

## **М. БАХТИН И Ю. ЛОТМАН. У ИСТОКОВ КОММУНИКАТИВНО-СЕМИОТИЧЕСКОГО ПОДХОДА К ЯЗЫКУ И СОЗНАНИЮ\***

**И.Т. КАСАВИН**

Один из лейтмотивов современной гуманитаристики и ее методологии — в стремлении обосновать методологическую специфику социогуманитарного знания, отличную от естественных и точных наук. В российском интеллектуальном пространстве XX века эта тенденция была представлена в той или иной степени философом Г.Г. Шпетом, психологом Л.С. Выготским, литературоведами и лингвистами М.М. Бахтиным и Ю.М. Лотманом, культурологом и социологом науки М.К. Петровым. Нередко ее обозначают как «коммуникативно-семиотический подход». Сквозь призму современных дискуссий о природе сознания и языка она обнаруживает неожиданную актуальность.

### **Идея гуманитарной науки**

Если рискнуть одной фразой обозначить философско-методологическую доминанту трудов М.М. Бахтина, то, вероятно, это и будет идея особенностей гуманитарного познания — в науке и искусстве. Конечно же, при более внимательном взгляде она сразу же разворачивается, по крайней мере, до четырех главных тем: творчество, язык, субъект познания и типы познавательного отношения.

Релевантность идей М.М. Бахтина для современной философии и гуманитаристики вообще проявляется, прежде всего, в том, какое значение он придавал понятию творческой деятельности. Сформулированные им оригинальные категории — такие, как вненаходимость, диалог, полифония, участное мышление (не-алиби в бытии), Другой — обладают конкретным смыслом: они описывают жизненный мир человека, вовлеченного в процесс научного и литературного творчества. Едва ли не главной его задачей было пока-

---

\* Подготовлено в рамках проекта РГНФ «Коммуникативная рациональность как эпистемологическая проблема» № 06-03-00301а.

зять живую, неокончательную фактуру этого процесса, его связь с жизнью самого творца. Недаром С.С. Аверинцев, близко знавший М.М. Бахтина, на первых страницах своей статьи о нем сказал об этом так: «Мыслитель, не устававший повторять, что ни одно человеческое слово не является ни окончательным, ни завершенным в себе — он ли не приглашает нас договорить «по поводу» и додумывать «по касательной», то так, то этак разматывая необрывающуюся нить разговора?»<sup>1</sup>.

Однако для раскрытия творческой природы гуманитарного знания М.М. Бахтин совершает странный, на первый взгляд, мыслительный ход: он, словно следуя за Ф. Соссюром (с которым он на деле расходится по ряду принципиальных моментов), делает главным объектом своего рассмотрения самое безличное и устойчивое проявление знания — текст. «Объектом гуманитарного познания, согласно Бахтину, является текст (письменный, устный) как первичная данность всех гуманитарных дисциплин»<sup>2</sup>, — указывает Л.И. Новикова. Но здесь же текст оборачивается собственным отрицанием, выходит за свои пределы. Текст — это универсальная форма заявления человека о себе, убежден М.М. Бахтин, но он представляет собой не чисто лингвистическую данность; это, по сути, любой феномен культуры, требующий, говоря современным языком, контекстуального и даже полидисциплинарного анализа. Всякий «человеческий поступок есть потенциальный текст и может быть понят (как человеческий поступок, а не физическое действие) только в диалогическом контексте своего времени (как реплика, как смысловая позиция, как система мотивов)»<sup>3</sup>, — пишет М.М. Бахтин и в дальнейшем предпринимает систематическое развертывание понятия «текст» до понятия культурного объекта вообще.

В русле той же программы пойдет его коллега Ю. Лотман с его понятием семиосферы, но еще раньше дорогу в этом же направлении прокладывает Г. Шпет, чьи идеи (без ссылок и цитат) были усвоены его учеником Л.С. Выготским, а в дальнейшем к ним примкнет, едва ли подозревая об этом, М.К. Петров, разграничивая язык и социокод и именно в последнем обнаруживая фундамент культуры.



Итак, что значит вывести язык за пределы чисто лингвистического понимания?

Это значит обнаружить, что текст не безличен, что он предполагает субъекта — автора, и здесь сразу возникает многообразная проблематика субъекта и субъективности как существенного измерения гуманитарного знания. Забегая вперед скажем, что эти размышления в немалой степени способствовали переосмыслению природы и естественнонаучного познания (сам М.М. Бахтин и его коллеги от такого шага были еще далеки).

Что же конституирует автора? Автор определяется, с одной стороны, собственным внутренним миром (набором эзотерических смыслов), а с другой — кругозором (набором социально оформленных смыслов). В целом это образует, как поясняет Л.И. Новикова, «осмысленный и организованный в представлении в соответствии с собственной системой ценностных ориентаций мир человека»<sup>4</sup>.

То, что этот мир, как бы выразился М.К. Петров, «прописан по системе общения», проявляется в неизбежной адресованности текста другому, читателю. Однако в силу двойственной природы автора (и, естественно, читателя как субъекта) сам смысл текста всегда определяется рассогласованием автора и читателя, ситуацией непонимания: текст без расчета на понимание есть абсурд, прозрачный текст есть трюизм.

То, что стоит между участниками данной ситуации, есть смысл текста. «Смыслом я называю ответы на вопросы. То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла»<sup>5</sup>, — указывает М. Бахтин. Понять смысл текста, поэтому, значит реконструировать лежащий в его основании вопрос. Но и понять смысл вопроса можно лишь путем реконструкции лежащего в его основании «горизонта» (Х.Г. Гадамер), т.е. текста, и тогда мы получаем классический герменевтический круг, или «кругозора» (М. Бахтин), т.е. культурной компетенции (не только автора, как у Гадамера, но и адресата).

И здесь появляется понятие, «взрывающее», как ска- зал бы Ю. Лотман, границы текста, — диалог. Текст по природе диалогичен, и эта диалогичность имеет открытый ха-

рактер: она не предполагает ограничение смысла замкнутым на себе самым текстом (в противоположность установкам структурной лингвистики и семиотики, которые разделял и ранний Лотман). Более того, диалог не ограничен и парой «автор-читатель», но предполагает предшествующих (и последующих): «Не может быть изолированного высказывания. Оно всегда предполагает предшествующие и следующие за ним высказывания. Ни одно высказывание не может быть ни первым, ни последним. Оно только звено в цепи и вне этой цепи не может быть изучено»<sup>6</sup>. И здесь, поднимая актуализировавшуюся последнее время проблему контекста, Бахтин почти буквально повторяет известную формулировку Выготского, данную им в «Мышлении и речи».

Контекст, традиция, жанр, в которых живет текст, задают его первый — социальный — полюс, сообщающий ему объективность, устойчивость, структурность. Но он — ничто без второго полюса текста, образованного уникальным смыслом высказывания, выражающим свободный творческий акт. Его содержание не может быть *объяснено*, но может быть *понято* другими субъектами коммуникации. Первый полюс подлежит научному (историко-социологическому) объяснению, которое обеспечивает завершенность исследования. Постигание же неповторимого смысла текста значительно более субъективно, оно всегда оставляет за спиной целую цепь неразгаданного и близко художественному, религиозному, моральному познанию.

И здесь же оказывается, что понимание текста требует выхода за его пределы в еще одном направлении. До сих пор речь шла о том, что можно назвать внутренней и внешней социальностью текста, но ими у М. Бахтина дело не ограничивается. В самом акте творчества, помимо эмпирических субъектов — автора и читателя — обнаруживается «позиция третьего». Это сам автор, возвысившийся до трансцендентального субъекта, или рефлексирующий автор, исследователь самого себя, занимающий миграционную позицию «вненаходимости»<sup>7</sup>, внелокальности, чуждости (А. Шюц), вписывающийся в диалогические отношения и заставляющий их зазвучать. Подлинный текст не завязан исключительно на локальную внешнюю социальность (т.е. не явля-



ется только вторичным текстом), одновременно он не ограничен сакральностью и эзотеричностью субъективной творческой деятельности (т.е. не есть исключительно первичный текст), но открыт и даже специально обращен к «третьему». Автор, принявший позицию «третьего», по сути, прикладывает к себе мерку всей прошлой и будущей культуры, пытается превзойти самого себя и обеспечить своему тексту открытую социальность, или комбинацию «истинной ретроспективы» (М.К. Петров) и «истинной перспективы». Иначе произведение ограничивается плоской наличной социальностью и не может претендовать на сохранение в культурной памяти поколений. «Текст, который боится «третьего», ищет временного признания и ближайшего адресата, имеет короткую жизнь и обречен иссякнуть»<sup>8</sup>, — так говорит об этом М. Бахтин.

Однако, возвысив текст до культурного объекта, он немедленно делает следующий шаг, выводя текст — как ответ на вопрос — за пределы всякой локальной культуры, делая его предметом и способом межкультурного общения. Тот взрыв, тот выход за пределы, которому М. Бахтин подвергает текст, затрагивает и всю культуру — благодаря вненаходимости автора, а им является также и всякий творческий читатель, человек культуры вообще, обреченный выходить за свои пределы, сохраняя свою идентичность. «Творческое понимание не отказывается от себя, от своего места во времени, от своей культуры и ничего не забывает. Великое дело для понимания — это вненаходимость понимающего — во времени, в пространстве, в культуре по отношению к тому, что оно хочет творчески понять... Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут еще больше)... Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себя не ставила, мы ищем в ней ответа на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины»<sup>9</sup>; «в области культуры вненаходимость — самый могучий рычаг понимания»<sup>10</sup>.

Текст, понятый как (потенциальный или актуальный) диалог культур, уводит исследователя от единства мифа и

языка, смысла и слова, свойственных традиционной, замкнутой в себе культуре. Тем самым происходит релятивизация и децентрализация литературно-языкового сознания, которое обретает выраженную рефлексивность; в нем субъект постоянно соотносит себя с Другим и с «третьим». И это значимо не только как фактор трансформации методологии гуманитарных наук, но и общественного сознания вообще. О перспективе этого возможного интеллектуально-мировоззренческого сдвига М. Бахтин говорит так: «Эта словесно-идеологическая децентрализация произойдет лишь тогда, когда национальная культура утратит свою замкнутость и самодовление, когда она осознает себя среди других культур и языков. Этим будут подрывы корни мифического ощущения языка, зиждущегося на абсолютном слиянии идеологического смысла с языком; будет вызвано острое ощущение границ языка, границ социальных, национальных и смысловых; язык раскроется в своей человеческой характерности, за его словами, формами, стилями начнут сквозить национально-характерные, социально-типичные лица, образы говорящих, притом за всеми слоями языка без исключения, и за наиболее интенциональными — за языками высоких идеологических жанров. Язык (точнее — языки) сам становится художественно-завершимым образом человечески характерного мироощущения и мировоззрения. Язык из непререкаемого и единственного воплощения смысла и правды становится одной из возможных гипотез смысла»<sup>11</sup>.

И вот, как только мы, сделав немалое усилие, попадаем в ритм широких мыслительных шагов М. Бахтина и начинаем следовать ему в выходе за пределы, то уже немедленно требуем от него того, чего у него нет, но что нам сегодня столь важно и потребно. М. Бахтин, утверждая, что понимание текста требует выхода за его пределы, в деятельность и коммуникацию, все же не считал возможным, подобно К. Мангейму, применять этот тезис к естествознанию. Социологический подход Бахтина ограничился исключительно сферой искусства. В том же, что называется «hard science», по его мнению, «удельный вес темы о слове сравнительно невелик. Математические и естественные науки



вовсе не знают слова как предмета направленности. В процессе научной работы, конечно, приходится иметь дело с чужим словом — с работами предшественников, суждениями критиков, общим мнением и т.п.; приходится иметь дело с различными формами передачи и истолкования чужого слова — борьба с авторитарным словом, преодоление влияний, полемика, ссылки и цитирования и т.п., — но все это остается в процессе работы и не касается самого предметного содержания науки, в состав которого говорящий человек и его слово, конечно, не входят. Весь методологический аппарат математических и естественных наук направлен на овладение *вещным, безгласным объектом*, не раскрывающим себя в слове, *ничего не сообщающим о себе*. Познание здесь не связано с получением и истолкованием слов или знаков самого познаваемого объекта»<sup>12</sup>.

Эту же мысль порой разделяет с М. Бахтиным и Ю. Лотман, когда, к примеру, он говорит о специфике исторического познания: «...прежде, чем установить факты «для себя», исследователь устанавливает факты для того, кто составил документ, подлежащий анализу» (область исключенного) ... Можно было бы составить интересный перечень «не-фактов» для различных эпох... Каждый жанр, каждая культурно-значимая разновидность текста отбирает *свои* факты. То, что является фактом для мифа, не будет таковым для хроники, факт пятнадцатой страницы газеты — не всегда факт для первой. Таким образом, с позиции передающего, факт — всегда результат выбора из массы окружающих событий события, *имеющего, по его представлениям, значение*»<sup>13</sup>.

Трудно не согласиться с тем, что в исторической науке имеет место явная теоретическая и идеологическая нагруженность фактов — это обстоятельство, по сути, установил еще К. Мангейм, а современная Ю. Лотману философия и социология науки пошла много дальше, обнаружив то же самое применительно к естественнонаучному знанию. Но Ю. Лотман видит специфику истории именно в этом, подчеркивая, что «историческая наука с самого своего первого шага оказывается в странном положении: для других наук факт представляет собой исходную точку, некую первооснову, отправляясь от которой наука вскрывает связи и за-

кономерности. В сфере культуры факт является результатом предварительного анализа. Он создается наукой в процессе исследования и при этом не представляется исследователю чем-то абсолютным. Факт относителен по отношению к некоторому универсуму культуры. Он всплывает из семиотического пространства и растворяется в нем по мере смены культурных кодов. И одновременно как текст он не до конца детерминирован этим семиотическим пространством и своими внесистемными аспектами революционизирует систему, толкая ее к перестройке»<sup>14</sup>.

Итак, и М. Бахтин, и Ю. Лотман, стремясь выявить специфику гуманитарного познания, противопоставляют ему познание естественнонаучное, как если бы последнее не обладало никакой теоретической и идеологической нагруженностью. Поэтому они, если перефразировать классика, вплотную подходят к принципам современной методологии гуманитарных наук, но останавливаются перед социальной эпистемологией. Сторонники последней же последовательно показывают, что и «говорящий человек и его слово», и весь жизненный мир в измененном, «снятом» виде входит в содержание естествознания. Парадоксальным образом этому способствуют идеи самого М. Бахтина, обобщенные и экстраполированные на другие области знания.

### Культура как знак

Обобщение идей М. Бахтина — один из лейтмотивов творчества Ю. Лотмана. Формула «культура как текст» трансформируется у него в формулу «культура как знак», что способствует осознанию единства гуманитарного и естественнонаучного знания, и это приводит Ю. Лотмана к существенной методологической корректировке. Одним из поводов к тому оказывается критика Р. Дж. Коллингвуда, представляющего классическую методологию исторической науки. По сравнению с ней, замечает Ю. Лотман, «путь семиотики противоположен: он предполагает предельное обнажение различий в их структурах (мира объекта и мира историка. — И.К.), описание этих различий и трактовку понимания как перевода с одного языка на другой. Не устранение исследователя из исследования (что практически и



невозможно), а осознание его присутствия и максимальный учет того, как это должно сказаться на описании. Поэтому, в такой мере, в какой инструмент семиотического исследования есть перевод, инструментом историко-культурного изучения должна стать типология с обязательным учетом историка и того, к какому типу культуры принадлежит он сам»<sup>15</sup>.

Результатом переосмысления методологии истории как науки, составляющей необходимый элемент всякого гуманитарного познания, становится формулировка специфики неклассического этапа в развитии научного знания вообще, характеризуемого «лингвистическим поворотом». Ссылаясь на В. Гейзенберга<sup>16</sup>, Ю. Лотман на свой лад высказывает следующее важнейшее методологическое положение, ставшее со времен Венского кружка символом веры всей аналитической философии науки.

«В разных областях науки актуализируется одна и та же проблема: проблема языка, взаимодействия метаязыка описания и описываемого объекта... Современная наука в разных своих сферах — от ядерной физики до лингвистики — видит ученого внутри описываемого им мира и частью этого мира. Но объект и наблюдатель, как правило, описываются разными языками. Следовательно, возникает *проблема перевода* как универсальная научная задача»<sup>17</sup>.

Чтобы понять, как, по видимости, частная лингвистическая проблема перевода с одного языка на другой приобретает глобальный статус, нужно обратиться к основаниям концепции Ю. Лотмана, на одном полюсе которой располагается понятие культуры, а на другом — понятие знака. В ней он реализует бахтинский замысел по уточнению понятия текста путем придания ему внешнего, интертекстуального измерения, по сути, встраивая текст в культурное взаимодействие. Этому служит понятие семиосферы, или семиотического пространства: «Семиотическое пространство предстает перед нами как многослойное пересечение различных текстов, вместе складывающихся в определенный пласт, со сложными внутренними соотношениями, разной степени переводимости и пространствами непередаваемости. Под этим пластом расположен пласт «реальности» — той

реальности, которая организована разнообразными языками и находится с ними в иерархической соотнесенности. Оба эти пласта вместе образуют семиотику культуры. За пределами семиотики культуры лежит реальность, находящаяся вне пределов языка»<sup>18</sup>.

Понятие знака как элемента семиотического пространства, тем самым, вводится через уточнение понятия текста как совокупности интертекстуальных отношений. Знак — не изолированный физический объект, обладающий значением и смыслом; это культурный символ, некоторый минимальный текст, имеющий определенную внутреннюю структуру, «текстуру». Но и сам текст есть сложное образование, в перделе совпадающее с культурой в целом. И здесь мы вновь обязаны обратиться к цитате.

«Культура в целом может рассматриваться как текст. Однако исключительно важно подчеркнуть, что это — сложно устроенный текст, распадающийся на иерархию «текстов в текстах» и образующий сложные переплетения текстов. Поскольку само слово «текст» включает в себя этимологию переплетения, мы можем сказать, что таким толкованием мы возвращаем понятию «текст» его исходное значение»<sup>19</sup>.

Это уточнение понятия текста с точки зрения внутренней структуры, как мы видим, представляет для Ю. Лотмана лишь исходный пункт анализа, в котором он дистанцируется от других подходов и некоторых своих прежних идей: «Существенное отличие современного структурного анализа от формализма и раннего этапа структурных исследований заключается в самом выделении объекта анализа. Краеугольным камнем названных выше школ было представление об отдельном, изолированном, стабильном самодовлеющем тексте. Текст был и константой, и началом, и концом исследования. Понятие текста, по существу, было априорным»<sup>20</sup>.

Сверхзадача же исследования Лотмана значительно более глобальна: он стремится объединить в одно целое не только знак и культуру, но и реальность, стоящую за ними: внутри семиотического пространства вовлекается реальность социальной коммуникации вообще так же, как внутри познавательного процесса вовлекается противостоящая ему



познаваемая реальность. И здесь речь идет не о механическом соединении разных фрагментов реальности. Данное расширение влечет за собой отказ от субстанциального понимания и языка, и познания в пользу их функционального истолкования. Тем самым Ю. Лотман фактически подходит к принципиальным следствиям из функциональной лингвистики, для которой внешний, обращенный к субъекту и социуму, аспект языка выступает в качестве основного.

«Понятие *текста* — в том значении, которое придается ему при изучении культуры, — отличается от соответствующего лингвистического<sup>21</sup> понятия. Исходным для культурного понятия текста является именно тот момент, когда сам факт лингвистической выраженности перестает восприниматься как достаточный для того чтобы высказывание превратилось в текст»<sup>22</sup>. Это очень важный момент: таким образом, текст рассматривается как производный от его функции в культуре, что уже практикуется в языковой прагматике. Однако Ю. Лотман делает важное дополнение, позволяющее существенно уточнить многоаспектный характер этой функции: «Говоря о недостаточности семантического или синтаксического анализа текста, мы противопоставляем им не прагматический, а функциональный подход... текст осмысливается создающим в одних функционально-типологических категориях, а воспринимающим — в других... следует говорить о соотношении текста не с какой-либо одной, а с двумя типологиями — создающего (передающего) и воспринимающего»<sup>23</sup>.

Тем самым текст и его окружение утрачивают абстрактно-безличные черты, становясь двумя равноправными субъектами языка, культуры и коммуникации со своими интересами и традициями, скрытыми предпосылками, системами символов, навыками понимания, чтения и письма. «Взаимоотношения текста и аудитории характеризуются взаимной активностью: текст стремится уподобить аудиторию себе, навязать ей свою систему кодов, аудитория отвечает ему тем же. Текст как бы включает в себя образ «своей» идеальной аудитории, аудитория — «своего» текста»<sup>24</sup>. Ю. Лотман иллюстрирует это положение анекдотом о математике П.Л. Чебышеве, как-то выступившего с лекцией о

математической задаче раскройки ткани. После его первой фразы «Предположим для простоты, что человек имеет форму шара» значительная часть слушателей (вероятно, инженеров-текстильщиков и специалистов-закройщиков) покинула зал. Текст отобрал себе аудиторию, в которой остались одни математики.

Для социального эпистемолога важен следующий отсюда методологический вывод, касающийся анализа текста и возможности реконструкции его социокультурного содержания. По сути, Ю. Лотман предоставляет сильный лингвистический аргумент в пользу социального конструктивизма, согласно которому всякое знание — социальная конструкция и адекватное истолкование знания предполагает выявление содержащихся в нем актов деятельности, коммуникации и элементов прошлой культуры. Вот как звучит этот тезис: «...Текст содержит в себе свернутую систему всех звеньев коммуникационной цепи, подобно тому, как мы извлекаем из него позиции автора, мы можем реконструировать на его основании и идеального читателя этого текста. Этот образ активно воздействует на реальную аудиторию, перестраивая ее по своему подобию. Личность получателя текста, представляя семиотическое единство, неизбежно вариативна и способна «настраиваться по тексту». Со своей стороны, и образ аудитории, поскольку он не эксплицирован, а лишь содержится в тексте как некоторая мерцающая позиция, поддается вариированию. В результате между текстом и аудиторией происходит сложная игра позициями»<sup>25</sup>.

Не следует понимать Ю. Лотмана так, что методология анализа текста имеет односторонний характер — от текста к культуре. Такова лишь естественная позиция лингвиста, для которого текст является первичным материалом. Позиция историка принципиально иная, и здесь имеет смысл вновь обратиться к тому, какие выводы следуют из методологии исторического исследования по Ю. Лотману.

Историк должен отдавать себе отчет в том, что текст и относящееся к нему событие — принципиально разные, хотя и взаимосвязанные вещи, которые лишь *проглядывают* друг из-за друга. Работая в архиве, нельзя очаровываться текста-



ми, нельзя сливаться с ними, как требуют сторонники «философии жизни», но такой же ошибкой было бы занять позицию позитивистской критики текста XIX века, унаследовав ее презентизм и установку на элиминацию политических преубеждений.

«Историк обречен иметь дело с *текстами*, — соглашается Ю. Лотман, но сразу же указывает на непрозрачность, неочевидность текста, который выступает не только как средство, но и как препятствие пониманию исторической реальности. — Между событием «как оно произошло» и историком стоит текст, и это коренным образом меняет научную ситуацию. Текст всегда кем-то и с какой-то целью создан, событие предстает в нем в зашифрованном виде. Исторiku предстоит, прежде всего, выступить в роли дешифровщика. Факт для него не исходная точка, а результат трудных усилий. Он сам создает факты, стремясь извлечь из текста внетекстовую реальность, из рассказа о событии — событие»<sup>26</sup>.

Ю. Лотман убежден в том, что дешифровка текста — всегда реконструкция, ничего не принимающая на веру; установка, далекая от слепого доверия к тексту и позиции автора. «Для исследователя с опытом семиотического толкования источников очевидно, что вопрос должен стоять иначе: необходима реконструкция кода (вернее, набора кодов), которыми пользовался создатель текста, и установление корреляции их с кодами, которыми пользуется исследователь»<sup>27</sup>. Только релевантность события в определенном историческом контексте превращает его в факт; к примеру, в сагах и летописях налицо большие временные лакуны или краткие констатации того, что «все было спокойно», т.е. ничего не происходило вообще. На деле же этого не могло быть, история не прекращается, но для древнего историка происходящее не было историческим событием, если оно не сопровождалось распрями, переворотами и войнами.

В этой связи Ю. Лотман воспроизводит вариант концепции лингвистической относительности, при этом указывая на власть языка, с одной стороны, и предостерегая от нее — с другой: «Превращение события в текст ... означает его пересказ в системе того или иного языка, то есть подчи-

нение его определенной заранее данной структурной организации... Будучи пересказано средствами языка, оно неизбежно получает структурное единство. Единство это, физически принадлежащее лишь плану выражения, неизбежно переносится на план содержания... система языковых связей неизбежно переносится на истолкование связей реального мира»<sup>28</sup>.

Представляется, что здесь Ю. Лотман слишком сильный акцент сделал на системном единстве языка, возможности логической упорядоченности мира, которые есть, скорее, лингвистические абстракции в стиле Ф. Соссюра, чем свойства языковой реальности. Пересказ как специфический дискурс нередко вносит в события больше хаоса и произвола, чем в нем реально содержится. По этому поводу с Ю. Лотманом, видимо, мог бы также поспорить и М.К. Петров, когда писал о том, что история европейского социокода есть история замыкания структур социального кодирования на грамматические структуры конкретных естественных языков. Отсюда естественно вытекает специфическая ошибка исторической реконструкции. «Эти замыкания на языковые структуры высокой степени общности создают и поддерживают иллюзию, что так и должно быть, что любой «нормальный» социокод, обеспечивающий воспроизводство социальности и накопление знания, обязан строиться на логико-лингвистическом основании или хотя бы стремиться к такому «развитому» построению. На этой иллюзии, в частности, основана и лингвистическая относительность»<sup>29</sup>.

Словно отвечая на эту критику, Лотман говорит о недостаточности лингвистической выраженности текста и развивает свою концепцию бесписьменной культуры, что ведет его к истокам языка, к донаучным формам сознания (магии, мифу, религии). И это уже, кстати, оказывается вполне созвучно и некоторым идеям М.К. Петрова.

### **За пределами письма**

Откуда же выводит Ю. Лотман возможность бесписьменной культуры?<sup>30</sup> Сначала он анализирует ее противоположность, т.е. предпринимает исследование привычного и



доминирующего в европейской культуре письменного сознания, рассматривая его сквозь призму особой языковой деятельности и ее социальных условий. Так, письменное сознание базируется на фиксации единичных, уникальных событий. Летсписи вещают о разного рода «происшествиях» — феноменах, заслуживающих упоминания в столь важном, книжном виде. Историк, отвечая на вопросы типа «что случилось?» или «кто победил?», выстраивает историческое повествование по определенному канону; оно оказывается побочным результатом возникновения письменности и одновременно ее условием. История в силу письменного оформления приписывает социальной реальности причинно-следственные связи и вычленяет в ней эффективные результаты, что в свою очередь приводит к умножению числа текстов, которые вновь определяют историческое изложение. В качестве исторического факта фигурирует, прежде всего, то, что записано в книгах, и чем древнее изложение, тем оно достовернее. В силу этой ориентации из прошлого протягивается прямая линия к настоящему, но данная линейность времени базируется также на определенном типе социальной динамики и специфике социального пространстве, которое состоит в доминировании дороги над территорией. Соответственно формируется и тип личности, характеризующийся индивидуальным выбором и личной ответственностью, оптимальный для нестабильных исторических условий Средиземноморья и Причерноморья. Динамизм сменяющихся обстоятельств, полиэтническая среда порождают эффект Вавилонской башни, когда основной языковой деятельностью становится перевод. Набор разнообразных и разноязычных книг образует библиотеку как воплощение письменной культуры. Таким образом, письменная культура реализует собой то, что мы, ориентируясь на М.К. Петрова, называли «миграционным архетипом»<sup>31</sup>.

В то же время, указывает Ю. Лотман, существовали целые мощные цивилизации, успешно обходившиеся без письменности. Тогда как для Древней Греции бесписьменная культура явилась лишь преддверием письменной, древние латиноамериканские цивилизации вообще не оставили письменных свидетельств. Свойственное им бесписьмен-



ное сознание строилось как воспроизведение устных текстов, воплощавших в себе мнемонические символы и ритуалы. Это сознание коррелировало со спецификой социальной реальности, ограниченностью и неизменностью территории. Повторяемость ритуала и его устной формулы обуславливала цикличность времени, в условиях которого прошлое парадоксальным образом лишалось особой ценности, но здесь же и личность утрачивала самостоятельность. Власть авторитета в ситуациях выбора, ответственность перед социумом оказывались главными нормами поведения. Ю. Лотман связывает воедино бесписьменную культуру с ландшафтом и архитектурой, показывает ее обусловленность вековой изоляцией. Непрерывность культурной традиции могла реализовываться только в очень специфических историко-географических условиях — на плоскогорьях Перу, в долинах в междугорье Анд и на полосе перуанского побережья. Естественна ее неприспособленность ко всякому изменению: завоевание Америки привело к ее быстрому исчезновению, в то время как античность расцветала в условиях войн, миграций и межкультурного взаимодействия.

«Бесписьменная культура с ее ориентацией на приметы, гадания и оракулов переносит выбор поведения во внеличностную область. Поэтому идеальным человеком считается тот, кто умеет понимать и правильно истолковывать предвещения, а в осуществлении их не знает колебаний, действует открыто и не скрывает своих намерений. В противоположность этому культура, ориентированная на способность человека самому выбирать стратегию своего поведения, требует благоразумия, осторожности, осмотрительности и скрытности, поскольку каждое событие рассматривается как «случившееся в первый раз»<sup>32</sup>.

В истории культуры Ю. Лотман обнаруживает типичные свидетельства столкновения письменной и устной культур. Так, в Ветхом Завете друг другу противостоят разные свидетельства договора человека с Богом. У Ноя это явление радуги, у Моисея — скрижали. Моисею и скрижалям также противостоит Аарон со своими ритуальными плясками вокруг тельца. Фигуры косноязычного и прямолинейного Аякса и велеречивого хитреца Одиссея иронически



фиксируют столкновение этих же двух типов культур с позиции культуры письменной. И напротив, легенда Сократа о фараоне и Тевте в диалоге «Федр» представляет критику письменности с позиции более древней, бесписьменной культуры. Сократ, как мы помним, связывает с письмом не прогресс культуры, а утрату ее высокого уровня, достигнутого бесписьменным обществом, и Ю. Лотман вскрывает небезосновательность его критики.

«Мир устной памяти насыщен символами. Может показаться парадоксом, что появление письменности не усложнило, а упростило семиотическую структуру культуры. Однако представленные материальными предметами мнемонико-сакральные символы включаются не в словесный текст, а в текст ритуала. Кроме того, по отношению к этому тексту они сохраняют известную свободу: материальное существование их продолжается и вне обряда, включение в различные и многие обряды придает им широкую многозначность. Самое существование их подразумевает наличие обволакивающей их сферы устных рассказов, легенд и песен. Это приводит к тому, что синтаксические связи этих символов с различными контекстами оказываются «разболтанными». Словесный (в частности, письменный) текст покоится на синтаксических связях. Устная культура ослабляет их до предела. Поэтому она может включать большое количество символических знаков низшего порядка, находящихся как бы на грани письменности: амулетов, владельческих знаков, счетных предметов, знаков мнемонического «письма», но предельно редуцирует складывание их в синтаксическо-грамматические цепочки»<sup>33</sup>. В дальнейшем Лотман применяет свой подход для разработки методологии анализа до- и вненаучных форм знания и сознания, имеющего принципиальное значение для современной эпистемологии.

Так, он выделяет две главные архаические социокультурные модели: магию и религию<sup>34</sup> (при этом он оговаривает, что они не совпадают с реальными историко-культурными феноменами, которые представляют собой более сложные комбинации обеих). Магии как особому типу деятельности присущи взаимность, принудительность, экви-

валентность, договорность. Она базируется на обмене, предполагает выгоду и воспитывает сознание ответственности. Именно в магии, по Лотману, в силу роста аналитического мышления, ценности хитрого разума впервые возникает возможность рассогласования содержания и формы знака. Религия, напротив, отличается односторонностью отношений между человеком и Богом, произвольностью божественного действия, доминированием отношений дарения, целостностью сознания и следующим из этого единством содержания и формы символа.

*Магия как медиум договаривающихся сторон* — самый первоначальный контекст, в котором возникает практика диалогического общения. Она уходит в тень в религии, в которой все заслоняет собой вера и более нет никакого обмена, где «торгующие изгоняются из храма». Отсюда — вновь возврат к ключевому понятию М. Бахтина — к диалогу. На основе анализа частных случаев диалога М. Бахтин формулирует общий вывод, который вполне можно рассматривать как эпиграф к современной теории дискурса: «Текст как таковой не является мертвым: от любого текста, иногда пройдя через длинный ряд посредствующих звеньев, мы в конечном счете всегда придем к человеческому голосу, так сказать, упремся в человека»<sup>35</sup>.

Ю. Лотман так переводит идею диалогичности на более технический язык: «...минимальной работающей семиотической структурой является не один искусственно изолированный язык или текст на таком языке, а параллельная пара взаимно-непереводимых, но, однако, связанных блоком перевода языков. Такой механизм является минимальной ячейкой генерирования новых сообщений. Он же — минимальная единица такого семиотического объекта, как культура»<sup>36</sup>. Если использовать обычную для Ю. Лотмана компьютерную метафору, то семиотические объекты выступают как «мыслящие структуры» с интеллектуальным собеседником и текстом на «входе». Для функционирования интеллекта требуется другой интеллект — либо внешний ему, либо относящийся к сфере того же индивидуального сознания. Во втором случае эвристична аналогия между биполярной асимметрией семиотических механизмов и функцио-



нальной асимметрией мозга, обоснованию которой специально посвящена статья Ю. Лотмана «Асимметрия и диалог»<sup>37</sup>.

Так возникает искомая цепочка, характеризующая взаимосвязь языка и мышления: мышление-перевод-диалог. «Мы говорили, что элементарный акт мышления есть перевод. Теперь мы можем сказать, что элементарный механизм перевода есть диалог. Диалог подразумевает асимметрию, асимметрия же выражается, во-первых, в различии семиотической структуры (языка) участников диалога и, во-вторых, в попеременной направленности сообщений. Из последнего следует, что участники диалога попеременно переходят с позиции «передачи» на позицию «приема»<sup>38</sup>.

Диалогическая структура коммуникации выступает как медиум, который объединяет собой письмо и устную речь, текст и его лингвистические контексты, язык и его внеязыковые условия. Диалог как понятие, по сути, предвосхищает и заранее упрощает ту многозначность и расплывчатость, которую приобрело сегодня понятие дискурса. В теории диалога схвачены наиболее плодотворное содержание современных теорий дискурса: это представление о живой ткани общения, вне которой текст остается бессмысленным и мертвым словом, а контекст — чуждым и безгласным окружением языка.

М. Бахтин изначально черпает общую методологическую идею диалога-дискурса из конкретного литературоведческого анализа. В различии романа и других жанров он обнаруживает различие динамического и статического текстов, т.е. полифонического текста, погруженного в дискурс и взаимодействующего со своим контекстом, с одной стороны, и монологического текста, контекст которого забыт, а дискурс более не практикуется. Отсюда далеко идущая аналогия между наукой и искусством, философией и литературой, которая подчеркивает значение диалогического и полифонического мышления для формирования европейской ментальности, рефлексивного сознания вообще: «Память, а не познание есть основная творческая способность и сила древней литературы. Так было, и изменить этого нельзя; предание о прошлом священо. Нет еще сознания

относительности всякого прошлого. Опыт, познание и практика (будущее) определяют роман. В эпоху эллинизма возникает контакт с героями троянского эпического цикла; эпос превращается в роман. Эпический материал экспонируется в романный, в зону контакта, пройдя через стадию фамильяризации и смеха». И М. Бахтин заключает этот пассаж весьма примечательной для эпистемолога фразой: «Когда роман становится ведущим жанром, ведущей философской дисциплиной становится теория познания»<sup>39</sup>.

\* \* \*

Вечная тайна живого творческого познания — тема, запретная для большинства этаблированных течений эпистемологической мысли, якобы неподвластная рациональному пониманию, обычно относимая по ведомству эмпирической психологии. И все же она же находит свою вполне рациональную разработку в семиотически ориентированных концепциях русских ученых-гуманитариев, в виде подходов к столь популярной сегодня идее дискурса. Поэтому тезис о том, что «интенсивный диалог с бахтинскими идеями... обозначает общую методологическую тенденцию, своего рода «концептуальную революцию» нашего времени»<sup>40</sup>, применимый к целой плеяде русских мыслителей XX века, для эпистемолога означает не только неисчерпанность, но и исключительную перспективность идеи коммуникативной природы познания. Она нашла свое развитие во многих влиятельных течениях современной философии — у Л. Витгенштейна и Д. Дэвидсона, М. Хайдеггера и Х.Г. Гадамера, Ю. Хабермаса и Г. Абея. Наши комментарии на полях трудов М. Бахтина и Ю. Лотмана имели своей целью напомнить о российских источниках этой идеи.

#### *Примечания*

<sup>1</sup> *Аверинцев С.С.* Бахтин, смех, христианская культура // М.М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 7.

<sup>2</sup> *Новикова Л.И.* К методологии гуманитарного познания // Там же. С. 99.

<sup>3</sup> *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 286.

<sup>4</sup> *Новикова Л.И.* Цит. соч. С. 100.

<sup>5</sup> *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. С. 350.



- <sup>6</sup> Там же. С. 340.
- <sup>7</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963. С. 72.
- <sup>8</sup> Новикова Л.И. Цит. соч. М., 1992. С. 106.
- <sup>9</sup> Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. С. 334 – 335.
- <sup>10</sup> Там же. С. 354.
- <sup>11</sup> Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 181 – 182.
- <sup>12</sup> Там же. С. 163.
- <sup>13</sup> Лотман Ю. Семиосфера. СПб., 2001. С. 337.
- <sup>14</sup> Там же. С. 338.
- <sup>15</sup> Там же. С. 387.
- <sup>16</sup> См.: Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987.
- <sup>17</sup> Лотман Ю. Семиосфера. С. 386.
- <sup>18</sup> Там же. С. 30.
- <sup>19</sup> Там же. С. 72.
- <sup>20</sup> Там же. С. 102.
- <sup>21</sup> Под лингвистикой Ю. Лотман понимает, прежде всего, традиционную структурную лингвистику.
- <sup>22</sup> Лотман Ю. Семиосфера. С. 434.
- <sup>23</sup> Там же. С. 444.
- <sup>24</sup> См. там же. С. 203.
- <sup>25</sup> См. там же. С. 204.
- <sup>26</sup> Там же. С. 336.
- <sup>27</sup> Там же.
- <sup>28</sup> Там же. С. 339.
- <sup>29</sup> Петров М.К. Язык. Знак. Культура. М., 1991. С. 93.
- <sup>30</sup> См. подробнее: Лотман Ю. Семиосфера. С. 364 – 371.
- <sup>31</sup> См.: Касавин И.Т. Миграционный архетип и его трансформации (пастухи и пираты) // Уранос и Кронос. Хронотоп человеческого мира. М., 2001.
- <sup>32</sup> Лотман Ю. Семиосфера. С. 336.
- <sup>33</sup> Там же. С. 367 – 368.
- <sup>34</sup> См. там же. С. 371 – 372.
- <sup>35</sup> Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. С. 401.
- <sup>36</sup> Лотман Ю. Семиосфера. С. 151.
- <sup>37</sup> См. там же. С. 590 – 602.
- <sup>38</sup> См. там же. С. 268.
- <sup>39</sup> Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. С. 459.
- <sup>40</sup> Махлин В.Л. Наследие М.М. Бахтина в контексте западного постмодернизма // М.М. Бахтин как философ. С. 208.