девальвировали, они высмеяны в песнях, анекдотах и текстах. И как когда-то за два февральских дня рухнул миф «о царе-батюшке», но

остается дискурс «сильной народной власти», так и теперь за три августовских дня рушится миф «всенародной партии», но остается дискурс «государства для народа». Осталось выяснить только один вопрос: может ли дискурс влиять на возникновение институтов?

Миф оказывается действенной и даже достаточно устойчивой формой дискурса. Но, подвергаясь естественным изменениям внутри этой формы, дискурс скорее сам зависит от властных институтов государства и общества, он скорее сам изменяется в соответствии с логикой мифа, принимает специфические черты мифологии, заставляя писателя или поэта не изменять мир в соответствии со своими идеями, а изменяться самому в соответствии со своей речью. Для решения задач, изменяющих реальность, существует другая форма дискурса – идеология.

### **Идеология**

Человек – существо целесообразное, то есть локально, в рамках уже не раз решаемых задач, при наличии свободного времени и неизменных условий, человек скорее всего поступит так же, как он поступал до этого самого случая. Однако, чтобы данное свойство могло реализоваться за пределами описанных нами условий, нужна как можно более полная информация при принятии решения, что в силу ограниченного характера человеческого существования и в индивидуальном, и в родовом смысле – невозможно. Поэтому человек вынужден конструировать полноту.

Условно можно предположить, что существуют два вида конструирования полноты. Первая исходит из локального опыта существования человека как индивида. Это опыт его собственной жизни, а также рассказы о жизни тех близких, кому он доверяет. Чаще всего это происходит в форме нарратива, и мы будем считать данную полноту «исторической». Вторая передается человеку в виде шаблонов, которые разделяет референтный для данного индивида круг людей. Эти шаблоны являются основанием для самоидентификации индивида как члена социума, выходящего за пределы его «собственной истории». В качестве такого социума могут выступать корпорация, конфессия, народность, нация и наднациональная общность (империя, республика или Европейский союз). Этот второй вид мы будем называть здесь идеологией.

Потребность в идеологии наступает для индивида тогда, когда он, в силу каких-либо причин, не в состоянии ответить сам на смыслообразующие вопросы своего существования. Число этих вопросов ограниченное, потому что отношений, которые обуславливают факт длительного существования человека «как родового существа», немного. И, как любые отношения, они обусловлены не носителями, а характером связи между носителями. Первое – это отношение человека с природой или внешним для него миром, в состав которого могут входить даже другие люди, если отношения между человеком и этими людьми подчиняются исключительно природным законам (все, что не такое, как «Я»), (например, сексуальный партнер, который обеспечивает «правильный секс»). Второе, это отношения между человеком и другими людьми, которые основаны на признании того, что другие люди такие же «Я». При этом «человеческое» отношение может распространяться на все, что человек «приручил», будь то домашние животные, растения и другие предметы, не имеющие опосредованного отношения к социальной сфере (все, что такие, как «Я»). И, наконец, последнее – это саморефлексия по поводу собственного «Я»; оно вторично, т. к. возникает лишь в те моменты, когда в первых двух отношениях появляются проблемы, и достаточно устойчиво, потому что, будучи установленным, существует до следующих серьезных проблем в первых двух сферах.

Однако во всех формах отношения к миру есть одна общая деталь, объединяющая их, – это субъект или действующее «Я». Этика, по большому счету, и есть саморефлексия личности над своими действиями с точки зрения того, какими должны быть поступки автономной «Личности». Религия, объясняя, как устроен мир, показывает пределы эмоциональных возможностей человека в плане и индивидуального (смерть, страшный суд, нирвана, духи предков), и родового существования (община, церковь, умма, варна). Через эстетическую форму мы усваиваем весь спектр возможных форм переживания, т. е. эмоционального существования «Я». Наконец, наука, хотя и подчеркнуто дистанцируется от антропоморфизма, нацелена на то, чтобы мы могли получить такие знания о мире, которые позволяют нашему «Я» действовать в этом мире наиболее эффективно. При этом определенность самого «Я» существенно зависит от двух переменных: от действий, которые «Я» производит, и от его места в социальной структуре.

Здесь самое время пояснить различие идеологии и мифологии как форм общественного сознания. Это различие может быть как синхронным, так и диахронным. С точки зрения истории мифология появляется раньше идеологии, можно даже сказать, что это определенный этап развития идеологии. Ведь по существу мифология имеет ту же самую структуру, что и идеология. В этом нет ничего удивительного, т. к. мировоззренческие вопросы, которые возникают для человека, в принципе одинаковы, поэтому мифологию можно считать одним из ранних элементов религиозного восприятия мира. Однако мы только что показали, что мифология может существовать в наше время, т. е. мифология – не исчезнувший этап развития человечества. При определенных условиях мифология может возникать снова и снова; как только человек переходит к упрощенному пониманию действительности, мифологический элемент в идеологии берет верх и вместо сложной идеологической конструкции мы получаем привычный набор устоявшихся мифологем.

Если же рассматривать синхронное существование мифологии и идеологии, то ответы, которые удовлетворяют человека при мировоззренческих поисках, могут быть принципиально разными. В мифологическом сознании в качестве ответа «о причине наших бедствий» вполне принимается отождествление с какой-либо одной частью всего универсума событий. Например, такой одной причиной могут быть «мировая буржуазия», «евреи», «коммуняки», «москальи», «черт» и т. п., а идеология, в силу наличия структуры, помогает проанализировать событие с разных сторон и в некоторых случаях найти его конкретную причину. Здесь важно понимать, что эта конкретная причина не обязательно будет истиной. Но идеология, согласно первому постулату нашей статьи, нужна именно для совместных действий в рамках разделенного труда. Поэтому в какой-то мере обоснование последующих совместных действий будет опираться и на научные представления о том, «что из себя представляет предмет», на который направлены наши действия. Идеология и мифология проявляются не тогда, когда описывают предмет, а тогда, когда люди создают коммуникацию, то есть передают другим смысл своих действий, или оправдываются, или агитируют за будущие действия. В этот момент появляются различия. Поэтому анализировать мы должны сначала структуру связанных смысловых отрывков, а уже затем грамматические элементы текста.

В качестве иллюстративного материала рассмотрим фрагмент текста «Декрета о мире», который мы исследовали выше. Текст в смысловом плане делится на 5 отрывков. В первом, состоящем из трех предложений, правительство предлагает заключить мир, во-втором, состоящем из двух сложных предложений, правительство формирует свое отношение к Первой мировой войне и соглашается рассмотреть любые другие соглашения, которые приведут к миру, в третьем, в двух предложениях, правительство формулирует свое отношение к тайной дипломатии и тайным договорам, в четвертом, состоящем из двух предложений, правительство говорит о способе ведения переговоров и в пятом, в одном сложном предложении, правительство предлагает немедленное перемирие, во время которого могли бы быть сформированы субъекты будущих переговоров о мире.

Уже на этой стадии мы можем сказать, что перед нами, безусловно, идеологический текст: во-первых, он имеет адресатов, т. е. является моментом коммуникации, причем сложной, это – и другие правительства и народы, и граждане своей страны, прежде всего воюющие солдаты; во-вторых, призывает адресатов к будущим совместным действиям.

С точки зрения грамматики мы прежде всего должны обратить внимание на связь подлежащего и сказуемого. Во-первых, потому что «первоначальное предложение» – это и есть подлежащие и сказуемое. Причем основной смысл предложения несет сказуемое, оно соединяет подлежащие с объектом. Без сказуемого подлежащие теряют смысл. Прежде всего в силу того, что активно действующее подлежащее не является самостоятельным автономным объектом и приобретает свои характеристики, а часто и имя, в зависимости либо от места в структуре, либо от функций, которые выполняет. Во-вторых, потому что уточнения и спецификация сказуемого описывает функционал подлежащего, собственно говоря, «по делам их мы познаем их».

В рассматриваемом тексте «Правительство» «предлагает начать переговоры», «считает», «предлагает заключить мир», два раза «выражает готовность», «заявляет свою решительность», «заявляет, что оно не считает», «соглашается рассмотреть», «отменяет», «объявляет отмененным», «назначает», «предлагает заключить перемирие». Всеми этими действиями «Правительство» конституи-

рует само себя как инструмент политики, ведущей к миру. Собственно говоря, «мир» – и есть одна из целей, для которых создавалось это правительство, а так как легитимность правительства, возникшего в результате переворота, оставалась сомнительной, то в качестве респондентов послания рассматриваются «представители народностей или наций» и «полномочные собрания народных представителей», т. е. правительства, созданные волей народа, но именно на такой легитимности и основывается само правительство большевиков и левых эсеров.

Анализ примененных сказуемых показывает не только субъектность подлежащего (считает, выражает, заявляет, отменяет, назначает), но и возможный спектр его действий (предлагает: начать переговоры, заключить мир, заключить перемирие). Если мы сравним текст данного декрета с «Обращением главнокомандующего к населению Малороссии» или с «Высочайшим манифестом от 2 августа 1914 г. о войне с Германией», то довольно легко обнаружим отсутствие в рассматриваемом тексте страдательного залога, столь характерного для документов, которые скорее скрывают смысл своих действий. Наиболее отчетливо это видно в тексте уже приведенного нами ранее «обращения ГКЧП», в котором собираются «в полном объеме восстановить гордость и честь советского человека, еще вчера оказавшегося за границей». Используемый в данном случае страдательный залог говорит о реальной жизни советского человека гораздо больше, чем приписываемые ему духовные качества. Однако если мы вновь обратимся к структуре идеологии, то должны будем сказать, что не только спецификация действия ведет к конституированию субъекта: например, под влиянием научных открытий или развития технологий может измениться направленность действия на предмет, образ действия может измениться под влиянием эстетических норм, наконец, человек может понять бессмысленность некоторых своих действий.

При переходе к анализу метафорики мы хотим еще раз подчеркнуть отличие мифологической формы дискурса от идеологической. В мифологии связывание подлежащего с объектом действия происходит при помощи прибавления признаков к объекту. По существу взаимодействие подлежащего с второстепенными членами предложения и определяет выбор сказуемого. В идеологии изменение сказуемого влечет за собой прежде всего изменение

названия подлежащего и выбор второстепенных членов предложения зависит от связки подлежащего и сказуемого. В мифологической форме происходит процесс идентификации подлежащего через определенный набор признаков, выращенной чаще всего при помощи метафор. В идеологии выбор метафор происходит через институционализацию сказуемым подлежащего.

В качестве иллюстрации используем по одному предложению из «Обращения главнокомандующего к населению Малороссии» и «Декрета о мире». Первое предложение относится к мифологической форме, второе – к идеологической. В первой при помощи метафоры описывается единство русского народа, во втором – мир, который считает необходимым заключить Правительство.

К древнему Киеву, *“матери городов русских”*, приближаются полки в **неудержимом стремлении вернуть русскому народу утраченное им единство**, то единство, без которого **великий русский народ, обесиленный и раздробленный**, теряя *молодые поколения* в **братоубийственных междоусобиях**, **не в силах был бы отстоять свою независимость**; – то единство, без которого **немыслима полная и правильная хозяйственная жизнь**, когда север и юг, восток и запад **обширной державы** в свободном обмене **несут друг другу все, чем богат каждый край, каждая область**; – то единство, без которого не создалась **мощная русская речь, в равной доле сотканная вековыми усилиями** Киева, Москвы и Петрограда.

Метафоры, описывающие единство России, относятся к «защите независимости русского народа», «восстановлению экономической модели, основанной на обширном рынке» и «традиционной культуре». Этот список можно расширить или сузить в зависимости от политических задач момента, так, «независимости русского народа» в данный момент ничего не угрожает, Первая мировая война уже прошла, а «мощная русская речь» вставлена в противовес ситуативным «союзникам», которые внезапно стали «противниками». Сказуемое, выраженное глаголом «вернуть», в данном случае не несет определяющей смысловой нагрузки, мы можем заменить его синонимичными глаголами «воссоздать», «восстановить» и т. п. Основной смысловой центр предложения в наборе оценочно-экспрессивных метафор, состоящих часто из более чем двух слов. Именно через эти метафоры авторы хотят передать

смысл военной кампании и тем самым создать коммуникативное взаимодействие. Весь коммуникативный ряд должен отвечать на вопрос, зачем воинам нужно жертвовать своей жизнью. Однако в силу его художественно-мифологической формы мы видим перед собой псевдоответ. Каждая из приведенных метафор описывает возможное будущее или прошлое, которое никак не соотносится с индивидуальными усилиями конкретного человека. Конечно, в голову сразу приходит метафора о строителях Шартрского собора, но хотелось бы продолжить ее риторическим вопросом: что будут делать строители собора, если у них не найдется средств на каменистых и носильщиков камней?

Справедливым или демократическим миром, которого **жаждет подавляющее большинство истощенных, измученных и истерзанных войной рабочих и трудящихся классов** всех воюющих стран, – миром, которого *самым определенным и настойчивым образом* требовали русские рабочие и крестьяне после свержения царской монархии, – таким миром Правительство считает **немедленный мир** без аннексий (т. е. без захвата чужих земель, без насильственного присоединения *чужих народностей*) и без контрибуций.

В предложении при помощи метафор описывается мир, который считает нужным заключить правительство. Этого мира **жаждет** большинство истощенных, измученных и истерзанных войной трудящихся (тем самым обосновывается легитимность правительства и экстраординарность его действий), этого мира требовали самым определенным и настойчивым образом люди, которые совершили признанную всеми другими странами революцию (обосновывается историческая преемственность нового правительства). Первая оценочно-экспрессивная метафора описывает подлежащее придаточного предложения, поэтому выбор используемого в сказуемом глагола обусловлен состоянием самого субъекта действия, но, как мы видим, он не случаен, потому что обосновывает характер действий правительства, т. е. косвенным образом отвечает на вопрос «почему правительство вынуждено действовать именно так?». Вторая оценочная метафора также описывает определенный образ действий правительства и тесным образом связана с глаголом «требовать», отвечая на вопрос «как требовать?». Обе метафоры относятся к эстетической оцен-

ке действительности и не претендуют на роль целевой причины действия. В качестве целей правительства в главном предложении используется когнитивная метафора «немедленного мира без аннексий и контрибуций».

Любопытно, что в обоих рассматриваемых нами предложениях в качестве целей деятельности используются метафоры, содержащие в себе отрицание. В первом случае «единство» невозможно «без...», во втором – и сам мир должен быть «немедленным» и заключаться он должен «без...». Это наталкивает нас на мысль, что авторы обоих текстов знают не столько, «что им нужно», сколько четко осознают, «что им не нужно». Эту догадку подтверждают два идеологических текста. Первый фрагмент окончания последнего слова на суде Буковского: «Но процесс духовного прозрения общества уже начался, остановить его **невозможно**. Общество уже понимает, что **преступник не тот**, кто выносит сор из избы, а тот, кто в избе сорит. И сколько бы мне **ни пришлось** пробить в заключении, я никогда **не откажусь** от своих убеждений...». Второй отрывок из последнего слова на суде Навального: «Сам от себя я **никуда не убегу**. ...Я считаю, что **ни один из нас не имеет сейчас права на нейтралитет**. **Ни один из нас не имеет права**, чтобы уклониться от того, чтобы делать мир лучше». Перед нами безусловно риторические приемы с целью обоснования идеологических позиций, вопрос лишь в одном: почему человек вставляет в свои тексты «лишние» слова?

На наш взгляд, использование «лишних» слов или метафор в этих текстах и является самым главным. По большому счету, они-то и есть дискурс. Если человек вставляет эти слова, хотя смысл предложения от этого не меняется, то значит, что-то заставляет его в данном месте текста использовать либо метафору с отрицанием, либо какую-то языковую идиому. Мы склонны предположить, что дискурсивные приемы используются для замещения в структуре текста позиций, которые должны быть при полном ответе на мировоззренческие вопросы, описанные нами выше. По существу, дискурс замещает необходимые по смыслу, но неизвестные по содержанию элементы из структуры идеологии.

Так, метафора «немедленного мира» приводит сначала к риторической формуле Троцкого «ни мира ни войны, а армии распустить», затем к конкретному Брестскому миру, июльскому

кризису Советской власти и, косвенным образом, к началу гражданской войны с использованием обеими сторонами конфликта террористических методов в отношении гражданского населения. Все это – возможное будущее, и в октябре 1917 г. оно пока неизвестно, но для обоснования государственного переворота большевики и левые эсеры используют метафору «немедленного мира без аннексий и контрибуций». Эта метафора отвечает на вопрос «зачем?». Причем действия и средства, которые для этого нужно применить, так же описывается рядом метафорических понятий «справедливый демократический мир», «чужие народности», «слабые народности», «сильные и богатые нации», «величайшее преступление против человечества». Все эти метафоры нужны для того, чтобы объяснить «как нужно действовать», чтобы достичь поставленной цели. Не удивительно, что вся эта риторика не оказывает никакого влияния на принятие решений генерального штаба Германской империи, после ультиматума Троцкого и срыва им переговорного процесса 11 февраля 1918 г. При решении вопроса о своих дальнейших действиях немецкие военные ориентируются исключительно на количественные расчеты их возможных последствий.

Все вышесказанное приводит нас к нескольким выводам.

Для каждого из исторически сложившихся больших языков существуют свои непередаваемые дискурсивные стратегии, это обусловлено как различными техниками создания метафор, так и разницей коммуникативных средств, существующих на данный момент в обществе. Отсюда все сложности при переводе юмора с одного языка на другой.

Для выражения дискурса в русском языке наиболее часто используются оценочные, оценочно-экспрессивные метафоры и идиомы, что обусловлено самим характером функционирования русского языка, в котором разнообразие устных форм преобладает над широким распространением письма. Это можно объяснить сравнительно незначительным функционированием в обществе практики письменных контрактов и правоприменения. Отсюда становится ясным, почему «поэт в России больше, чем поэт».

Дискурс иногда оказывает влияние на формы осуществления мифологии и идеологии, но значительно чаще он сам изменяется вследствие перемены культурных форм существования общества.

Так, распространение в обществе идеологической формы существования дискурса зависит от развития форм разделения труда в данном обществе.

Так как дискурс выполняет замещающую функцию в смысловой структуре высказывания, конкретное применение дискурс-анализа может помочь нам не только понять, с какой формой мифологического или идеологического сознания мы имеем дело в данном конкретном тексте, но и проанализировать скрытую для самого автора семантическую коннотацию текста.

Дискурс – граница, где создается видимость понимания.

## Глава IV

### Вместо заключения

Мы говорим не *дискурс*, а *дискурс*.  
И фраера, не знающие фени...

*Тимур Кибиров*

### О сложном, простом и ритуальном

Вернемся ненадолго к тому, чтобы вновь по примеру филологов отождествлять трудноопределимый «дискурс» просто с речью, которая воспроизводится снова и снова, неся в себе имплицитные правила своего порождения. И мы снова слышим тот же рассказ о чудаковатом Фалесе, упавшем в колодец. И множество других, демонстрирующих небогатый спектр отношения общества к философам: от снисходительной жалости к недотепе до озлобления против «совратителя умов». Одним из возможных объяснений социальной дезадаптированности философов может служить то обстоятельство, что философ систематически дезавуирует установившееся отношение к вопросу сложности. Типичные реплики, с которых он начинает обращение к собеседнику: «не все так просто, как вы думаете...» и «на самом деле все гораздо проще...». То есть либо берется указать на проблему там, где другие ее не видят, либо внести ясность в то, что выражено туманно. Но естественной склонностью человека является стремление к упрощению. Построение теоретических схем служит той же цели, поскольку, в отличие от собственного опыта, их можно сохранять и передавать, а на приобретение собственного опыта времени, как известно, всегда недостает. Сложность же имеет двоякую природу: с некоторой натяжкой можно говорить о теоретической и практической ипостасях сложности. При этом они негативно коррелируют. Например, прецедентное право сложнее изучить, но проще применять, чем нормативное, поскольку построить суждение по аналогии проще,

чем категоризировать частный случай. Сходным образом, знание механики едва ли ускорит усвоение практического навыка вроде игры в пинг-понг. Или еще: категорический императив замечательно лаконичен, но интерпретация его практических приложений – весьма трудоемкое дело. Таким образом, складывается естественная структура распределения сложности: на одном полюсе – сложность практических навыков, чурающаяся анализа (синтетический тезис «делай так»), на другом полюсе – сложность того, что в широком смысле можно назвать теориями – от науки до мифа. При этом и практика тяготеет к ритуализации, и теория склонна трансформироваться в мистику. То есть с одной стороны располагаются не нуждающиеся в теоретическом осмыслении ритуалы практической жизни, с другой – *недоступные* пониманию тайны, также обрамляемые ритуалами. Философ же позволяет себе перевернуть это отношение: анализируя мир и синтезируя теории, он отказывает полюсу практическому в простоте, а теоретическому – в непостижимости. Тем самым он посягает на психологический комфорт. То есть философ противостоит не только «хитростям» власти или коммерции, но и серьезной потребности общественного большинства (обвинения, выдвинутые против Сократа, таким образом, не совсем беспочвенны). Попытка философа мимикрировать под безвредного для общества специалиста, умышленно сужая и ограничивая сферу вопрошания, означает в действительности прекращение философской деятельности. Альтернативой же конфликтному обществу, гонящему философа, но всегда не вполне преуспевающему в этом гонении, является, как это ни печально, вполне гармоничный «человекиник», чего, собственно, назойливый овод и стремится не допустить.

## О мифе и идеологии

Бартовская теория мифа описывает возможность использования готового знака в качестве пустого означающего для построения знака второго порядка, который Барт и называет мифом. Он считает, что эта процедура умышленна и имеет своей целью маскировку смысла сообщения и сокрытие имени собственного адресанта сообщения.

Ритуализация (начиная с описанной этологами ритуализации у животных) предназначена, вероятно, для выработки эвристического алгоритма решения класса задач, но для опознания принадлежности задачи к определенному классу необходимо, чтобы соответствующий аффект стал воспроизводимым. Однако аффект по природе единичен, следовательно, требование воспроизводимости приводит к необходимости генерализации аффекта, что, в свой черед, влечет за собой фрагментацию объекта такого генерализованного аффекта, а базовая потребность в целостности (в том числе и аффективной) приводит (для восстановления целостности) к построению мифа. Следовательно, чем выше степень генерализации, тем более мифологичным оказывается объект аффекта (пример – «любовь к Родине»).

В языке дис-курсивность соответствует именованию общего, то есть генерализации (именуется лишь то, что аффицирует, единичному дается собственное имя, нарицательные – уже имена классов, следовательно, должны обозначать противоречивое, указывая на границы класса). Вполне непротиворечивый язык должен был бы состоять из одних имен собственных, к тому же быть идиолектом, то есть быть разом и неприемлемо сложным для конечного существа, и непригодным для коммуникации.

О «смысле» можно говорить, только когда есть знаки общего, а не единичного, но знаки общего причастны дискурсивной противоречивости, а следовательно, и мифологическому достраиванию целостности. Значит, гипотеза Барта о возможности свободного от мифологизации операционального языка, соответствующего лишь некоей практической деятельности и заведомо лишённого «двойного дна» мифологии, ошибочна. Немифологический язык должен был бы быть бессмысленным (возможный пример – глоссолалия).

## **О дискурсивных стратегиях**

Но если с одной стороны бессловесное, а с другой – несказанное, то речи остается промежуток. Обусловленность же речи двумя противоположными началами задает ее внутреннюю во вне направленную напряженность – «дис-курсию» в собственном смысле слова. То есть «дискурс» – это структура «того, что может

быть сказано», характерная для эпохи и места. Нудительность этой структуры и может описываться как дискурсивная формация в фукианском смысле.

Различные способы реализации этой дискурсивности как возможности речи предстают как разные стратегии языковой деятельности. Дискурсивной особенностью публицистики является умышленная фиксация перспективы (временной, социальной, гносеологической и т. д.). Философия, напротив, демонстрирует тенденцию к признанию равнозначности перспектив (вспомним, что говорит в платоновском диалоге Парменид Сократу об идеях невозвышенных вещей). Дискурсивная стратегия литературы в таком случае состоит в намеренном чередовании перспектив, порождающем ритмическую структуру, которая и составляет главный секрет всякого искусства.

То есть философия стремится разговаривать бессловесное и подобрать слова несказанному. То есть, принимая внутреннее напряжение дискурсивности, философия применяет его в попытке раздвинуть границы дискурсии. В то же время наука соглашается ограничить себя фрагментом дискурсивного поля, ассоциируемым вследствие такого выбора с этим именно родом научной деятельности. Публицистика же умышленно меняет от текста к тексту диспозицию речи, соблюдая при этом временно выбранную дискурсивную локализацию. Беллетристика выстраивает из смены дискурсивных перспектив ритмическую конструкцию, следующую, по меньшей мере, правилам риторики, а в лучших образцах – принципам музыкальности.

А идеология всегда оказывается двойником. В качестве двойника науки подгоняет вопросы под заданные ответы. В качестве двойника публицистики демонстрирует усилие сосредоточенности на этической двусмысленности. В качестве двойника религии толкует о тайне, чураясь апофатики, то есть ведет речь о тайном, как о явном. В качестве двойника литературы – антикатартична, то есть не очищает аффект, а закрепляет его.

Четырехчленной схеме форм идеологии (научная – этическая – эстетическая – религиозная), принятой нами для анализа идеологического дискурса, здесь соответствуют публицистика с ее этическим пафосом, наука с ее сознательным самоограничением, религия, паразитирующая на неустранимом наличии полюса несказанного, и литература с ее эстетизмом.

Схематически спектр дискурсивных стратегий тогда можно описать так:

*религиозная* – пребывая в бессловесном, стремиться говорить о несказанном;

*научная* – отграничиваясь от несказанного, проговаривать бессловесное;

*этическая* – отталкиваясь и от бессловесного, и от несказанного, стремиться к сосредоточенной однозначности этического суждения;

*эстетическая* – говорить, прихотливо избегая крайностей бессловесного и несказанного;

*философская* – устремляться к обоим горизонтам, нарушая границы, устанавливаемые остальными стратегиями.

Идеологии сложнее всего имитировать именно философию, поскольку трудно изображать свободу и возможность, особенно средствами ограниченности и необходимости.

## **О научном дискурсе**

Представляется, что научный дискурс мало того, что генетически зависит от мифологического и идеологического, вырастая на них как на основе, но он еще и не может функционировать изолированно от этих своих предковых форм. В сравнении с идеологическим он недостаточно императивен, а мифологическому уступает в полноте. Неполнота научного дискурса возмещается в лучшем случае вероятностным подходом вкупе с введением математических абстракций – разного рода бесконечных величин. Но действовать на основании стратегий, использующих вероятностный подход, возможно, только если речь идет о квантифицируемых ресурсах. И уж во всяком случае это немисливо, когда речь идет о выборе образа действий в отношении чего-либо, допускающего лишь качественное описание, тем более чего-либо единичного, например жизни самого субъекта выбора. То есть «процент ожидаемых потерь» имеет смысл для генерала, но лишен смысла для рядового. Следовательно, если рисковать чужой жизнью можно и на основании научно обоснованных расчетов, своей рисковать возможно лишь на совершенно иных основаниях. Так, для руково-

дителей Ледяного похода стратегия «только атаковать» была следствием рациональной оценки губительности любых иных действий при имеющемся неравенстве сил, но для тех, кто находился в непосредственном соприкосновении с противником, основание действий должно было быть иным. Вероятно, здесь даже недостаточно будет идеологической конструкции с представлениями о чести и геройстве, но понадобится соответствующая мифология с инфернализацией противника и сакрализацией битвы с ним. Характерно, что, например, в самурайском кодексе речь идет не только о служении как идеологическом принципе, но и о выборе в пользу смерти, то есть совершается дискурсивный переход на более фундаментальный мифологический уровень, где рассматривается оппозиция живое-мертвое и жизнь девальвируется, а значит, девальвируются и ресурсы противника, который может лишь убить самурая, с чем тот внутренне уже согласен, но зато противник не может апеллировать к его естественному жизнелюбию, а значит, вынужден разыгрывать игру, в которой в счет идут лишь качественные и количественные параметры воинской силы.

Мифологическое сознание субстанциально и вместе с тем эмпирично. Идеология функциональна и теоретична. Наука как наиболее явное проявление рационального сознания склонна сочетать эмпиризм с функционализмом, а теоретизм с эссенциализмом.

Это может объяснить, почему наука (в собственном, то есть нововременном, смысле) появилась после пространного опыта идеологического религиозного теоретизирования Средних Веков и усилий по возвращению античных художественных практик в Эпоху Возрождения.

Однако чистых форм не бывает, и дискурсивные особенности даже показательны рациональных форм деятельности, таких как экономическая или научная, обнаруживают присутствие как идеологических, так и мифологических элементов.

Например, ориентация на «узнаваемость бренда» использует склонность потребителей к мифу: имя собственное представляет неизменную сущность, свойства которой удостоверяются ограниченным числом частных примеров. Таковы «города, которые непременно надо посетить» или «легендарно надежные автомобили». Однажды созданная репутация бренда не нуждается в теоретическом оправдании и мало страдает от контрпримеров,

довольно периодических эмпирических подкреплений. Но пространство имен собственных оказывается очень тесным, присоединиться к именному списку становится непосильно дорогим делом, тогда в ход пускается иная стратегия: можно продавать не имя, а функцию, отвлеченные количественные параметры, лошадиные силы и мегапиксели. Это обман изощреннее, он уже не одноходовый, как призыв присоединиться к адептам всепобеждающего божества, а предполагает, по меньшей мере, два шага: ваше будущее приобретение описывается как совокупность функций, и вас заверяют, что именно с этими функциями у предлагаемого товара все обстоит наилучшим образом. Но, поскольку конкуренты утверждают примерно то же самое, добавляется третий шаг – начинается занимательное жонглирование численными показателями, поскольку маркетологи обоснованно предполагают, что, даже если их жертвы и мнят себя рациональными существами, рациональность эта часто ограничивается способностью осознать, что «два это меньше, чем три». На хлопотную же оценку экономической целесообразности каждого отдельного решения, то есть на чистую рациональную стратегию, обычно не хватает если не компетентности, то хотя бы времени.

Но ведь и куда более благообразная сфера науки не свободна от подобных стратегий: под «модную тему» легче получить грант, политически острая тема может стать источником неприятностей не только для исследователя, но и для его коллег – не беда, ведь представить свое исследование в модной словесной упаковке или выдать критику за отстраненный анализ – всего лишь вопрос риторической изощренности.

Барт говорил о «мифе», анализируя свойство знаковых систем, позволяющее заново использовать знак в качестве означающего для нового означаемого и стратегии сообществ, которые этим свойством успешно пользуются. При этом мифологическая надстройка прикрывается невинностью исходного знака, а субъект дополнительного высказывания оказывается неназываемым. Мы привычно окружены этими конструкциями в формах рекламы, торговой или политической, то есть пропаганды. Яркий плакат пытается внушить нам не только ассоциативное представление о том, что чисткой зубов мы заботимся о сбережении своего здоровья (функционалистская идеологическая конструкция – нам ведь неко-

гда оценить сравнительную эффективность различных гигиенических традиций, в том числе и не предполагающих покупку щеток и паст). Сверх того, нам предлагают почувствовать, будто успехи в борьбе с зубным налетом обеспечат нам пристальное внимание таких же красоток, как те, что окружают рыцаря зубной щетки на плакате (а это уже типологически миф, где разного рода преуспевание приписывается самой сущности мифологического персонажа). Но и этого мало, от нас ждут, что мы запомним имя собственное того единственного истинного бренда, который и гарантирует весь этот Эдем, в отличие ото всех прочих – лжеимянных. И точно так же пропагандисты не без основания рассчитывают, что потребитель их мифа усвоит, что лишь приверженность определенному имени собственному или аббревиатуре избавит его разом и от изжоги, и от перебоев электроснабжения.

Но, поскольку это семиотическая машинка столь универсальна, продолжая вслед за Бартом именовать ее работу «мифологизацией», постараемся все же не смешивать дискурсивно различимые мифологические и идеологические построения. Первые, напомним, тяготеют к конструкциям именным, вторые – к глагольным, первые не склонны к иносказательности, вторые – злоупотребляют метафорами. Однако справедливости ради следует сказать, что название «миф» здесь скорее уместно, поскольку именно миф является простейшей, а потому и самой первой технологией структурирования мира культуры. Начав с бинарных оппозиций, уменьшить их количество за счет отождествлений, закрепить при помощи персонификаций и получить картину мира из одних только персонифицированных чистых сущностей, где Зависть только завидует, а Любовь только любит.

Но для организации согласованных действий больших сообществ мифологическая картина мира малопригодна, здесь нужны универсальные предписания, результат связывается с действием, а не предзаданной сущностью, которую можно и вовсе лишит специфичности, например, заявив о единой природе человека. Словом, в ход пойдут этические или религиозные системы. Высокая эффективность таких картин мира (назовем их обобщенно – идеологическими) и соответствующих дискурсивных порядков подтверждается как Историей (достаточно вспомнить военные или экономические успехи религиозно мотивированных сообществ),

так и современной практикой (вспомним, например, достижения интеллектуально и технологически несложной пропаганды в XX и в веке нынешнем).

Однако мы живем не только в мире «традиций», «духовных скреп», «родных просторов» и «неотъемлемых прав человека» (то есть в мире идеологических конструкторов высокого порядка). Мы живем в мире технологий: технологий коммуникаций, энергетических, военных, транспортных, медицинских и многих других. А технологии, в свою очередь, основываются на науке, систематически демонстрирующей пренебрежение к своим мифологическим и идеологическим корням (идеологически нагруженные версии естественно-научного знания, вроде лысенковского воспитания сельскохозяйственных культур, или, тем паче, «арийской физики» особыми успехами похвастаться не могут). Но, поскольку большинство жителей планеты от формул и схем непосредственного удовольствия не получают, возникает естественное желание, чтобы не технологии появлялись как побочный продукт в процессе удовлетворения учеными свойственного им любопытства, а чтобы организованные своры ученых рыскали в поисках полезных технологий, поощряемые лишь в случае удачной охоты. Демарши чудиков вроде Перельмана, оповещающие общественность о несовпадении систем ценностей, погоды не делают. В основном же ученые справляются с интеллектуально несложной задачей исполнения идеологических ритуалов, будь то необходимость начинать цитатой из Ленина статью по химии или удовлетворение наукометрических вождлений современных «менеджеров науки». Но в целом возрастание институционального, организационного (то есть в конечном счете идеологического, ибо идеологическое сознание воплощается в институтах) контроля над наукой представляется симптомом упадка, коль скоро более примитивная форма сознания начинает доминировать над более сложной. Идеологизация вообще представляет собой регресс, возвращение на донаучную стадию миропонимания, и случается регулярно при неблагоприятных обстоятельствах, таких как экономические кризисы или войны. При успешном преодолении эпохи кризиса идеология вновь уходит на задний план. Но вот если неудача общественного проекта разрастается, то возможен дальнейший регресс – уже к мифологической форме сознания и, соответственно, мифологическим дис-

курсивным практикам. Примеры такого регресса несложно отыскать в истории XX в. Причем более примитивные формы обладают и большей устойчивостью, а значит, могут демонстрировать исторически длительное существование, достаточно вспомнить Северную Корею, живущую в мифе Чучхэ уже больше полувека.

### **И еще раз о дискурсивности**

Под дискурсивностью мы понимаем неустранимо присущий языковым явлениям момент «самостоятельности», делающий невозможным рассматривать язык как инструмент или средство, но в лучшем случае как среду, склонную к самоформированию, механизмы и законы которого можно описывать. Изначальная многозначность, свойственная элементам языка, задает их внутреннюю напряженность, противоречивость, разнонаправленность, то есть в буквальном смысле слова «дис-курсивность». Представляется уместным описание этой проблемы в двоякой перспективе: в темпоральных терминах и в аппозитивных понятиях сложности и простоты. Именованное представляется методологически простейшей языковой процедурой. Но оно же и порождает проблему: уникальность вещей, явлений и событий делает оправданным использование имен собственных, но очевидные технологические препятствия вынуждают прибегать к нарицательным. Язык из одних только собственных имен был бы непревзойденно экономичен по скорости сказывания, но, к сожалению, требовал бы потенциально бесконечного времени на его освоение или, вернее, создание, поскольку был бы поневоле идиолектом. Собственно, единственным носителем подлинного идиолекта следует считать Бога-Творца авраамических религий. Можно было бы и вовсе обойтись без имен собственных, заменяя их сколь угодно пространными перифразами, вплоть до бесконечно длинных, коль скоро мы потребовали бы абсолютной точности. Получился бы язык, чрезвычайно просто осваиваемый, но крайне неэффективный (в предельном случае для точного указания на единичную вещь потребовалось бы бесконечное время). То есть эти два вида сложности – структурная и функциональная – взаимодополнительны, и реально употребляемый язык вынужден избегать обеих. Поэтому мы вынуждены говорить

неточно ради того, чтобы успеть что-то высказать за ограниченное время. А значит, мы допускаем, что в высказываемом наряду с тем, что мы хотели бы высказать, содержится и то, что сказывается как бы само собой в силу свойств самого языка.

Таким образом, полная форма современной дискурсивности должна, как представляется, включать мифологическую, идеологическую и рациональную компоненты, причем последняя или даже обе старшие части дискурса могут временно редуцироваться в силу ресурсной недостаточности. Недаром типичные картины постапокалиптических сообществ, изображаемых в фантастических произведениях искусства, непременно содержат черты архаических форм быта. Дело не только в обоснованном футурологическом представлении о том, что масштабная катастрофа повлечет за собой технологический провал и возврат к технологиям прошлого, но и в здравом понимании того, что коммуникативные стратегии, обеспечивающие согласованность действий сообществ, от этих технологий зависят. Идеологии, которые можно распространять при помощи устного предания, необходимо отличны от идеологий, распространяемых при помощи телевидения и социальных сетей.

## Список литературы

*Аверинцев С.С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // *Античность и Византия*. М.: Наука, 1975. С. 266–285.

*Автономова Н.С.* Познание и перевод. Опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008. 704 с.

*Агафангел (Гагуа), игум.* О содружестве богословия и филологии. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4626578.html> (дата обрвщения: 11.05.2015).

*Агафангел (Гагуа), игум.* О языке православного богословия и о богословии языка. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4600113.html> (дата обрвщения: 11.05.2015).

*Адонц Н.* Дионисий Фракийский и армянские толкователи // *Григор Нарекаци*. Книга скорбный песнопений / Пер. с древнеарм. и примеч. М.О. Дарбинян-Меликян и Л.А. Ханларян; вступ. ст. С.С. Аверинцева. М.: Наука, 1988. 408 с.

*Аревшатян С.С.* Платон в древнеармянских переводах // *Платон и его эпоха* / А.Ф. Лосев, А.А. Тахо-Годи, С.С. Аверинцев и др. М.: Наука, 1979. С. 269–277.

*Арутюнян Г.С., Бурэ К.С.* Армянский язык. М.: Говорун, 2001. 264 с.

*Бибихин В.В.* Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. 410 с.

*Болотов В.В.* Собр. церковно-ист. тр.: в 8 т. М.: Мартис. Т. 3. 2001. 534 с. Т. 4. 2002. 422 с.

*Витренко А.Г.* «Переводческий язык» и грамматика текста // *Вопр. филологии*. 1999. № 3. С. 58–65.

*Воскресенский Б.А.* Врач как раненый Эскулап // *Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретов. Православно-Христиан. ин-та*. 2014. Вып. 10. С. 63–76.

*Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

*Гийу А.* Византийская цивилизация. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 552 с.

*Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб.: Наука, 2006. 316 с.

*Гуссерль Э.* Начало геометрии. Введение Жака Деррида. М.: Ad Marginem, 1996. 268 с.

*Гутнер Г.Б.* Онтологические допущения и математическое описание реальности // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. «Философия»*. 2014. № 1. С. 69–90.

*Денис Р.А.* Модели взаимоотношений между наукой и религией. URL: [https://www.faraday.st-edmunds.cam.ac.uk/resources/Faraday%20Papers/Faraday%20Paper%203%20Alexander\\_RUS.pdf](https://www.faraday.st-edmunds.cam.ac.uk/resources/Faraday%20Papers/Faraday%20Paper%203%20Alexander_RUS.pdf) (дата обрвщения: 22.02.2015).

- Эрнштедт П.В.* Египетские заимствования греческого языка. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. 208 с.
- Кибрик А., Паршин П.* Дискурс. URL: [http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye\\_nauki/lingvistika/DISKURS.html](http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/DISKURS.html) (дата обращения: 22.02.2015).
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Миф–имя–культура // *Успенский Б.А.* Избр. тр. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Шк. «Яз. рус. культуры», 1996. 608 с.
- Март Н.Я.* Древнеармянский алфавит и сирийское письмо // *Историко-филол. журн.* 2005. № 2. С. 30–57.
- Матхаузерова Св.* Древнерусские теории искусства слова. Praha: Univerzita Karlova, 1976. 145 с.
- Мечковская Н.Б.* Язык и религия. М.: Агентство «Файр», 1998. 352 с.
- Мещерская Е.* Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М.: Присцельс, 1997. 455 с.
- Михайлов П.Б.* Категории богословской мысли. М.: ПСТГУ, 2013. 310 с.
- Огуцов А.П.* От методологии истории к метафизике истории // *Наука: от методологии к онтологии.* М.: ИФ РАН, 2009. С. 168–233.
- Патнэм Х.* Философия сознания. М.: Дом интеллектуал. кн., 1999. 240 с.
- Перминов В.Я.* Математика и реальность: гносеологические проблемы математизации знания // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. «Философия».* 2014. № 1. С. 42–68.
- Платон.* Соч.: в 4 т. Т. 2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та: «Изд-во Олега Абышко», 2007. 626 с.
- Полани М.* Личностное знание. Благовещенск: БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. 344 с.
- Прист С.* Теории сознания. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуал. кн., 2000. 288 с.
- Ренье Л.* Повседневная жизнь отцов-пустынников в IV в. М.: Палимпсест, 2008. 334[2] с.
- Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2011. 1008 с.
- Седакова О.А.* Воспитание разума. К 75-летию со дня рождения Сергея Аверинцева // *Фома. Православ. журн.* 2012. № 12(116). С. 78–79.
- Смирнов В.А.* Генетический метод построения научной теории // *Логико-филол. тр. В.А. Смирнова.* М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 417–437.
- Степанов Ю.С.* Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип Причинности // *Язык и наука конца XX в.* М.: Изд-во РГГУ, 1995. С. 35–73.
- Степин В.С.* Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 744 с.
- Телия В.Н.* Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира // *Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира.* М.: Наука, 1988. 216 с.

Тилль В., Вестендорф В. Грамматика коптского языка. СПб.: Университет. кн., 2007. 786 с.

Тураев Б.А. Египетская литература. СПб.: Нева, Летний сад, 2000. 336 с.

Успенский Б.А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М.: Гнозис, 1994. 240 с.

Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб.: Университет. кн., 1997. 576 с.

Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с фр. М.: Касталь, 1996. 448 с.

Хайдеггер М. Феноменология и теология / Пер. В. Зелинского. URL: <http://hpsy.ru/authors/x104.htm> (дата обращения: 22.02.2015).

Чернышева М.И. О понятии «византизмы» в языке славяно-русских переводных памятников // Византийский временник. Т. 52(77). М.: Наука; ИВИ РАН, 1991. С. 171–181.

Шмеман А., *протопресв.* Введение в богословие: Курс лекций по догматическому богословию. М.; Париж: Православ. Свято-Тихонов. богослов. ин-т; Православ. Свято-Сергиев. богослов. ин-т; 1993. 48 с. (2-е изд. Клин: Христианская жизнь, 2001. 62 с.).

Augustine. De Dialectica / Ed. by B.D. Jackson. Dordrecht (Holland); Boston (U.S.A.), 1975. P. 82–133.

Davidson D. Essays on Actions and Events. Oxf.: Clarendon Press, 2002. 345 p.

## Discourse analysis and discursive practices

*Fyodor Blyukher* – Ph.D., Head of the Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

*Sergey Gurko* – Research Fellow in the Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

*Anna Guseva* – Ph.D., Research Fellow in the Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

*Grigory Gutner* – D.Sc., Leading Research Fellow in the Department of Philosophical Problems in Social Sciences and Humanities, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Under the name of «discursivity» we mean here the factor of «independence» irreducibly inherent to linguistic phenomena, which makes it impossible to consider language an instrument or mean, but, at least, a medium, prone to self-formation, mechanisms and laws of which can be described. The initial ambiguity inherent to the language elements defines their internal tensions, contradictions and multidirectionality, that is, in the literal sense of the word «dis-cursive» character.

The purport of present study is to search approaches to the process of describing significant properties of «discursivity» as irremovable residue which can be reduced neither to the psychology of the statement subject, nor to the social context, nor to the aesthetic dynamics of genres, but are, in some way the activity of the language itself.

If even a single word can not contain the indication to the proper method of interpretation (both in sense of understanding or clarification, and in sense of translation or transmission), there should be an external mechanism that restricts interpretative arbitrariness, thus providing the communicative function of language, which allows speech to flow deliberately, and not just flood around. But this also means that, if there could be a number of such mechanisms, then the «orders of discourse», whether in form of synchronous discursive formations or diachronic types of discourses, are bound to be multiple and perhaps unconvertible into each other.

One of these mechanisms is grammar, no wonder it became a regular tool of philosophy, from the use of grammatical paradigms in the «Categories» of Aristotle, to the persistent advocacy of universal «grammar method» in the works of Rosenstock-Huussy. Not surprisingly, the historical examples of «re-grammaticalisations» when the inner form of a language is being reconstructed by sprouting in it a foreign-language grammar rules show coordinated with this transformation a process of changing of the ontology expressed in this language. For example Greekophilic tradition of word-by-word translation –

appears to be at the same time a proof of a grammatical fact, a distinct act in the sense that the text being produced reveals in itself the presence of forms and categories, similar to the Greek ones.

Discourse is adequately characterized by reference to the specific ontology, typical procedures and the associated type of sociality both determined by discourse and, at the same time, determining it. However, characterizing the discourse ontology is rooted in non-discursive practices, that are only partially represented discursively. Impossibility of a clear demarcation in the field of non-discursive phenomena generates transdiscursivity, that is interpenetration of discourses. Ontology of discourse occurs to be indistinct, due to the fact it is connected to non-discursive practices that, in turn, are in contact with the transcendent reality.

The more relevant becomes the question of specific language tools, analyzing the application of which we could classify the discursive formations. The proportion of cognitive, evaluative and expressive metaphors in a text corresponds to the types of the text creator's communicative strategies, and in the first place – with a type of a recipient and the temporal characteristics of the text. And as the discourse plays a substitutional role in the semantic structure of the utterance, the discourse analysis can not only help to understand what kind of mythological and ideological consciousness form we are dealing with in this particular text, but also to analyze the semantic connotations hidden from the author of the text himself.

Thus we consider that a full form of modern discursivity include mythological, ideological and rational components and the last one, or even both of the more advanced parts of the discourse could be temporarily omitted under condition of resource shortage.

Научное издание

**Блюхер Федор Николаевич**  
**Гурко Сергей Львович**  
**Гусева Анна Андреевна**  
**Гутнер Григорий Борисович**

**Дискурс-анализ и дискурсивные практики**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *И.А. Мальцева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 28.06.16.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 8,5. Уч.-изд. л. 6,85. Тираж 500 экз. Заказ № 11.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

