

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ АСПЕКТ СЕМИОТИКИ

С моей стороны было бы не простительной наглостью, философской гордыней и неуважением к коллегам-филологам или коллегам-математикам писать научную статью о семиотике. Представители наук, предметом которых как раз и является языки, сделают это более профессионально, не говоря уже о коллеге и аспирантах, специально занимающихся этой проблематикой. Мое выступление скорее нужно назвать рассуждениями философа о семиотике, или взгляд на семиотику через философские очки.

В семиотике как комплексе научных теорий, исследующих свойства знаковых систем, могущих в принципе служить для выражения некоторого содержания благодаря тому, что знакам в этих системах придается некоторое значение, меня как философа, интересовал вопрос природы и статуса того самого содержания, которое имплицировано в системе. **Имеет ли это содержание какое-то отношение к действительности, к объективной реальности или оно – плод нашего ума и имеет лишь субъективное содержание?** И в первую очередь это касалось такой знаковой системы, как язык.

Впервые теорией языка мне привелось заняться в докторской в связи с анализом культуры. Ясна была идея Вико-Гердера-Гумбольдта, в рамках которой обосновывалась сущностная связь сознания, ментальности с языком: *язык – это выражение души народа, его мирозерцание, его психология, а не просто система произвольных знаков.* Объективное содержание есть. Ключ к решению проблемы мне виделся тогда, да и сегодня в смысле и значении понятия «символ» в отличие от понятия «знак»: символ имеет некий онтологический статус, он сродни действительности, укоренен в ней, в то время, как знак – только плод нашего ума. По-гречески *συμβάλλειν* – «сводить воедино».

Но в середине XX столетия появляется **общая семантика**, в рамках которой доказывается идея обратного влияния – языка на сознание. Идеи А.

Кожибского, высказанные им в его книге «Наука и здоровье» (1941) [1], очень заинтересовали нас в связи с острым интересом к проблеме манипуляции сознанием. В книге автор, анализируя политико-идеологическую пропагандистскую практику СССР и Германии, выдвигал перед **общей семантикой**, новой тогда наукой, задачу изучения «живых реакций людей» на «нейролингвистическую среду как среду», на «семантическое поле», создаваемое пропагандой. И хотя книга и «антропологическая» теория культуры Кожибского были подвергнуты справедливой критике рядом авторов, однако трудно не согласиться с А. Рапопортом, который усмотрел в далекой от научности работе польского автора серьезную проблему будущего, значение которой становится ясно нам только сегодня.

Второе погружение в семиотическую проблематику произошло во время подготовки к первому нашему семинару, который назывался «*Знак и символ в философии культуры и лингвистике*». Само название семинара выросло из этого интереса к данной проблематике, поскольку семинар задумывался как критический и сравнительный анализ работ Э.Кассирера и М.В.Никитина. Мы, с одной стороны, соглашались с символической концепцией культуры Кассирера: человек как *animal symbolicum* (а не *animal rationale*) – эта идея была нам близка еще с докторской. Символический процесс, писал Кассирер, «является как бы единым потоком жизни и мышления, пронизывающим сознание и создающим своим течением многообразие и связь сознания – его полноту, непрерывность и постоянство» [2.С.160]. Но с другой стороны мы тогда пришли к выводу, что кантианство Кассирера мешает ему. Отсюда и название статьи «Эрнст Кассирер в поисках смысла». Символизация, говорит Кассирер, характерна отнюдь не только для науки, где научное понятие – кирпичик научного языка, она характерна для всех форм духовного творчества. Надо добавить: почему только духовного и почему только творчества? Символизация характерна для всей культуры в целом, и для материальной, и для «нетворческой», потому, что символ, знак, как и любое

«имя», имеет значение (денотат) и смысл (концепт), а знаками, символами культуры в целом является вся совокупность материальных и духовных продуктов человеческой деятельности. Все то, что мы называем артефактами материальной культуры: предметы быта, орудия труда, продукция промышленности и сельского хозяйства и многое другое – все это не просто вещи, а репрезентанты, красноречиво рассказывающие о ценностях, потребностях, национальных особенностях, психологическом складе людей. Весь вещный мир вокруг – это система символов.

Здесь уместно вспомнить символичность предметного мира Средневековья, отраженной во всем, в частности в bestiариях. Семиотика эта связана с Богом, с его смыслами, которые мир содержит. Вещь более многосмысленна, чем слово. И в этом был глубокий смысл, который современная теория культуры демистифицирует.

Следовательно, «символический характер предметных образований культуры расшифровывается как свойство предмета воплощать в своем чувственно-телесном облике определенный *человеческий смысл*» [3. С.53]. И такой человеческий смысл вещь получает в контексте ее не природного, а человеческого – воображаемого или действительного – бытия. Эта способность вещи содержать в себе *человеческие смыслы* и характеризует ее как артефакт. Но, создавая мир вещей, человек воссоздает одновременно и себя как человека, и не только в том смысле, что материально «удваивает» себя в мире культуры, в мире «второй природы», в вещах-символах, но и в том смысле, что этот мир вещей-символов, создаваемый человеком, творит, формирует самого человека – в онтогенезе, в социогенезе (социокультурной динамике), а, быть может, и в филогенезе. Поэтому «предметное богатство общества есть лишь *внешняя форма* культуры. Ее действительным содержанием оказывается *развитие самого человека как общественного существа*» (курсив автора) [3.С.63.]. Иначе говоря, *культурное богатство нации определяется не столько количеством и качеством предметов, вещей и даже идей самих по себе, сколько количеством и качеством смыслов,*

носителями которых являются не предметы, а люди. Можно наполнять «национальную идею», то есть некую теоретически-идеологическую концепцию, какими угодно великими, высокими, прекрасными и «правильными» смыслами, но культура нации будет зависеть не столько от этого, сколько от другого – от отношения самой ныне живущей нации к миру, в том числе и к этой самой созданной профессионалами «национальной идее». Это дает основание определить культуру как производство особого рода, главным результатом которого является сам человек, то есть как *процесс самовоспроизводства Человека*.

Как отмечает В.А.Сулимов, взаимодействие культуры, языкового сознания и текстов культуры приводит к развитию «особой вмещающей функции языка, которая охватывает не только процесс накопления языком смыслов (когнитивная функция языка), не столько включения языковых смыслов в культуру в качестве артефактов (кумулятивная функция языка), но и включения систем сознания, языка и культуры в единое... пространство», которое автор называет «языковым континуумом» [4].

Третье погружение в проблематику произошло на нашем третьем семинаре «*Текст и контекст*», в конце доклада на котором были сделаны следующие выводы: а) если мы не видим контекста, то это не значит, что его нет; он есть; б) отрицание контекста – это тоже контекст, контекст постмодерна и массовой культуры; в) очевидно, что существует субъект, конструирующий сегодняшние контексты; г) очевидно, что одним из субъектов, хотя и не основным, конструирующим сегодняшние контексты, является совокупный сетевой субъект, то есть мы с вами; д) нереализованность наших (и индивидуальных, и страновых) контекстов в сетевом пространстве означает реализацию и победу чужих контекстов, не всегда дружественных нам, о чем, к сожалению, свидетельствует история России.

Это заставило нас поглубже вникнуть в саму семиотику. Прежде всего, бросилась в глаза существенная разница между прагматизмом и

прагматицизмом, как называл свою теорию Пирс. Прагматицизм Пирса не имеет никакого отношения к прагматизму Дж. Дьюи. У Пирса, как пишет Кирющенко, «реальность не определяется ни индивидуальной волей, ни пресловутым общественным договором, ни набором каких-то приготовленных заранее правил, но чем-то четвертым» [5.С.65]. Чем? «Следует рассмотреть все мыслимые следствия предмета данного понятия, которые могли бы, по вашей мысли, иметь практический смысл. Понятие об этих следствиях и будет составлять полное понятие о предмете» [6. Цит. по:5.С.65].

Такая трактовка сходна с понятием «праксиса» в неомарксизме в том смысле, в каком об этом понятии писал М. Мерло-Понти, называя праксис «сгустком смысла»: «То, что Маркс называет *праксисом*, представляет собой смысл, самопроизвольно вырисовывающийся в пересечении действий, посредством которых человек организует свои отношения с природой и с другими людьми» [7.Р.69.]. В. Декомб, комментируя расхождения М. Мерло-Понти с Ж.-П. Сартром, писал в своей работе «Тождественное и иное» (1979): «...если опыт придает смысл, то он обязательно должен быть своего рода *текстом*, “тексты” которого в книжном смысле этого слова являются лишь приблизительным его воспроизведением. Но если опыт есть текст, то кто пишет этот текст? У Сартра нет сомнения на этот счет: писарем выступает человек, существо, через которое “смысл приходит в мир» [«Человек есть существо, появление которого заставляет существовать мир» *Sartre J. –P. La liberte cartesienne // Situation I, P.: Gallimard, 1947. P.334.*]; одновременно мир сам по себе не имеет смысла (смысл ему нужно придать)» [8.С.63]. С этим не может согласиться Мерло-Понти, поскольку при этой позиции социально-исторический процесс теряет смысл и история как таковая исчезает вместе с философией истории. Возвращение философии истории, в глазах Мерло-Понти, возможно при переходе от личного субъекта к субъекту безличному, то есть коллективному. Этот «лишенный имени коллективный разум заполнит пропасть, разделяющую *в-себе* и *для-себя*.

Именно эта пропасть делает исторический факт непостижимым» [8.С.72.]. В «Приключениях диалектики», пишет Декомб, Мерло-Понти упрекает Сартра в том, что тот забывает о «междумирии»: «действительно ли, как это утверждает Сартр, существуют лишь люди и вещи, или также это междумирие, называемое историей, символизмом, истиной, которую предстоит создать» [9.Р.269. Цит. по: 8.С.72.]. Декомб делает дальше очень важный для нас вывод. Он пишет: «Решение проблемы, таким образом, состоит в том, что смысл существует не вне человека вообще, но вне сознаний, а именно *между сознаниями*, в *символах*. Смысл, следовательно, находится вне я, как существующий для нас, и это “мы” включает наличествующих людей...и анонимное основание человечества» [8. С.73.]. И этот «символизм», о котором говорит Мерло-Понти, гораздо ближе к гегелевскому объективному духу, чем к структурной антропологии.

Но семиотическая проблематика приобретает совсем уж зловещий смысл, будучи перемещена в политическую плоскость. Вопреки постмодернистским идеологическим заклинаниям о том, что сегодняшняя социальная реальность есть постоянно меняющийся и непредсказуемый хаос, для объяснения которого нет адекватной теории, поскольку все теории – плод фантазии, реальные субъекты политики управляют этим «хаосом» весьма успешно в своих целях, используя при этом вполне адекватные знания, а не постмодернистские фантазии. Так, в социальной философии и философии политики существует несколько теорий модернизации, в числе которых не только идеологически ангажированная теория С.Хантингтона, но и интегративная теория социокультурных изменений, разрабатываемая в рамках традиции Мичиганской школы политических исследований (Р. Инглехард, У.Бейкер и др.). В рамках этих и других подобных исследований анализируется ряд проблем: культурные изменения как результат экономического развития, проблема изменения ценностей, влияние культурных ценностей на политику и др. И наряду с классическими теориями Political Culture и Rational Choice Theories существует антропологическая,

которая акцентирует внимание на динамических аспектах. Что это такое? Это **семиотические практики выработки смыслов, значений и соответствующих им символов: Semiotic Practices of Meaning Production and Symbols**. В аспекте этой теории Тамара Викторовна Мусиенко пишет: «Переход от концептуализации культуры как фиксированной системы смыслов (Fixed Sistem of Meanings) к пониманию ее как практики продуцирования смысловых значений (Practices of Meaning Making) рассматривается сторонниками антропологического подхода как потенциальная возможность получения правильного ответа на вопросы “об условиях возникновения видов специфической семиотической активности”» [10.С.52]. Автор подчеркивает опасения специалистов о неуправляемости этих процессов продуцирования смыслов некоторыми наиболее экспансивными культурами, овладевшими современными СМИ.

Но это также означает, что в современной социальной реальности символ теряет свой онтологический статус, а сам символический континуум, естественное происхождение которого раньше не подвергалось сомнению, поскольку почвой для него была культура, сегодня подвергается деконструкции и реконструированию. Хотя еще С.С. Аверинцев предостерегал от такой крайности: «Истолкование символа есть диалогическая форма знания: смысл символа реально существует только внутри человеческого общения, вне которого можно наблюдать только пустую форму символа. “Диалог”, в котором осуществляется постижение символа, может быть нарушен в результате ложной позиции истолкователя. Такую опасность представляет собой субъективный интуитивизм, со своим “вчувствованием” как бы вламывающийся внутрь символа, позволяющий себе говорить за него и тем самым превращающий диалог в монолог. Противоположная крайность – поверхностный рационализм, в погоне за мнимой объективностью и четкостью “окончательного истолкования” устраняющий диалогический момент и тем утрачивающий суть символа» [11.С.607].

На основании всего вышесказанного можно сделать вывод, что семиотика есть продукт мировоззренческого кризиса, переживаемого на рубеже XIX-XX веков физикой и всеми естественными науками, а в XX веке охвативший гуманитарные науки. Современная ситуация постмодерна – апофеоз этого мировоззренческого кризиса. А различные формы и модуляции «информационного общества» этот кризис усугубляют.

Литература

1. Korzybski A. Science and Sanity. Lancaster (Rens), 1941.
2. Кассирер Э. Философия символических форм. Феноменология познания. Том 3. М.,-СПб., 2002.
3. Межуев В.М. Культура как объект познания...
4. Сулимов В.А. Философия и логика русского языкового континуума. М., 2005.
5. Кирющенко В.В. Язык и знак в прагматизме. СПб.,2008.
6. How to Make Our Ideas Clear // The Essential Peirce. Vol.1.
7. Merlo-Ponty M. Eloge de la philosophie. P.:Gallimard,1953.
8. Декомб В. Тожественное и иное // Декомб В. Современная французская философия. М.,2000.
9. Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P.: Gallimard, 1955.
10. Мусиенко Т.В. Современные модели управления рисками глобальной безопасности // Международный терроризм: политический анализ рисков и стратегий обеспечения безопасности. Т.1. Глобализация и риски безопасности: тенденции научного анализа. СПб.,2008.
11. Аверинцев С.С. Символ // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

Социум.Сознание.Язык. Сборник. Выпуск третий. СПб.:ЛЕМА,,2013. С.40-45.