

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

*На правах рукописи*

**Крюкова Екатерина Борисовна**

**Художественная литература в контексте философских  
рефлексий языка (вторая половина XX в.)**

Специальность 09.00.13 – философская антропология, философия культуры

Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научные руководители:  
д-р культурологии Сапронов П.А.,  
канд. филос. наук Коваль О.А.

Санкт-Петербург  
2015

## Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. Ключевые стратегии понимания языка в философских концепциях второй половины XX в.....	17
§ 1. Философская герменевтика: ее основания и резонансы.....	17
1.1 Историческая герменевтика В. Дильтея как культурфилософская теория интерпретации текста.....	17
1.2 Экзистенциально-антропологическое измерение понимания: герменевтика фактичности М. Хайдеггера и ее роль в формировании философии Х.-Г. Гадамера.....	29
1.3 Лингвоцентрическое устройство человеческого мира у Х.-Г. Гадамера и Л. Витгенштейна.....	40
§ 2. Структуралистский подход: сила слова или бессилие человека перед языком?.....	50
2.1 Становление структурализма как лингвистической теории. Рождение семиотической парадигмы объяснения культуры.....	50
2.2 Структуралистская критика языка как поля идеологии в теории культуры Ролана Барта.....	60
Глава 2. Смена фокуса: от языка к литературе.....	71
§ 1. Художественная литература как антропологическое пространство реализации возможностей языка.....	71
1.1 Универсальность метафоры: когнитивный потенциал литературного тропа.....	71
1.2 Катафатическое и апофатическое осуществление языка в художественном творчестве XX в. (на примере литературы абсурда).....	86
§ 2. Человек мыслящий и человек пишущий: поэтика как общее поле литературы и философии.....	101

2.1 Точки сближения и способы взаимодействия философской мысли с искусством слова.....	101
2.2 Литературная теория как философский акт чтения.....	111
§ 3. Экспликация антропологического и семиотического пониманий языка в дискурс о литературе.....	119
3.1 Герменевтическая концепция литературы.....	119
3.2 Структуралистская концепция литературы.....	129
Заключение.....	139
Список литературы.....	143

## Введение

**Актуальность исследования.** Художественная литература представляет собой широкое поле для научных исследований. Существует немало «способов» мыслить литературу, о чем свидетельствует разнообразие не только сугубо литературоведческих или литературно-критических теорий, но также эстетических, филологических, психологических, социологических, культурологических и проч. концепций. Часто изящная словесность становится предметом и философского рассмотрения, что не в последнюю очередь обусловлено тем фактом, что среди всего многообразия феноменов искусства литература имеет непосредственное отношение, с одной стороны, к слову, а с другой – к истолкованию. Причем связь литературы и философии носит иной характер, несколько отличающийся от объективирующего способа видения, присущего науке. Ибо не только литература воспринимает исходящие от философии импульсы, но и философия, в свою очередь, оказывается подвержена влиянию литературы. Популярны сегодня междисциплинарные практики, иной раз затрагивающие почти контрастные сферы научного знания, упускают из виду подобный взаимообогащающий процесс сближения философии и литературы, принимая его за нечто само собой разумеющееся. С другой стороны, ведущиеся по этому поводу дискуссии в философской среде свидетельствуют о непроясненности данного вопроса и об актуальности его исследования в рамках целостного изучения проблем современной культуры. Объяснение наметившейся ныне тенденции к литературно-философскому синтезу следует искать в самой философской мысли XX в., которая изначально была отмечена особым интересом к проблеме языка, и по сей день остающегося единственным устойчивым антропологическим параметром. Так называемый «лингвистический поворот» сделал вполне оправданным обращение философии к литературе как пространству формирования и реализации творческих возможностей языка. Литература в таком контексте предстает не просто в качестве явления филологического ряда или эстетического феномена, а в более широкой перспективе – как способ организации человеческого пространства, т. е. прежде

всего как знаковое событие культуры. Привлекая философию языка, можно увидеть в литературе действующий механизм трансляции культуры – трансляции, осуществляющейся свободной деятельностью языка, в границах которого выстраивается культурный мир отдельного человека и общества в целом.

В первой половине XX столетия выдвижение языковой проблематики на передний план было связано с осмыслением конститутивной роли языка в организации человеческого мышления, чему немало поспособствовало возрождение идей Вильгельма фон Гумбольдта в области сравнительного языкознания, а равно методологические разработки исторической школы герменевтики Фридриха Шлейермахера и Вильгельма Дильтея; большой резонанс в этом плане вызвал и вышедший в 1916 г. «Курс общей лингвистики» швейцарского ученого Фердинанда де Соссюра, положивший начало структуралистскому подходу в изучении феноменов культуры. Однако собственно «лингвистический поворот» представлен именами нового поколения философов (Людвиг Витгенштейн, Мартин Хайдеггер, Ханс-Георг Гадамер), которые, хотя и начинали, как правило, с гносеологически ориентированных попыток понять процесс вербального осуществления мышления, но к середине века уже окончательно сместили фокус философского внимания с теоретико-познавательной проблематики непосредственно на сам язык, наметив явную тенденцию к его онтологизации. Отныне не мышление определяет язык, а язык задает границы и способ существования мышлению. Неслучайно во второй половине XX в. для философов самых разных школ и течений характерна общая направленность расценивать результат познавательной деятельности, будь то научная конструкция, общественно-политическая ситуация или даже глобальные исторические изменения, как текст, как рассказ, нарратив. Так, «текст» постепенно становится главной эпистемологической моделью, репрезентирующей все то, что включает в себя понятие человеческой реальности.

На весьма ярком фоне философской жизни послевоенной Европы особо выделяются два течения, концептуальные системы которых выстраиваются – с разных позиций, с разным идейным настроем, с разными приоритетами, каждая

со своим терминологическим аппаратом и методологическим инструментарием – вокруг тематизации языка. Речь идет о философской герменевтике, завоевавшей огромный авторитет в Германии после выхода в свет программного сочинения Х.-Г. Гадамера «Истина и метод» (1960), и семиотическом структурализме, объединившем вокруг себя французских исследователей во главе с Роланом Бартом. Оба эти направления мысли усматривают в литературе не просто художественное оформление тех или иных авторских идей, а свободную смыслоучреждающую деятельность самого языка. И несмотря на то, что учение Гадамера отгалкивается от понимания языка как миротворящего экзистенциального опыта человека, а спекулятивные построения Барта нацелены на сопротивление языку как источнику идеологии, и тот, и другой философ сосредотачиваются на феномене художественной литературы, отводя ей первостепенную роль в деле формирования современной картины мира. Весьма плодотворной в заданном контексте представляется попытка проследить, как – в случае Гадамера – из онтологического понимания языка рождается герменевтическая теория литературы, а – в случае Барта – из критического прочтения литературы рождается обновленная структуралистская теория языка.

Чрезвычайная важность исследования искусства слова в антропологической перспективе обусловлена тем особым положением, которое литература занимает ввиду ее специфической продуктивности в организации социальной и индивидуальной жизни. Именно язык и его живое воплощение в литературном дискурсе оказываются образцом конструирования и реконструирования человеческой реальности, позволяющим ориентироваться не только в историческом прошлом, но и в быстротечном настоящем, отражаемом и фиксируемом речевой практикой. Взаимодействие и конвергенция современного литературного и философского творчества, затрагивая пограничную область, которую олицетворяет собой язык, выступающий в равной мере действительностью литературы и предметом философской рефлексии, способны объяснить сам факт сближения художественного и спекулятивного мышления. С одной стороны, существующая в интеллектуальной среде новая парадигма

рассмотрения любых продуктов культуры как сконструированных по модели текста дает все основания обратиться к литературе, представляющей собой семиотическую деятельность по преимуществу. С другой стороны, осмысление нынешнего художественного процесса через призму философских теорий о языке, сформировавшихся в XX в., вполне легитимно может быть экстраполировано на понимание современного состояния культуры. Что касается актуальности присутствующего в работе историко-философского аналитического материала, то она заключается в том, что герменевтика и структурализм по-прежнему остаются наиболее влиятельными направлениями мысли, продолжающими задавать тон в современных философских изысканиях, в частности, в философии культуры.

**Степень разработанности проблемы.** Тема взаимоотношений философии и литературы обширна и многоаспектна. Она возникает как в поле междисциплинарных исследований, так и в строго определенных контекстах той или иной научной области. Актуальность проблемы соотношения философского и литературного творчества подтверждается и многочисленными дискуссиями, ведущимися на протяжении последних десятилетий как зарубежными, так и отечественными специалистами. Многие полемические вопросы обсуждались на круглых столах и конференциях, что нашло свое отражение в журнальных и книжных публикациях, среди которых стоит обратить внимание на несколько наиболее значимых: «Философия филологии» (Новое литературное обозрение. № 17, 1996), «Современная философия и литература» и «Литературоведение и философия» (Логос. № 2, 1999), «Философия и литература: проблема взаимных отношений» (Вопросы философии. № 9, 2009), «Философия и литература. Классическое и сравнительное чтения» (The Philosophy of Literature. Classic and Contemporary Readings. Ed. by E. John & D. McIver Lopes. Oxford, 2003), «Поэт и мышление. Взаимообмен между литературой и философией» (Der Dichter und das Denken. Wechselspiele zwischen Literatur und Philosophie. Hrsg. von K. Kastberger, K. P. Liessmann. München, 2004), «Философия в зеркале литературы» (Philosophie im Spiegel der Literatur. Hrsg. von G. Gamm, A. Nordmann, E. Schürmann. Freiburg, 2007), «Философия как литература» (The European legacy. Special issue: philosophy

as literature. № 5 (14), 2009). Из числа самых заметных российских участников вышеупомянутых дебатов следует назвать имена Н. Автономовой, О. Аронсона, В. Бибихина, М. Гаспарова, Б. Дубина, С. Зенкина, Е. Петровской, В. Подороги, А. Пятигорского, М. Рыклина, С. Фокина, М. Ямпольского и др. Все эти авторы затрагивали вопрос взаимодействия литературы и философии также в своих статьях и монографиях, разбирая его в той или иной связи.

Кроме того, существует обширный корпус научной литературы, специализирующийся на изучении идейно-содержательной стороны художественных текстов с целью обнаружения в них философской проблематики. Предметом анализа здесь избирается конкретный автор или конкретное произведение. Подобный подход весьма распространен и не нуждается в отдельном представлении. Гораздо более эффективной в философском плане кажется техника осмысления творчества того или иного писателя или литературного процесса в целом с точки зрения его выразительности, чему способствует рассмотрение именно языкового развертывания повествования. Такую методику разрабатывали и пропагандировали начиная с 60-х гг. прошлого века преимущественно французские философы: Ю. Кристева, Р. Барт, Цв. Тодоров, Ж. Женетт, М. Бланшо, Ж. Делез, Ж. Деррида и др. Авторы структуралистского направления часто демонстрировали на практике свой подход к пониманию литературы. Показательной в этом плане является книга Ролана Барта «S/Z», в которой новелла Бальзака предстает как воплощение семиотических кодов.

Среди ученых, занимающихся всесторонним изучением (а нередко и переводом) мыслительного наследия не только Ханса-Георга Гадамера, но и всей немецкой феноменологически-герменевтической традиции, а также альтернативной, но до известной степени конгениальной ей философии Людвиг Витгенштейна, необходимо отметить ряд отечественных специалистов: А. Ахутина, Е. Борисова, Т. Васильеву, П. Гайдено, И. Инишева, В. Кузнецова, В. Малахова, А. Михайлова, И. Михайлова, З. Сокулер, В. Суровцева, А. Чернякова, И. Чубарова и др. Зарубежные эксперты, на работы которых



опиралось данное исследование в той его части, что посвящена философской герменевтике, являются на сегодняшний день признанными авторитетами в мировом научном сообществе: К.-О. Апель, Ж. Гронден, Р. Дж. Досталь, О. Пёггелер, Фр. Роди, Э. Тугендхат, Г. Фигаль, Э. Д. Хирш, В. Штегмайер. Комментарий литературы, освещающей семиотическую ветвь французского структурализма, значительно меньше. Это во многом объясняется тем обстоятельством, что структурализм и сегодня воспринимается не столько как целостное философское учение, сколько как метод, пригодный для самых различных областей научного знания. Подобных взглядов придерживались, к примеру, М. Фуко и П. Рикёр. Поэтому для реконструкции идей Ролана Барта, творчество которого порой ошибочно сводится исключительно к «писательству», привлекаются по большей части труды его коллег-современников: М. Бланшо, Ж. Женетта, А. Компаньона, Ю. Кристевой, Цв. Тодорова и др. При разборе структуралистского понимания литературы учитывались главным образом статьи таких видных российских профессионалов-переводчиков и интерпретаторов Барта, как С. Зенкин и Г. Косиков, а также работы французского бартоведа Ж.-К. Мильнера.

Однако несмотря на значительный пласт дискуссионных, историко-философских, культурологических и узкоспециализированных материалов, тема взаимоотношений литературы и философии как уникальных языковых практик преимущественно затрагивается в них лишь косвенно и не играет первостепенной роли. Необходимость прояснения механизмов функционирования литературного и философского дискурсов с точки зрения феномена языка обусловила выбор темы, объекта, предмета, цели и задач данного культурфилософского исследования.

**Объектом** исследования выступают современная литература и философия второй половины XX в. в их взаимодействии и взаимовлиянии. **Предмет** изучения – понимание языка как смыслообразующего пространства художественной литературы в философской герменевтике и структурализме.

**Общая цель исследования** – выявить конститутивную роль языка в организации литературного дискурса из перспективы, задаваемой, с одной стороны, философской герменевтикой, а с другой – структурализмом.

**Задачи исследования:**

1. Представить литературу и философию не как параллельно и независимо развивающиеся культурные явления, а как взаимодополнительные языковые практики, обогащающие методический арсенал друг друга новыми возможностями. Это включает в себя следующие действия:
  - установить принципиальные моменты сходства и различия философии и литературы как двух способов организации языкового пространства;
  - раскрыть философский потенциал средств художественной выразительности;
  - обрисовать преимущество философских интерпретаций художественных произведений перед литературно-критическими подходами.
2. Конкретизировать основные проблемы и методы философской герменевтики в контексте антропологического понимания языка, для чего требуется:
  - противопоставить ее исходные установки ключевым теоретическим ориентирам культурно-исторической школы Дильтея;
  - сравнить экспликации феномена языка, предпринятые в философской герменевтике, с лингвоцентрическими концепциями раннего и позднего Витгенштейна;
  - проследить генезис философской герменевтики Гадамера в ее сопоставлении с зарождением фундаментально-онтологических идей М. Хайдеггера.
3. Проанализировать ключевые понятия структурализма как учения, перенимающего методы структурной лингвистики и применяющего их для философского осмысления культурных реалий. Это предполагает следующие шаги:
  - реконструировать лингвистическую теорию Ф. де Соссюра и коннотативную семиотику Л. Ельмслева с целью обнаружения идейных истоков французского структурализма;

- концептуализировать эволюцию взглядов Р. Барта на природу и сущность языка;
  - обосновать целесообразность использования нарративной и семиотической моделей в качестве эффективных стратегий осмысления культурного пространства.
4. Выявить смыслопорождающую роль языка во взаимодополняющих процессах письма и чтения с точки зрения философской герменевтики и структурализма.
  5. Продемонстрировать соответствие философских рефлексий языка, как они представлены в герменевтике и структурализме, современному литературному процессу.
  6. Выстроить модель теории литературы на основании философии языка и показать возможность ее экстраполяции на изучение других феноменов современной культуры.

**Методология исследования.** Методологическая база диссертационного исследования определяется его целью и задачами. Основной регулятивной идеей здесь выступает общенаучный принцип системности и целостности знания, а главным методом объяснения современного состояния литературы избирается следующая стратегия: взглянуть на литературный авангард сквозь призму того понимания языка, которое было выработано разными философскими школами в XX в. Применение этого метода влечет за собой необходимость считаться с самим объектом исследования, поскольку объяснение близости литературы и философии именно как способов организации языкового пространства выводит за рамки одностороннего рассмотрения, свойственного научным практикам. Такой подход позволяет не только раскрыть потенциал философских построений для художественной литературы, но и предоставляет в распоряжение спекулятивного мышления новые языковые возможности, на которые богата поэтическая речь. Первая часть диссертации, в которой производится критический разбор философской герменевтики и структурализма, потребовала обращения к методу историко-философской реконструкции. Этот подход используется в сочетании с системным анализом, что способствует многоаспектному освещению изучаемого

материала, позволяя объединить преимущества исторического и логического исследования. Категориальный аппарат структурализма, четко разграничивающий два типа рассмотрения – диахронический, фокусирующийся на исторических трансформациях, и синхронический, сосредотачивающийся на выявлении связи между сосуществующими фактами, – предлагает две продуктивные техники, которые применяются в диссертации как в отношении философской герменевтики, так и – автореференциально – в отношении самого структурализма. Новейшие формы контекстуального и герменевтического анализа задействуются во второй части данной работы, посвященной сближению философского и литературного дискурсов. Собственно герменевтический и структуралистский исследовательские приемы дополняются компаративным методом, благодаря которому удастся установить сходства и различия в анализируемых концепциях, а также обнаружить их взаимосвязи с другими философскими течениями. При выстраивании, с одной стороны, философии языка в рамках герменевтики и структурализма, а с другой – теоретической модели его экспликации в философию литературы, используется общенаучный и культурологический подходы.

**Научная новизна.** Хотя художественная литература неоднократно становилась предметом философского рассмотрения, она анализировалась главным образом со стороны ее содержания, поскольку понималась либо как отражение исторической действительности (или, напротив, ее фантастическое проектирование), либо как транслятор тех или иных социально-мировоззренческих идей, либо как само практически-духовное освоение жизненного пространства. В настоящем же исследовании предпринимается попытка взглянуть на литературу со стороны ее языковой организации, по возможности дистанцируясь от содержательного наполнения. В свете того повышенного внимания, которое уделяется языку в философии второй половины XX в. (представленной в диссертационной работе наиболее влиятельными направлениями – философской герменевтикой и структурализмом), такой подход кажется весьма многообещающим. И действительно, если осмыслять литературу

как поле реализации языка, то явно выраженная тенденция современного художественного творчества к экспериментаторству, к смешению жанров и стилей, к преодолению любого рода нормативности и т. п. получает свое объяснение. Обращение к литературе как особой форме языковой деятельности во многом было вызвано «лингвистическим поворотом» философии, акцентировавшем языковое измерение человеческой жизни и культуры в целом. В отличие от инструментального использования языка в целях коммуникации литература, будучи произведением искусства, по определению чуждым утилитарному применению, представляет собой язык как таковой, язык по преимуществу. Получается, что не только философские рефлексии языка способны прояснить литературу на ее современной стадии, но и литература, в свою очередь, задает горизонт для философского постижения природы языка. Открытие философского потенциала подобной конвергенции и составляет научную новизну настоящей работы. В методологическом плане важной для диссертационного исследования оказывается попытка репрезентации взаимодополнительности литературы и философии инновационным способом: они сопоставляются между собой по аналогии с предложенным Витгенштейном различием «говорения» и «показывания» как двух функций, присущих языковому высказыванию. Благодаря такому сопоставлению становится понятным стремление к сближению и даже пересечению философского и литературного дискурсов при сохранении их неустранимого своеобразия. Если философии свойственно отчетливо проговаривать фундаментальный человеческий опыт, то литература скорее указывает на него посредством того, что осталось невысказанным. Однако подобно тому, как любое суждение, констатируя в слове определенное положение дел, одновременно отсылает к границам сказанного, т. е. к тому, что может быть лишь показано, так и эти языковые практики нуждаются друг в друге и дополняют одна другую в построении целостной картины мира. В целом, данная диссертационная работа стремится восполнить имеющийся дефицит понимания философской значимости

литературы за счет демонстрации ее в качестве смыслопорождающего топоса языка.

**Положения, выносимые на защиту:**

1. Видоизменения традиционных форм литературного творчества и переориентация философской мысли XX в. на изучение языковых структур являются процессами, глубинно связанными друг с другом, которые, будучи осмыслены в широком социально-историческом контексте, предстают как манифестации фундаментального общекультурного диспозитива нынешней эпохи.
2. Художественная литература как искусство слова определяется языком не только в части своего оформления, но и в плане своего содержания, выступая пространством учреждения смыслов, диктуемых самим языком.
3. Философская герменевтика, интеллектуальная стратегия которой выстраивается в осмыслении позитивного потенциала языка, и структурализм, концептуализирующий язык в негативном ключе – прежде всего как поле идеологии, оказываются во второй половине XX в. теми философскими направлениями, которые наиболее созвучны в своих мыслительных усилиях процессам, происходящим в современной литературе.
4. Способы организации философского и литературного дискурсов соотносятся друг с другом в качестве языковых практик как две функции логического высказывания – «говорение» и «показывание» (Витгенштейн).
5. Выразительные средства художественной литературы, предлагая новые и весьма продуктивные гносеологические техники, обнаруживают значительный когнитивный потенциал и могут быть эффективно использованы в области как философии культуры, так и философии в целом.
6. Современная литература предоставляет в распоряжение философии, ориентированной на изучение языка, богатый материал для исследования смыслопорождающих механизмов речи.

7. Художественное произведение, попадая в фокус философского рассмотрения с антропологических позиций, приобретает особый статус в качестве экзистенциального опыта освоения человека в мире.
8. Сопряжение художественной литературы и философии на почве языка открывает продуктивные возможности для исследований в области философской антропологии и философии культуры.

**Теоретическая и практическая значимость.** Материалы настоящей диссертации, разработанные в ней методологические подходы и полученные результаты позволяют прояснить механизмы взаимодействия литературы и философии как двух языковых практик, сохраняющих – несмотря на отчетливую тенденцию к сближению – свою специфическую уникальность. Кроме того, теоретическая значимость данной работы заключается в обнаружении научного потенциала философской герменевтики и структурализма как стратегий осмысления языка.

Результаты диссертационной работы могут быть использованы для систематического изучения проблем языка как ключевого фактора в формировании человеческого мировосприятия и горизонта культуры в целом; для междисциплинарных и культурологических исследований, касающихся актуальных вопросов современной философии языка и критической теории литературы, а также для освещения широкого круга проблем в таких областях философского знания, как философия языка, семиотика, история философии, эстетика, философия культуры, философская антропология. Промежуточные итоги и окончательные выводы диссертации могут быть задействованы в научно-педагогической практике для разработки лекционных курсов, семинарских занятий и написания учебных пособий.

**Апробация результатов.** Концепция и основные положения диссертации обсуждались на научных конференциях, среди которых: XIII межвузовская научная конференция «Бог. Человек. Мир» (Санкт-Петербург, 2010); Международный научно-практический семинар «Лики памяти» (Ереван, октябрь, 2011); XV межвузовская научная конференция «Бог. Человек. Мир» (Санкт-

Петербург, 2012); Ежегодная Сретенская научно-практическая конференция «Психея и пневма» (Санкт-Петербург, 2012); XV межвузовская научная Международная научно-практическая конференция «Институты памяти в меняющемся мире» (Санкт-Петербург, апрель, 2013). Отдельные идеи диссертационного исследования были представлены в докладах, прочитанных в 2012–2015 гг. в рамках «Александрийского семинара», действующего на базе Санкт-Петербургского государственного университета. Материалы исследования были опубликованы в научных статьях, в том числе в журналах, указанных в перечне ВАК Минобрнауки России.



## Глава 1. Ключевые стратегии понимания языка в философских концепциях второй половины XX в.

### § 1. Философская герменевтика: ее основания и резонансы

#### *1.1 Историческая герменевтика В. Дильтея как культурфилософская теория интерпретации текста*

Сегодня философская герменевтика по-прежнему сохраняет прочные позиции в проблемно весьма насыщенном поле современного научного дискурса, оставаясь одним из самых авторитетных направлений мысли. Узаконил ее в правах автономной философской дисциплины Ханс-Георг Гадамер, для чего потребовался не только пересмотр базовых принципов *ars interpretandi* как давно сложившейся истолковательской практики, но и смелое опровержение всей теоретической системы исторической герменевтики, в свое время пытавшейся заложить методологические основы гуманитарного знания. В полном соответствии с критическим духом Мартина Хайдеггера, в одиночку объявившего войну традиционной метафизике, Гадамер, обычно не склонный разделять воинственные настроения своего учителя, аккуратно и последовательно развенчивает «достижения» Вильгельма Дильтея, которого сам Хайдеггер ценил достаточно высоко, считая мыслителем, оказавшим влияние на формирование его собственного мировоззрения<sup>1</sup>. Эта зеркальная ситуация говорит о многом, в частности, о непростых взаимоотношениях внутри самой герменевтической философии, история становления и развития которой не укладывается в схему прямой кумулятивной преемственности. Дело обстоит несколько сложнее, чем кажется на первый взгляд, и не сводится к переосмыслению Хайдеггером дильтеевской идеи историчности в антипсихологическом или антисубъективистском ключе и последующей рецепции его экзистенциально-онтологических наработок Гадамером в своем лингвоцентрическом проекте. Если бы речь шла лишь о непосредственной трансляции чего-то наподобие сущности

---

<sup>1</sup> См.: *Хайдеггер М.* Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов прочитанных в Касселе (1925 г.) // Два текста о Вильгельме Дильтее. М.: Гнозис, 1995. С. 177. *Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998. С. 135.

герменевтики, у каждого из авторов приобретающей новые черты, но в основе своей законченной и неизменной, то едва ли бы за столь короткий срок смогло возникнуть учение, которое не только оспаривает те или иные положения Дильтея, но практически во всем представляет собой антипод его теории. Уже одно название главного труда Гадамера – «Истина и метод» – свидетельствует о полемике, ведущейся с герменевтикой именно дильтеевского образца: союз «и» является здесь не соединительным, а разделительным, отсылая скорее к категоричности кьеркегоровского «или-или», к жесткой оппозиции, нежели к установлению какой-либо позитивной связи между «истиной» и «методом». Если Дильтей выстраивал свою герменевтику как особый, «понимающий» путь гуманитарных наук к достижению истины, отводя ей почетное место методологии (или в философском плане – культурно-исторической теории познания), то для Гадамера истина значительно превосходит рамки любого метода, раскрываясь в качестве полноты бытия лишь как свершающееся событие понимания. Так, Гадамер пишет: «Идеал познания, сформулированный на основе понятия Метода, состоит в том, чтобы мы проходили путь познания настолько осознанно, чтобы всегда можно было повторить его. *Methodos* означает путь следования. Способность вновь и вновь следовать пути, по которому уже проходили, и есть методичность, отличающая способ деятельности в науке. Но как раз это с необходимостью ограничивает претензии на истину. Если только проверяемость, в какой бы то ни было форме, составляет истину (*veritas*), то масштаб, с которым сопоставляется познание, уже больше не истина, а достоверность»<sup>2</sup>.

Конечно, в XIX в., во времена Дильтея, отождествление истины с достоверностью было чем-то само собой разумеющимся, и поиски Гуссерлем сферы аподиктической очевидности – тому подтверждение. Неслучайно Дильтей так горячо поддержал гуссерлевское открытие категориальных структур сознания, увидев в феноменологии подспорье своим герменевтическим штудиям. И для Дильтея, и для Гуссерля истина служила идеалом научности, отчего и сама философия мыслилась как «строгая наука». А отличительной чертой науки еще с

<sup>2</sup> Гадамер Х.-Г. Что есть истина? // Логос. – 1991. – № 1. – С. 33.

момента ее зарождения был именно метод. Однако наука, сделавшая предмет своих усилий такие тонкие материи, как феномены сознания или мир внутренних переживаний, требует особой техники рассмотрения, прообразом которой у Дильтея выступила описательная психология в противовес объяснительной<sup>3</sup> (Гуссерль же сохранил лишь технику дескрипции, отвергнув любого рода «психологизм» как заблуждение субъективизма). Но несмотря на близость гуссерлевского подхода Дильтею между этими двумя мыслителями существует и принципиальная разница: интерес Гуссерля ограничивается тематикой трансцендентальной субъективности, тогда как главным понятием, вокруг которого разворачивается теория Дильтея, оказывается далеко не рациональное понятие человеческой жизни. Ведь определяя жизнь как «непосредственное переживание», всегда уникальное и конкретное, Дильтей стремится реабилитировать в нем весомость именно иррациональных способностей – желаний, чувств, эмоций, которые были редуцированы эпохой Просвещения в угоду чрезмерно превозносимой разумности. Природа человека, согласно Дильтею, не сводится исключительно к интеллекту, но образует в своей полноте и гармонии «воляще-чувствующе-представляющее» единство<sup>4</sup>. В концепте переживания, которое Дильтей считает элементарной составляющей движения жизни, устраняется и субъект-объектная дихотомия, расколовшая мир Нового времени надвое: благодаря переживанию внешняя действительность становится внутренним опытом индивида, а без него, т. е. сама по себе, остается лишенной значения, ценности, смысла, существующих лишь в сознании и для сознания.

Измерением сознания, или, как предпочитает выражаться Дильтей, «опыта переживания», оказывается время, отчего жизнь приравнивается не просто к биологической или психологической реальности, а в первую очередь к реальности исторической. «Жизнь самым тесным образом связана с наполненностью временем. И ее целостный характер, присущие ей процессы распада и то, что

---

<sup>3</sup> См.: Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т. 1: Введение в науки о духе. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 309–310.

<sup>4</sup> Там же. С. 274.

одновременно образует взаимосвязь и единство (самость), – все это определено временем. Жизнь существует во времени как отношение частей к целому, то есть как некая взаимосвязь»<sup>5</sup>. Это открытие Дильтеем временного континуума человеческой жизни задало новые параметры всей последующей герменевтической (и не только) философии, подвигнув, в частности, Хайдеггера на «коперниканский переворот» в области мышления о бытии, утратившем ореол вечности, обретя взамен время в качестве своего смыслового горизонта. Стоит отметить, что перспектива, намеченная дильтеевской характеристикой понимающего индивида, в этом пункте практически полностью совпадает и с ключевыми гадамеровскими интенциями: «Отдельный человек в покоящемся в нем самом индивидуальном существовании есть историческое существо. Он определен своим положением во времени, своим местом в пространстве, своей позицией во взаимодействии культурных систем и сообществ»<sup>6</sup>. Исходя из этой дефиниции, становится понятно, почему история в конце концов вытеснила у Дильтея психологию: имевшая своим предметом «душу», или непосредственно тот внутренний мир с его духовной динамикой, из которого вырастает всё и который есть сама жизнь в ее живом протекании, психология долгое время фигурировала у него на правах единственно подлинной науки о человеке и уступила истории, только когда та была переосмыслена в качестве специфически человеческого способа бытия. Как резюмирует Хайдеггер, желая воздать должное замыслу Дильтея: «Проследивать историю исторических наук значит проследивать жизнь в аспекте ее познания. Итак, жизнь как познающая проследивает самое себя в своей истории. Познающий есть познаваемое. Вот смысл истории наук о человек и его структуре»<sup>7</sup>.

К «историческим» наукам – с учетом подобного видения – Дильтей причислял не только историю, но и любые исследования, которые были ориентированы на осмысление культурных феноменов. Пытаясь разработать

---

<sup>5</sup> Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т. 3: Построение исторического мира в науках о духе. М.: Три квадрата, 2004. С. 278.

<sup>6</sup> Там же. С. 181.

<sup>7</sup> Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея. С. 150.

теорию познания для таких наук, он и начал выстраивать общую методологию гуманитарного знания. Задача, которую ставил перед собой Дильтей, заключалась в том, чтобы обосновать принципиальное отличие «наук о природе» от «наук о духе» и обеспечить последним автономный и полноценный научный статус. Как явствует из самих названий, два этих вида дискурса отличаются в первую очередь по их предмету: если естествознание занимается природой, то гуманитаристика имеет дело с продуктами человеческого духа, т. е. с культурой. Всякое культурное событие, будь то литературное произведение, творческая личность или даже целая историческая эпоха, остается неповторимым и единственным в своем роде, тогда как изучение природы предполагает обнаружение общих закономерностей в многократно повторяющихся явлениях. Разность предметов влечет за собой и необходимость различных исследовательских стратегий. Эксперимент, к примеру, провозглашенный наиболее эффективным методом в области точных наук, не имеет применения в сфере гуманитарного знания, поскольку искусственным образом воссоздает типовую ситуацию для подтверждения уже достигнутого теоретического результата. Однако в конце XIX в. перенесение отлично зарекомендовавших себя естествоиспытательских приемов на почву общественных наук поддерживалось и приветствовалось многими учеными. Дильтей же стремился доказать, что историко-культурное знание не должно заимствовать чуждые ему познавательные техники. Способ исследования натуралиста не подходит гуманитарии, поскольку он намерен объяснить природу, причем само объяснение, по возможности, должно полностью исключать человеческий фактор. А духовные феномены противятся окончательности объяснительных формул и требуют индивидуального подхода. Поэтому в качестве специфически гуманитарного метода Дильтей выдвигает понимание, которое не является строго рефлексивным актом и предполагает личностную вовлеченность: «Объясняем мы путем чисто-интеллектуальных процессов, но понимаем через взаимодействие в постижении всех душевных сил»<sup>8</sup>. Если продолжать перечень заслуг Дильтея перед герменевтической философией, то к

---

<sup>8</sup> Дильтей В. Описательная психология. СПб.: Алетея, 1996. С. 59.

ним следует отнести и проблематизацию понимания, которое – благодаря возведению его в ранг метода – потребовало и более обстоятельного выяснения условий его свершения, чему в теории того же Гадамера уделяется первостепенное внимание. И как бы не разнилось понимание понимания у этих двух мыслителей, оба они сходятся в признании за ним ведущей роли в организации любого знания – не только гуманитарного, а через него естественнонаучного, но и самого обычного, повседневного, житейского, для обозначения которого у позднего Гуссерля появляется термин «жизненный мир».

Выбор Дильтеем понимания как универсального пути реализации социально-исторического познания был обусловлен, в первую очередь, его общефилософским представлением о конституции человеческой жизни. Не преследуя намеренно цели выявить скрытые механизмы работы сознания, Дильтей схематично набрасывает картину устройства внутреннего мира. Духовная жизнь рисуется им как динамичная целостность, простейший базовый цикл которой обеспечивают переживание, выражение и понимание. Три этих фундаментальных элемента мыслятся философом не в отрыве друг от друга, а в определенном роде сотрудничестве: «Особое отношение существует между выражением переживания, жизнью, из которой оно возникает, и пониманием, которое оно порождает»<sup>9</sup>. Согласно Дильтею, нет такого переживания, которое бы целиком исключало понимание и не нуждалось в выражении; аналогично дело обстоит с пониманием, предусматривающим в качестве обязательного условия переживание, а в качестве неизбежного следствия – выражение, которое, в свой черед, будучи формой экстерииоризации переживания, не только нуждается в понимании, точнее, в самопонимании, но и рассчитано на понимание со стороны других. Эта последняя, интерсубъективная функция понимания и побуждает Дильтея признать его наиболее адекватным и подходящим способом для изучения проявлений как субъективного, так и объективного духа, трактуемого в гегелевском смысле культурных и цивилизационных достижений. В своем техническом применении оно представляет собой воспроизведение в жизненном

---

<sup>9</sup> Дильтей В. Собр. соч. Т. 3. С. 254.

опыте исследователя запечатленного в исследуемых им произведениях живого духовного опыта. Подобная практика становится возможной потому, что понимающий и понимаемое в равной мере принадлежат духовно-исторической действительности. Чтобы познать объективированный в текстах или произведениях искусства духовный мир, необходимо проникнуться представлениями, понять мотивы, принять идеалы сотворившего их некогда человека, и инструментом, позволяющим это сделать, служит у Дильтея эмпатия – вживание, вчувствование, перевоплощение в другого, отождествление себя с ним: «на основе ... перенесения-себя-на-место-другого, этой транспозиции возникает высший вид понимания, где цельность жизни души становится действенной в понимании, – воссоздание или повторное переживание»<sup>10</sup>. Переживание – это то общее, что роднит критика и художника, литературоведа и автора, историка и изучаемое им историческое лицо. Понимание в этом смысле оказывается интуитивным схватыванием, а не дискурсивно-логической операцией. Из усилий продумать и детализировать саму процедуру понимания в качестве научной методики и рождается герменевтика Дильтея, призванная застраховать результаты культурологических изысканий от произвольности субъективной оценки и гарантировать им научную легитимность. Правда, несмотря на долго оттачиваемую строгость герменевтического метода, предложенного философом, выработать некий объективный критерий, уравнивающий в правах общественные науки с точными, ему так и не удалось.

Последующая герменевтическая философия в лице Хайдеггера и Гадамера отказывается от поисков подобного критерия ввиду изменения самого представления об истине, ассоциирующейся уже не с достоверностью познания, а с раскрытием человеческого опыта мира, однако сохраняет проблему понимания в качестве своего смыслового центра. Теперь понимание – нечто большее, нежели акт постижения «объективаций духа», каким бы романтическим ореолом он ни был окружен у Дильтея. Понимание возводится на несколько необычный для себя, онтологический уровень, превращаясь из способа знать в способ быть. А

---

<sup>10</sup> Там же. С. 262.

поскольку способ бытия человека и самим Дильтеем декларировался как историчный, то понимание автоматически оказывается обусловлено временем. С точки зрения Гадамера, главной ошибкой дильтеевского подхода как раз и является нивелирование историчности самого процесса понимания при признании значимости исторического измерения жизни. Дильтей, пытаясь оградить истины истории как науки от субъективности оценок исследователя, т. е. от его детерминированности собственной эпохой, словно бы перечеркивал свое же открытие временного характера человеческого существования. В стремлении добиться от историка полного самоупражнения путем максимальной идентификации с изучаемым объектом Дильтей действовал, как и осуждаемый им некогда представитель Просвещения, сводящий личность ученого к чистому субъекту знания. В невозможности выйти за рамки исторической предопределенности Гадамер видит не недостаток, а исходное условие понимания: «Теперь время уже не первичная бездна, через которую необходимо навести мосты, ибо оно разделяет и отдаляет, а, наоборот, несущее основание свершения, в котором коренится настоящее. Поэтому временная дистанция – это отнюдь не то, что следует преодолеть. Требование погрузиться в дух времени, мыслить в его понятиях и представлениях, а не в своих собственных, что якобы открывает возможность достижения исторической объективности, скорее представляло собой наивную предпосылку историзма. В действительности же речь идет о необходимости признать дистанцию времени как позитивную и продуктивную возможность понимания»<sup>11</sup>.

Наличие расстояния между исследователем и исследуемым им текстом, в дильтеевской философии сокращаемое вплоть до устранения, требуется Гадамеру как своего рода символическое пространство для ведения диалога. Чем меньше представление или мнение собеседника похоже на наше собственное, тем плодотворнее и интереснее оказывается разговор. В отличие от Дильтея, у

---

<sup>11</sup> *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1: Hermeneutik I. Tübingen: Mohr, 1990. S. 302. – Здесь и далее «Истина и метод» цитируется в неопубликованном переводе К.В. Лощевского.*



которого достижение понимания обеспечивается тотальным растворением историка в изучаемом объекте посредством забвения собственной историчности, Гадамер не просто сохраняет различность социокультурных взглядов интерпретатора и автора, но делает ее необходимой предпосылкой их взаимодействия. Диалог, который Гадамер учреждает в качестве основной герменевтической модели, может вестись только при условии, что обе стороны являются его активными участниками. А это значит, что на место дильтеевского научного, субъект-объектного отношения историка к своему материалу заступает взаимовыгодное сотрудничество двух равноправных субъектов в деле творения общего смысла. Этот общий смысл нельзя идентифицировать ни как замысел автора, реконструкция которого в виде предметного содержания текста – цель дильтеевской герменевтики, ни как сугубо измышления истолкователя, проецирующего собственные переживания на воспринимаемое произведение культуры. Возникающий в интерпретации смысл как результат совместного предприятия по смыслотворению в равной мере затрагивает обоих участников диалога, сущностно изменяя их самих. «Разговор – это не два протекающих рядом друг с другом монолога. Нет, в разговоре возделывается общее поле говоримого. Реальность человеческой коммуникации в том, собственно, и состоит, что диалог – это не утверждение одного мнения в противовес другому или простое сложение мнений. В разговоре оба они преобразуются. Диалог только тогда можно считать состоявшимся, когда вступившие в него уже не могут остановиться на разногласии, с которого их разговор начался»<sup>12</sup>. Достижение же согласия состоит не в убеждении одной стороны другой или капитуляции какой-либо из сторон за отсутствием аргументов, а, говоря словами Гадамера, в «слиянии горизонтов», за которым скрывается обогащение моей картины мира допущением в нее иной, новой возможности понимания.

Новая возможность понимания, трансформируя мировидение интерпретатора, не просто вдыхает новую жизнь в произведение (как это

---

<sup>12</sup> Гадамер Г.-Г. Язык и понимание // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 48.

представлялось Дильтею), но и раздвигает, казалось бы, давно и прочно установленные рамки существования самого произведения в культуре: «усвоение, – пишет Гадамер в «Истине и методе», – это отнюдь не простое воспроизведение или даже повторение дошедшего до нас благодаря традиции текста, а как бы новое творение понимания. [...] всякий смысл традиции находит ту конкретизацию, в которой он понимается, в отношении к понимающему Я – а, например, не в реконструкции Я, которому принадлежит первоначальное уразумение смысла»<sup>13</sup>. Тем самым утверждается, что традиция воплощается в историческом тексте в той же мере, в какой она реализуется и в любой его современной интерпретации. Каждое прочтение только усиливает и обогащает ее, однако ни одно не способно исчерпать полностью. Традиция в понимании Гадамера – это не скопление застывших артефактов, а живой диалог, ведущийся с историей, в который мы вовлечены постольку, поскольку являемся существами историческими. Выйти за пределы традиции, трансцендировать ее, не способен никто. Поэтому необходимо научиться доверять традиции, чувствовать себя в ней как дома, ведь именно она задает тот смысловой контекст, который позволяет нам ориентироваться в мире. В конечном счете, не традиция нуждается в нас, чтобы выжить, а мы в ней, чтобы жить. «Опыт исторической традиции принципиально шире всего того, что может быть в нем исследовано. Он не только истинен или неистинен в том смысле, который свойственен суждениям исторической критики – он постоянно открывает нам истину, к которой необходимо *приобщаться*»<sup>14</sup>. Это истина о нас самих, о нашем бытии и времени, о нашей укорененности в традиции, но узнать ее можно только через общение с Другим, через его инаковость, которая предоставляет нам возможность проникнуть и в свою собственную нетождественность себе.

Такую истину герменевтика Дильтея предложить не в силах. Напротив, в определенном смысле она побуждает от нее отказаться, вынести за пределы научного дискурса как препятствующую достижению подлинной, объективной,

<sup>13</sup> Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 447.

<sup>14</sup> Ibid. S. 3.

вечной истины. Гадамеровская же герменевтика строится именно на осознании историчности человеческого бытия в мире, на его изменчивости и многомерности, на способности в себе самом обнаружить глубину традиции. Если метод Дильтея подразумевает перенесение настоящего в прошлое и обживание этого прошлого как настоящего, то подход Гадамера обнаруживает присутствие прошлого в средоточии настоящего, признавая неизбежность его воздействия. «Подлинное историческое мышление должно одновременно мыслить и свою собственную историчность. Только тогда оно перестанет гоняться за фантомом исторического объекта, каковым является предмет прогрессирующего исследования, а научится распознавать в объекте другое своего собственного, а тем самым одно как другое. Истинный исторический предмет – это и не предмет, а единство этого одного и другого, отношение, в котором заключена как действительность истории, так и действительность исторического понимания. Адекватная своей задаче герменевтика должна была бы в самом понимании выявлять действительность истории. Я называю то, что выражается в этом требовании, “действенной историей”. По своей сущности понимание есть действительно исторический процесс»<sup>15</sup>.

Действенная история, осуществляющаяся как понимание – понимание мною себя самого благодаря пониманию другого, – творится в языке, который для Гадамера и есть запечатленное время, традиция в ее непрестанной актуализации. Время, образующее смысловой континуум человеческого существования, определяет и способ его бытия как бытие историчным, которое реализуется в живой, динамичной преемственности традиции, причастность к которой, в свою очередь, обеспечивает понимание, свершающееся как событие языка, а язык в форме ведущейся речи и есть не что иное, как артикуляция времени. Так эта последовательная цепь взаимообращений замыкается в цикл, организуя, по Гадамеру, герменевтический универсум человеческой жизни. Благодаря самой истории, благодаря той исторической взаимосвязи, в которой сказанное когда-то слово сказывается на дальнейшем ходе истории, это слово входит и в наш

---

<sup>15</sup> Ibid. S. 305.

собственный горизонт понимания. Язык, будучи одновременно и «общим местом», сводящим разных людей в едином социуме, и формой индивидуализации, отличающей человека в его неповторимости от всех остальных, оказывается главным определяющим фактором, примиряющим единичное и множественное, позволяющим каждому вписать свою неустранимую уникальность в традицию, характеризующуюся плюральностью и всеприемлемостью. «Язык, – пишет Гадамер, – живет вопреки конформизму. На почве изменившейся жизни и изменившегося опыта вырастают новые языковые соподчинения и новые формы речи. В языке никогда не устраняется антагонизм между тем, что он дан как нечто общее и усредняющее, и тем, что в то же время именно из языка исходят импульсы, направленные на преодоление этой усредненности»<sup>16</sup>. Для Гадамера язык представляет собой главный онтологический принцип, структурирующий весь человеческий мир, поскольку является языком вещей в той же мере, в какой и языком мышления. Подчеркивая исключительно языковой характер понимания, Гадамер тем самым расширяет свою герменевтику до пределов мира, видя в ней не один из возможных способов приобретения знания, но экзистенциальный закон самой истории. Если ведущая интенция дильтеевской теории заключалась в том, чтобы предоставить технику овладения всем тем, что непонятно, то Гадамер центрирует свою герменевтику вокруг всего, что понятно. Неслучайно философия Гадамера, разворачивающаяся под девизом «То, что может быть понято, есть язык»<sup>17</sup>, претендует на универсальность как учение, интегрирующее в единое целое жизнь, историю, время, традицию, язык.

---

<sup>16</sup> Гадамер Г.-Г. Язык и понимание. С. 50.

<sup>17</sup> Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 478.

## ***1.2 Экзистенциально-антропологическое измерение понимания: герменевтика фактичности М. Хайдеггера и ее роль в формировании философии Х.-Г. Гадамера***

Трудно отрицать, что та необычная форма, которую герменевтическая философия приняла в XX в., сложилась под влиянием мысли Мартина Хайдеггера. Конечно, сначала потребовались усилия Фридриха Шлейермахера и Вильгельма Дильтея, чтобы вдохнуть новую жизнь в искусство толкования, ведущее свое начало еще от античной техники расшифровки божественных прорицаний и пережившее по ходу своего развития всевозможные трансформации, тематически разделившись на теологическую, юридическую, филологическую и эстетическую ветви герменевтики. Благодаря Шлейермахеру герменевтика превращается из экзегетической практики в общую теорию понимания, призванную разработать его универсальные принципы, а благодаря Дильтею, провозгласившему понимание методом постижения «завоеваний духа» в противоположность объяснительным приемам естественных наук, она и вовсе претендует занять место методологии гуманитарного знания. Но только с появлением Хайдеггера, который, несмотря на сокрушительную критику историцистского подхода Дильтея, сумел разглядеть в его трактовке понимания не столько когнитивную процедуру, сколько экзистенциальное событие, герменевтика выходит на уровень серьезного философствования. Однако лишь благодаря Хансу-Георгу Гадамеру, подхватившему идеи Хайдеггера о понимании как способе человеческого бытия, но подвергнутому серьезному критическому пересмотру дильтеевские наработки, герменевтика утвердилась в качестве влиятельного философского течения, в котором Хайдеггеру отводится хотя и почетная, но не репрезентативная роль. Является ли Гадамер примерным учеником, развивающим дело своего учителя в направлении, всецело заданном Хайдеггером, но выходящим за рамки сферы его непосредственных интересов, или же это оригинальный мыслитель, создавший самостоятельное учение, отличающееся как от хайдеггеровских экспериментов с языком, так и от всей классической традиции герменевтики, — по сей день остается вопросом

полемическим<sup>18</sup>. Другое дело, что, как бы ни расходились позиции исследователей на этот счет, нельзя не признать, что главным толчком к формированию философской системы Гадамера послужила «герменевтика фактичности», развивать которую Хайдеггер начал еще до выхода в свет «Бытия и времени» (1927).

В самом *opus magnum* Хайдеггера выражение «герменевтика фактичности» встречается лишь однажды, и то в сноске, отсылающей, в свою очередь, к его более ранним курсам<sup>19</sup>, что вовсе не означает, будто к моменту публикации «Бытия и времени» Хайдеггер перестал отдавать должное этой теме. Напротив, продумав то проблемное поле, которое очерчивает и размечает герменевтика фактичности, Хайдеггер не оставил ее позади в качестве пройденного этапа, а положил в основу своего грандиозного проекта. Объявляя в § 7 феноменологию методом предпринимаемого им онтологического разыскания (что кажется вполне законным, учитывая его непосредственную причастность школе Гуссерля), Хайдеггер неожиданно аттестует ее как «герменевтику в исконном значении слова, означающем занятие толкования»<sup>20</sup>. Такая герменевтическая переориентация феноменологии не представляет собой простого совмещения двух обособленных философских направлений: дильтеевская программа здесь даже не привлекается, да и трансцендентальная феноменология Гуссерля изменяется почти до неузнаваемости. Лучшим подтверждением тому, а равно демонстрацией подобной герменевтики в действии, может служить хайдеггеровский разбор составляющих слово «феноменология» понятий «феномен» и «логос», предшествующий вышеприведенному неожиданному заявлению. В ходе этимологического «кружения» вокруг греческого языкового первообраза, что впоследствии стало отличительной чертой стиля Хайдеггера,

<sup>18</sup> Показательным примером того, насколько полярные позиции в этом вопросе занимают немецкие специалисты, могут служить мнения Гюнтера Фигаля и Фридриха Вильгельма фон Херрманна. См.: *Лаврухин А.В.* М. Хайдеггер в интерпретациях Х.-Г. Гадамера. Комментарий переводчика // *Гадамер Х.-Г.* Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск: ПроPILEI, 2007. С. 226–228.

<sup>19</sup> См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 72.

<sup>20</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 37.

философ приходит к собственному определению феномена: это то, что само себя в себе самом показывает таким, каким оно есть. Главная же функция логоса – делать очевидным для другого то в речи, о чем идет речь, или позволить в речи явиться тому, что показывает себя только в себе самом. «„Истинность“ логоса как истинствование, ἀληθεύειν, подразумевает: изъять сущее, о котором речь, в λέγειν как ἀποφαίνεσθαι [в говорении как показывании] из его потаенности и дать увидеть как непотаенное (ἀληθές), раскрыть»<sup>21</sup>. Получается, что феноменология у Хайдеггера, в отличие от гуссерлевской, есть не «слово о феномене», а слово, которое дается самому феномену, чтобы быть увиденным. Речь оказывается артикуляцией бытия, без которой оно остается скрытым, в ответ же «бытие относит человека к своим истинам посредством его языка»<sup>22</sup>. Такое высокое назначение речи, где язык обнаруживает свою соразмерность бытию, а бытие обретает голос, и составляет существо той изначальной, дотеоретической, как сказал бы Хайдеггер, герменевтики, которая одновременно выступает и способом выявления феномена, и характеристикой его существования в качестве феномена.

Экзистенциальная аналитика, образующая основное содержание «Бытия и времени» и призванная, по замыслу Хайдеггера, стать пробным камнем фундаментальной онтологии, вырастает непосредственно из такой герменевтики и в определенном смысле является ее предметно-содержательным модусом<sup>23</sup>. Это герменевтика, имеющая дело с пониманием, которое осуществляется не как акт мышления, а как способ быть, которое не познавательно-дискурсивно, а экзистенциально. Идея подобной герменевтики вызревала постепенно и свой окончательный вид приобрела в лекциях 1923 г. с характерным названием «Онтология (Герменевтика фактичности)». Здесь Хайдеггер, дойдя в модификации феноменологии до критической (онтологической) точки невозврата,

<sup>21</sup> Там же. С. 33.

<sup>22</sup> Маргвелашвили Г.Т. Роль языка в философии М. Хайдеггера // Маргвелашвили Г.Т. Труды. В 5 тт. Т. 1. Тбилиси: Кавказский Дом, 1999. С. 194.

<sup>23</sup> Подобно тому, как феноменология для Хайдеггера оборачивается онтологией: «Взятая предметно-содержательно, феноменология есть наука о бытии сущего – онтология» (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 37).

завладев, наконец, подходящим (образцовым) предметом для аналитического разбирательства и впервые определившись терминологически, фокусируется на Dasein, особого рода сущем, которое исключительным образом относится к бытию – понимая его. Причем такого рода бытийное понимание оказывается для Dasein не рефлексивной способностью, развиваемой и культивируемой, а его изначальной онтологической характеристикой, позволяющей ему, заброшенному в мир, осваивать этот мир и осваиваться в нем. Подобное освоение происходит в процессе повседневного обращения с окружающими вещами и потому имеет не-интеллектуальное, до-теоретическое происхождение. Ошибка рационального подхода к действительности, превозносимого в качестве идеала научности, кроется как раз в том, что побуждает человека мыслить себя, отталкиваясь от мира, посредством мира, и это «сознательное» опосредование заслоняет от него его непосредственное бытие. Оттого необходимость осмысления собственного проживания, регистрируемого термином «фактичность»<sup>24</sup>, формулируется Хайдеггером в качестве основной задачи герменевтики фактичности, задачи не формально-теоретической, а прежде всего жизненно-практической: ее цель – «сделать доступным, сообщить собственное Dasein в его бытийном характере самому этому Dasein, добраться до сути самоотчуждения, сбивающего Dasein. Герменевтика создает для Dasein возможность стать и быть *понимающим* ради себя самого»<sup>25</sup>.

Таким образом, герменевтика фактичности манифестируется Хайдеггером, с одной стороны, как особый подход к исследованию фактичности Dasein, а с

---

<sup>24</sup> В «Бытии и времени» Хайдеггер так определяет и объясняет фактичность: «Эмпиричность факта присутствия (Dasein), в качестве какого всякий раз существует любое присутствие, мы называем *фактичностью*. ... Понятие фактичности включает в себе: бытие-в-мире „внутримирного“ сущего, именно так, что это сущее может понимать себя как сопряженное в своем „историческом пути“ с бытием сущего, встречного ему внутри его собственного мира» (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 56.). В освещаемых же лекциях дефиниция фактичности звучит несколько иначе: «*Фактичность* – это обозначение бытийного характера „нашего“ „собственного“ Dasein». См.: Heidegger M. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1988. S. 7.

<sup>25</sup> Heidegger M. GA. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). S. 15.



другой – как присущий этому *Dasein* способ пребывания в мире<sup>26</sup>. Однако несмотря на подлинность и неизбывность «понимающего» существования, человеку свойственно отдаваться во власть истолкованности кем-то другим (*Man*), будь то расхожие мнения или научно аргументированные теории, подменяя свою аутентичность сторонней надуманностью и все больше отчуждаясь от себя самого<sup>27</sup>. Орудием борьбы за подлинность собственной жизни и должна стать герменевтика в качестве истолкования фактической событийности своего существования. Состояние «бодрствования» (*Wachsein*), которого она добивается от каждого *Dasein*, это не однажды достигнутый рубеж, но всякий раз заново осуществляемый процесс автореференциального понимания. «Такое понимание, которое пробуждается в истолковании, совершенно не сравнимо с тем, что в качестве познающего соотнесения с другой жизнью обычно зовется пониманием; это вообще не соотнесенность с... (интенциональность), а «как» самого *Dasein*; сразу же терминологически зафиксируем его как *бодрствование Dasein ради себя самого*»<sup>28</sup>. В противовес объективной беспристрастности наук герменевтика фактичности всегда требует личной вовлеченности, потому что, во-первых, затронутость бытием – специфика *Dasein*, а во-вторых, бытие может открыться только тому существу, бытием которого оно есть.

Ввиду невозможности отделить понимание от собственного существования герменевтика фактичности мыслится Хайдеггером одновременно и насущной задачей конкретного *Dasein*, и своеобразной ненаучной теорией по осуществлению бытийного толкования. Ее намеренная ненаучность позиционируется как альтернатива любому научному дискурсу, опредмечивающему все, что попадает в поле его зрения. Сложность задуманного Хайдеггером предприятия состоит в том, что он пытается выстроить теорию

<sup>26</sup> В этом лекционном курсе Хайдеггер больше внимания уделяет герменевтике фактичности в ее экзистенциальном аспекте; что касается ее методической стороны, то здесь начинает оформляться идея деструкции, которая в «Бытии и времени» превратится в ведущую стратегию «опрашивания» истории философии на предмет «забвения» вопроса о бытии.

<sup>27</sup> В «Бытии и времени» для подобной склонности, обусловленной самим бытийным устройством *Dasein*, появляется свой термин – *Verfallen*, «падение».

<sup>28</sup> *Heidegger M. GA. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). S. 15.*

индивидуальной (не универсальной) практики, теорию дотеоретического понимания, которое не отличимо от существования<sup>29</sup>. Данная парадоксальная ситуация находит свое отражение, и до известной степени объяснение, опять же в герменевтике, причем в герменевтике традиционного образца. Речь идет о такой фигуре, как герменевтический круг. Реабилитируя этот концепт, неприемлемый в науке из-за его «дурной бесконечности», Хайдеггер настаивает на том, что это единственно возможная модель разворачивания существования-понимания. «Разговоры о „круге“ понимания есть выражение двоякого упущения: 1) что понимание само составляет основообраз бытия присутствия (Dasein); 2) что это бытие конституировано как забота. Отрицать круг, утаивать его или тем более хотеть преодолеть значит окончательно упрочивать это упущение. Усилие должно наоборот быть направлено на то чтобы исходно и целно вскочить в этот „круг“, с тем чтобы уже при постановке анализа присутствия обеспечить полный обзор кругового бытия присутствия»<sup>30</sup>. Иными словами, в герменевтическом круге видят проблему потому, что сводят понимание к познавательной деятельности, а «заботу» – еще один экзистенциал, устанавливающий связь Dasein с внутримирным сущим, «приручаемым» ради обеспечения своего будущего (бытие-вперед-себя), – и вовсе не склонны учитывать как весомую составляющую, которая, однако, для «кругового» движения бытия является незаменимой.

Итак, установив в «Бытии и времени» понимание в качестве одной из экзистенциальных структур человеческого бытия, Хайдеггер наделил герменевтический круг онтологическим значением. «Сущее, для которого как бытия-в-мире речь идет о самом его бытии, имеет онтологическую структуру

---

<sup>29</sup> Собственно, трактат «Бытие и время» и представляет собой эту «общую» теорию, продуманную во всех деталях. По мнению Грондена, различие между герменевтикой фактичности, декларируемой в одноименных лекциях, и ее версией периода «Бытия и времени» в качестве развернутой теоретической системы позволяет говорить о двух разновидностях герменевтики у Хайдеггера, к которым примыкает и третья, более поздняя ее концепция – герменевтика истории метафизики, практикуемая Хайдеггером с начала 30-х гг. См.: *Grondin J. Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. S. 82–91.*

<sup>30</sup> *Хайдеггер М. Бытие и время. С. 315.*

круга»<sup>31</sup>. Этот круг образует изначальная заброшенность человека (понимающего) в мир (понимаемое). Как существо понимающее, человек превращается в элементарный и при этом основополагающий компонент в общей архитектонике мироустройства: благодаря тому, что он выстраивает свою жизнь путем осмысления индивидуальной бытийной возможности, получает смысл и все, что есть. Герменевтика фактичности, первоначально задумывавшаяся как самоистолковательская практика фактической жизни *Dasein*, расширяется здесь до масштабов герменевтики мира, и в этом плане выходит за пределы установления истины собственного бытия (истины, всегда равной бытию) и претендует на знание бытия любого сущего, т. е., утрачивая свою исходную интенцию, оборачивается фундаментальной онтологией. «„Бытие и время“ стремится привести от понимания бытия человеческим *Dasein* и частных способов такого понимания к смыслу бытия, который артикулируется в различных значениях и таким образом выделяет в своем строении, „мире“, отдельные сферы»<sup>32</sup>. Подобная дифференциация, пускай и осуществляемая с позиции бытийного вопроса, сильно напоминает научную спецификацию, с критики которой Хайдеггер начинал свои революционные преобразования.

Но не только экзистенциальная аналитика, принявшая вселенский размах, обнаруживает свою парадоксальность. Противоречие гораздо более глубокое содержится уже в самом принципе герменевтики фактичности. Оно заключается в том, что понимание своего бытия, на которое нацелено *Dasein*, обречено оставаться недостижимым. «Ведь вопрос о смысле бытия отличается от других вопросов о смысле чего-либо. Если в обычных вопросах нечто данное понимается исходя из того, что составляет его смысл, то для человеческого вот-бытия (*Dasein*), спрашивающего о смысле своего бытия, скорее всего, становится очевидно, что оно вступает в конфронтацию с непостижимостью своего собственного вот-бытия. Сколько бы человек в процессе понимания ни убеждался

---

<sup>31</sup> Там же. С. 153.

<sup>32</sup> *Pöggeler O.* Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg i. Br., München: Alber, 1983. S. 278.

в осмысленности всего без исключения, в своем собственном вот-бытии и для своей собственной способности понимания себя самого этот вопрос о смысле, который он рано или поздно должен поставить, тем не менее наталкивается на непреодолимую границу. Вот-бытие для себя самого – это не только открытый горизонт своих возможностей, в котором оно себя набрасывает, но и обнаруживаемый в себе характер непреодолимой фактичности»<sup>33</sup>. А коль скоро «фактичность как раз и означает то незыблемое противостояние, которое оказывает все фактическое любому постижению и пониманию»<sup>34</sup>, то именно она становится главной преградой на пути Dasein к собственному бытию. Когда Хайдеггер, следуя гуссерлевской установке корреляции феноменологического рассмотрения феноменальному предмету, избрал герменевтику фактичности как наиболее подходящий метод для исследования особого рода сущего, *ens hermeneuticum*, он не предполагал, что экспликация «пробужденного» Dasein, предпринятая в «Бытии и времени», выявит недостаточность самого метода. В осознании данного факта Гадамер усматривает основную причину, побудившую Хайдеггера к «повороту», переориентировав его с экзистенциально-антропологической тематики в направлении онтологии языка.

Гадамеровский проект философской герменевтики, безусловно, отталкивается от тех парадигмальных изменений традиционного типа мышления, которые были произведены Хайдеггером, и в частности, от его герменевтики фактичности. Подхватывая и развивая хайдеггеровскую мысль о понимании как способе бытия, Гадамер немедленно погружает понимание в языковой контекст. Уже в своей первой книге «Диалектическая этика Платона» (1931), в основу которой лег текст докторской диссертации, писавшейся в 1927–1928 гг. под колоссальным впечатлением от прочтения «Бытия и времени», Гадамер тематизирует язык как некую первореальность, которая предоставляет человеку жизненное пространство и в освоении которой происходит его знакомство с

---

<sup>33</sup> Гадамер Х.-Г. Кант и герменевтический поворот // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. С. 67–68.

<sup>34</sup> Там же. С. 67.

миром: язык, считает молодой Гадамер, «в качестве того, что награждает именем, является первым понимающим овладением мира»<sup>35</sup>. Или в другом месте: «искomое понимание мира и себя самого человеческое бытие (Dasein) застаёт как бы истолкованным им же самим в языке»<sup>36</sup>. Это означает, что не у Dasein есть язык, а, скорее, у языка есть Dasein. Подобную инверсию следует расценивать как достижение лично Гадамера<sup>37</sup>, поскольку в «Бытии и времени», несмотря на множество намеков, предвещающих лингвистический поворот хайдеггеровской философии, язык в качестве приоритетного для проблемы понимания поля нигде явно не фигурирует. Сосредоточившись на рассмотрении понимания как озабоченно осваивающегося в мире умения быть (понимать для Dasein – это, прежде всего, знать, как обращаться с тем или иным сущим), Хайдеггер не придает ключевого значения языковому оформлению понимания. Безусловно, он его предполагает, но скорее как нечто вторичное, если и не вытекающее напрямую из «практического» понимания, то сопровождающее его. В «Бытии и времени» есть один абзац, в котором схематично – в виде вопросов – набрасываются магистральные линии будущей программы онтологического допрашивания языка, но лишь в форме пожелания, адресованного даже не столько себе, сколько другим: «В конце концов философское исследование должно однажды решиться спросить, какой способ бытия вообще присущ языку. Есть ли он внутримирно подручное средство или имеет бытийный образ присутствия (Dasein) либо ни то ни другое? Какого рода бытие языка, если он может быть „мертвым“? Что значит онтологически, что язык растет и распадается?». И подытоживается этот пассаж необходимостью перехода с

---

<sup>35</sup> Гадамер Г.-Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 88.

<sup>36</sup> Там же. С. 54.

<sup>37</sup> Вопреки широко распространенной тенденции соединять гадамеровскую теорию и языкотворческие (в авторском смысле: творимые самим языком) опыты позднего Хайдеггера в общую «герменевтику Хайдеггера и Гадамера» стоит заметить, что уже в диссертации Гадамера содержатся такие концепты (пускай подчас в неразработанном или эскизном виде), как диалог, игра, понимание-взаимопонимание, ценность традиции и др., которые в «Истине и методе» (1960) приобретут статус центральных и которые – наряду с самим термином «герменевтика» – у послевоенного Хайдеггера почти не встречаются или не играют особой роли.

привычных миро-воззренческих позиций касательно языка на фундаментально-онтологические, заново переосмысливающие лозунг Гуссерля: «Философскому исследованию (которое рискнет заняться языком – *E. K.*) придется отказаться от „философии языка“, чтобы спрашивать о „самих вещах“, и оно должно привести себя в состояние концептуально проясненной проблематики»<sup>38</sup>.

Хотя у Гадамера отсутствует требуемая герменевтическая «аналитика» языка, он нигде не отступает от своего постулата о языковом характере понимания. Для него той почвой, на которой выстраивается человеческое существование как понимание, изначально оказывается язык, тогда как Хайдеггер приходит к языку через речь, которая выступает «экзистенциально-онтологическим фундаментом языка»<sup>39</sup>. Язык, по Гадамеру, есть априорное условие любого акта понимания, пространство его осуществления и одновременно итог, выражающийся в тотальной «оговоренности» мира словом. В «Истине и методе» Гадамер пишет: «дело не только в том, что мир является миром лишь постольку, поскольку выражается в языке, но и в том, что подлинное бытие самого языка состоит лишь в том, что в нем выражается мир. Таким образом, изначальный человеческий характер языка одновременно означает и изначальный языковой характер человеческого бытия-в-мире»<sup>40</sup>. В отношениях между миром и языком нет места подчиненности или иерархии – слова выступают той формой, которая позволяет вещам быть, быть увиденными в качестве феноменов, как сказал бы Хайдеггер, а точнее, быть услышанными, поскольку истина мира, согласно Гадамеру, открывает себя в диалоге<sup>41</sup>. Развертывающийся подобно игре диалог, увлекающий в свою орбиту участников, затрагивающий «саму суть дела» (*die Sache selbst*), позволяющий словам обрести всю полноту смысла и явить истину мира, есть центральное понятие гадамеровской герменевтики, поскольку именно здесь свершается событие

<sup>38</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 166.

<sup>39</sup> Там же. С. 160.

<sup>40</sup> Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 447.

<sup>41</sup> О предпочтительности «слуха», «слушания» (Hören) «зрению» у Гадамера см.: Инишев И.Н. Чтение и дискурс: трансформации герменевтики. Вильнюс: ЕГУ, 2007. С. 49–51.

понимания. (У позднего Хайдеггера сбывающееся в языке событие – это обнаруживающее себя в слове бытие, поэтому и диалог мыслится им не как межличностное общение, а как священнодействие бытия, обращающегося к человеку через язык, характер которого по сути монологичен<sup>42</sup>).

На примере концептуальной модели диалога можно увидеть различие трактовок понимания Хайдеггером и Гадамером. Если для раннего Хайдеггера понимание осуществляется как взаимодействие Dasein с внутримирным сущим в процессе его практического освоения, то Гадамер считает лучшим образчиком «события понимания» встречу с произведением искусства. И тот, и другой опыт имеют мало общего с традиционным представлением о понимании как сугубо рациональной активности, однако интуитивная природа понимания в случае переживания художественного творения, чье восприятия предполагает незаинтересованность, явно отличается от прагматического, деятельностного понимания при обживании в мире. Искусство привлекает нас не своей полезностью: оно вызывающе не практично, ни для чего не пригодно. Но его инаковость, непонятность – пускай даже как провокация – становятся адресованным нам вопросом, ответ на который требует личного участия. «Понимание начинается с того, что нечто обращается к нам и нас задевает. Вот наиглавнейшее герменевтическое условие»<sup>43</sup>. Необходимость со-ответствовать – и в плане «держать ответ», и в смысле «отвечать на вызов» – воспроизводит элементарную диалогическую структуру, которая и порождает взаимопонимание. Хотя может показаться, что взаимопонимание с произведением искусства не более чем метафора, поскольку предполагает как минимум двух полноценных собеседников, однако Гадамеру важно подчеркнуть особый способ существования литературного текста, не менее активный, нежели процесс чтения. Эстетическое понимание как взаимопонимание реализуется не в субъект-объектных отношениях; артефакты в качестве полноправных участников

<sup>42</sup> См., например: *Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 259–273.*

<sup>43</sup> *Гадамер Г.-Г. О круге понимания // Гадамер Г.-Г. С. 81.*

свершающегося события оказываются своего рода зеркалом, в котором смотрящему открывается правда о себе самом, «иное своего собственного»<sup>44</sup>. Целью диалога, по Гадамеру, является не столько достижение согласия касательно какой-либо вещи в результате взаимообмена мнениями, сколько подобная открытость самому себе, своему миру и Другому как самообнаружение своих оснований. Общим полем, примиряющим и объединяющим различное (меня, мир и другого) в едином событии понимания, выступает именно язык, языковость как таковая. Будучи и средой герменевтического осуществления понимания, и – в качестве того, что пытаются понять, – самим герменевтическим предметом<sup>45</sup>, язык оборачивается тем кругом бытия, в который Хайдеггер призывал войти, выстраивая свою герменевтику фактичности. Поиски собственного бытия, некогда инициированные Хайдеггером, в теории Гадамера заканчиваются узнаванием себя как укорененного в языке, пониманием себя predetermined языковостью, обретением себя в горизонте языка.

### ***1.3 Лингвоцентрическое устройство человеческого мира у Х.-Г. Гадамера и Л. Витгенштейна***

В западноевропейском мышлении XX в., помимо философской герменевтики, можно выделить еще одно направление, в котором проблема языкового понимания занимает центральное место. Это аналитическая философия, отличающаяся от герменевтики методами, подходами, процедурами, понятийным инструментарием, выводами настолько, что, если сравнить результаты их исследований, может создаться впечатление, будто речь идет не об одном и том же, а о разных феноменах человеческого понимания. Если для первой характерен упор на логический и семантический анализ как естественного, так и искусственно созданных языков, то вторая рассматривает язык в качестве исходного и ключевого параметра человеческого существования в мире. То, что по ходу развития какой-либо мыслительной тенденции формируется совершенно

---

<sup>44</sup> Там же. С. 82.

<sup>45</sup> *Grondin J. Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. S. 98.*



особая область знания со своей специфической структурой, тематической топологией и способом организации, не только оправдано, но и вполне закономерно. Удивительней другое: что, несмотря на очевидную разнонаправленность идейных устремлений этих двух философских течений, их проблемный предмет – понимание – остается неизменным и определяется как процесс осмысления речевых высказываний. Так, в фокусе внимания и аналитической философии, и философской герменевтики оказывается возможность конструирования и реконструирования смыслов<sup>46</sup>. В комментаторской литературе бытует обыкновение сравнивать воззрения Витгенштейна с хайдеггеровскими экспликациями языка, а философия Гадамера привлекается в подобных исследованиях чаще всего лишь на том основании, что ведет свое происхождение от «герменевтики фактичности»<sup>47</sup>. Сам Гадамер неоднократно отмечал близость своих позиций некоторым положениям поздней философии Витгенштейна. С другой стороны, он же критиковал витгенштейновские термины «употребление» и «правила» за их избыточную инструментальность, сводящую роль языка сугубо к его функциональности<sup>48</sup>.

В философской теории Витгенштейна, как раннего, так и позднего периодов, нигде специально не разбираются условия, структурные моменты или сами акты понимания, что вовсе не означает, будто он в принципе игнорировал проблему понимания. Напротив, она подспудно определяет весь ход его теоретических рассуждений. В отличие от Гадамера, который начинает

---

<sup>46</sup> Хотя Э. Гуссерль в своем феноменологическом проекте, казалось бы, тоже озабочен проблемой смыслопорождения, однако он связывает ее решение исключительно с прояснением работы трансцендентальных структур сознания, и интерес к языку во втором томе «Логических исследований» носит у него скорее вынужденный, нежели обязательный характер.

<sup>47</sup> Статьи, в которых витгенштейновская мысль соизмеряется напрямую с гадамеровской, посвящены, как правило, частным вопросам. См., например: *Борисов Е.В.* Проблема нормативности в феноменологии языка: Витгенштейн и Гадамер // *Известия Томского политехнического университета*. – 2007. – № 7 (311). – С. 88–92; *Flatscher M.* Das Spiel der Kunst als die Kunst des Spiels. Bemerkungen zum Spiel bei Gadamer und Wittgenstein // *R. Esterbauer (Hrsg.). Ort des Schönen. Phänomenologische Annäherungen*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. S. 125–156; *Lawn Ch.* Wittgenstein, History and Hermeneutics // *Philosophy & Social Criticism*. – 2003. – Vol. 29/3. – P. 281–295.

<sup>48</sup> См.: *Gadamer H.-G.* Hermeneutik auf der Spur // *Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Bd. 10: Hermeneutik im Rückblick. Tübingen: Mohr, 1995. S. 156.

разворачивать свое исследование с момента возникновения понимания, Витгенштейн всякий раз имеет дело с уже свершившимся пониманием. Для него любое предложение, будучи сформулировано, является носителем смысла как индикатора понимания. И уже этот смысл, в свою очередь, выступает для Витгенштейна условием возможности взаимопонимания. Понимание предложения приравнивается Витгенштейном к знанию его смысла. Поэтому он и сосредотачивает внимание на том, благодаря чему предложения обретают смысл. Ранний Витгенштейн считает, что предложения получают свой смысл оттого, что фиксируют факты, происходящие или не происходящие в мире. «Логико-философский трактат» исходит из предпосылки, что между миром и языком существует прямая связь: мир является отражением языка, равно как и язык является отражением мира<sup>49</sup>. «Предложение – картина действительности: ибо, понимая предложение, я знаю изображаемую им возможную ситуацию» (4.021). Предложение мыслится здесь как запечатление конфигурации связей, в которых находятся объекты мира. Эти объекты, презентующие, по Витгенштейну, «субстанцию мира» (2.021), и составляют значение слов, которые тем самым оборачиваются их обозначениями: «Имя обозначает объект. Объект – его значение» (3.203)<sup>50</sup>.

Поздний Витгенштейн отказывается признавать значением слова именуемый объект, выстраивая теорию значения как употребления. «Каждый знак, взятый *сам по себе*, кажется мертвым. *Что* придает ему жизнь? – Он *живет* в употреблении. Несет ли он живое дыхание в самом себе? – Или же

---

<sup>49</sup> Такую необычную систему взаимоотражения прекрасно описал Гадамер, пытаясь объяснить свое понимание спекулятивной природы языка: «Отражение – это постоянный обмен. Нечто отражается в чем-то другом, например, замок в пруду, а это значит, что пруд отбрасывает назад образ замка. При посредстве наблюдателя отражающийся образ сущностно связан с видом самой вещи. Он не имеет бытия для себя, он существует как „явление“, которое не есть он сам, но которое позволяет явиться зеркально отраженным виду самой вещи. Это похоже на удвоение, при котором, однако, существует лишь нечто одно. Подлинная мистерия отражения состоит как раз в невозможности схватить образ, в неуловимости чистого воспроизведения» (*Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. S. 469–470*). Последняя фраза, в свою очередь, перекликается с другой важной темой витгенштейновского трактата – с неизобразимостью формы изображения и с различием говорения и показывания.

<sup>50</sup> *Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М.: Гнозис, 1994. С. 1–73.*

употребление и есть его дыхание?»<sup>51</sup>. Обратившись к анализу повседневного языка, Витгенштейн приходит к выводу, что значения слов и языковых выражений не есть нечто устойчивое, раз и навсегда закрепленное за словом<sup>52</sup>. Это подвижное образование, возникающее в конкретной разговорной ситуации. И тогда смысл предложения зависит от того или иного употребления слова. «Понимать предложение – значит понимать язык. Понимать язык – значит владеть некой техникой»<sup>53</sup>. Идея значения как употребления свидетельствует о крайне революционном подходе к пониманию самого языка. Язык у Витгенштейна оказывается не совокупностью слов, вступающих между собой в определенные связи, а некой неразрывной целостностью слова, мысли и действия. И потому невозможно дать определение языку как таковому, установив ему четкие рамки или границы, опредметив его для удобства изучения. Язык противится подобного рода опредмечиванию. И само это сопротивление в том числе указывает на его деятельностный характер. А работу языка, согласно Витгенштейну, мы можем наблюдать на примере любого разговора, даже самого примитивного свойства<sup>54</sup>. Всякий разговор – это фрагмент языковой реальности, которая получает у Витгенштейна наименование языковой игры.

Такое обозначение Витгенштейн выбирает не случайно. Слово «игра» как нельзя лучше подходит для описания того, что собой представляет разговор. Язык задает правила, однако игра разыгрывается участниками разговора, которым в рамках правил предоставлена определенная свобода действий. Эта свобода заключается в умении владеть словом, что позволяет использовать его в самых

---

<sup>51</sup> Витгенштейн Л. *Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I*. М.: Гнозис, 1994. С. 212.

<sup>52</sup> Ср. у Гадамера: «Основу языка, похоже, образует способность слов, вопреки определенности своих значений, быть неоднозначными, то есть способность любого слова располагать гибким веером значений, и в этой именно гибкости проявляется своеобразная дерзость такого предприятия, как речь. Значимые моменты речи фиксируются только в самой речи, в ее длящейся реализации, причем моменты эти постоянно корректируют друг друга, выстраивая языковой контекст» (*Гадамер Г.-Г. Язык и понимание*. С. 58).

<sup>53</sup> Витгенштейн Л. *Философские исследования*. С. 162.

<sup>54</sup> Ср. у Гадамера: «Даже в самом обыденном разговоре можно обнаружить подобную существенную особенность спекулятивного отражения: неуловимость того, что является тем не менее чистой передачей смысла» (*Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. S. 473).

разных контекстах, в которых слово и обретает свое значение. В ходе игры-разговора субъекты говорения достигают взаимопонимания, что свидетельствует о наличии в их фразах смысла. Если цель разговора – это достижение взаимопонимания, то очевидно, что слово никогда не есть просто слово, а всегда одновременно и мысль, и действие – игровой ход как действие, за которым стоит мысль и которое выражает себя в слове. Неявным основанием любой языковой игры выступает понимание, без которого она не могла бы состояться, и соответственно, ни одно слово не могло бы получить своего значения. Как условие возможности игры-разговора, эта основа остается скрытой и, присутствуя в любом разговоре, не может быть из него никоим образом вычленена. Согласно Витгенштейну, имеет ценность и требует своего описания любая языковая игра – именно потому, что несет в себе понимание. Это глубинное понимание содержится в языке, а не является продуктом рефлексии носителей языка<sup>55</sup>. Именно оно «ведет», направляет разговор, разыгрываемый собеседниками. Отмечая данный феномен, Витгенштейн констатирует, что «языковая игра есть, так сказать, нечто непредсказуемое. Я имею в виду: она не обоснована. Она не разумна (или неразумна). Она пребывает – как наша жизнь»<sup>56</sup>. Таким образом, сам язык оказывается, по Витгенштейну, формой жизни: язык есть деятельность, в ходе которой человек обретает мир, и узнавание мира начинается с овладения языком – овладения не в смысле распоряжения им, а в смысле освоения в нем.

Если Витгенштейн приходит к такому пониманию языка, то Гадамер, скорее, с этого начинает, разматывая нить своих рассуждений в обратном направлении<sup>57</sup>. Вслед за Хайдеггером, он признает за языком самостоятельное

<sup>55</sup> Ср. у Гадамера: «Пребывание „внутри слова“, когда на него уже не смотрят как на предмет, есть, безусловно, основной модус всякого языкового процесса. В языке заключена хранящая и оберегающая сила, препятствующая рефлексивному схватыванию и как бы укрывающая в бессознательном все, что в языке совершается» (Гадамер Г.-Г. Язык и понимание. С. 59–60).

<sup>56</sup> Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М.: Гнозис, 1994. С. 391.

<sup>57</sup> И надо сказать, что в подобного рода инверсированном движении мысли Гадамер заходит значительно дальше, чем предполагал сам, признавая созвучность своей герменевтики лишь позднему учению Витгенштейна. Вопреки такому широко распространенному мнению в гадамеровской теории и творчестве раннего Витгенштейна также можно обнаружить общие мотивы, см.: *Fahrenbach H. Die logisch-hermeneutische Problemstellung in Wittgensteins*

бытие. Именно через причастность языку, по Гадамеру, человек получает возможность приобщиться к миру. Человек не сразу имеет мир как естественное место своего обитания (это свойственно животному); мир для человека выступает прежде всего в образе того, что ему противостоит и с чем ему постоянно приходится иметь дело. Отношение между человеком и миром, согласно Гадамеру, предполагает наличие дистанции, которую необходимо преодолеть, чтобы обжиться в мире, сделать его своим, человеческим миром. И язык здесь оказывается незаменимым посредником, оборачиваясь условием возможности установления требуемой связи. «Повсюду, где мир испытывается нами, где происходит преодоление чуждости, где совершается усвоение, усмотрение, постижение, где устраняется незнание и незнакомство, повсюду совершается герменевтический процесс собирания мира в слово и в общее сознание»<sup>58</sup>. В отличие от дистанцированности человека и мира, между языком и миром существует иного рода отношение: язык не просто напрямую касается мира, он как бы изнутри структурирует мир, упорядочивая части целого в единую картину мира<sup>59</sup>.

Отсюда у Гадамера деятельностный характер языка, проявляющийся в двух направлениях: в случае мира – в качестве формирующего его образ для человека; в случае человека – как игра, вовлекающая в свою реальность участников разговора. Стихия языка, в которую человек погружается, также уподобляется Гадамером пространству игры. Хотя бы потому, что, как и игра, подлинный разговор, регламентированный правилами, заданными языком, требует от

---

„Tractatus“ // R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl (Hrsg.). *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Bd. 2: Sprache und Logik. Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften.* Tübingen: Mohr, 1970. S. 25–54; *Horn P. R. Gadamer and Wittgenstein on the Unity of Language. Reality and Discourse without Metaphysics.* Aldershot, Burlington: Ashgate Publishing, 2005.

<sup>58</sup> Гадамер Г.-Г. *Философия и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного.* С 14–15.

<sup>59</sup> Ср. у Витгенштейна: «Наш язык изначально рисует какую-то картину. Что делать с этой картиной, как ее использовать – это остается неясным. Очевидно, однако, что ее нужно исследовать, если мы хотим понять смысл наших высказываний. Но картина кажется нам чем-то таким, что снимает с нас необходимость этой работы; она уже указывает нам определенное применение. Таким образом она берет нас в плен» (*Витгенштейн Л. Философские исследования.* С. 269).

собеседников предельной интенсификации всех их сил. Такое особое состояние достигается путем отказа от всего ранее накопленного: приобретенных знаний, жизненного опыта, социального статуса, даже собственного Я. Условием того, чтобы разговор действительно состоялся, является полная поглощенность им, вплоть до само-забвения. «Очевидно, что для языка подлинным субъектом игры является не субъективность того, кто наряду с занятием другими видами деятельности еще и играет, а сама игра». Иными словами, игроки оказываются вовсе не субъектом действия, скорее наоборот: «*Всякая игра подразумевает превращение в ее объект*. Привлекательность игры, ее очарование состоит в том, что игра овладевает играющим»<sup>60</sup>. Человек предоставляет себя в распоряжение стихии языка, чтобы случилось событие понимания, которое зависит не от него, но от которого он зависит<sup>61</sup>. «Что „выйдет на свет“ в разговоре, заранее никому не известно. Достижение взаимопонимания или его отсутствие – это как бы событие, произошедшее в нас самих»<sup>62</sup>.

Событие понимания, по Гадамеру, меняет того, кому довелось присутствовать при этом событии, ставя под вопрос его картину мира, поддерживаемую теми предрассудками, которые он неизбежно перенял у традиции. Стоит отметить, что предрассудки Гадамер рассматривает как некоторый позитивный момент, реабилитируя это понятие, скомпрометированное, по его мнению, эпохой Просвещения. Предрассудок для Гадамера – это сохраняющийся в языке и транслируемый через язык голос традиции, задающий магистральное направление осмыслению человеком действительности<sup>63</sup>. Предрассудки – как то, что предшествует рассудку, рассуждению – являются, с одной стороны, точками отталкивания для построения

<sup>60</sup> Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. S. 112.

<sup>61</sup> Ср. у Витгенштейна: «Понимай языковую игру как то, что *первично!* А чувства и т. д. – как способ рассмотрения, интерпретацию языковой игры!» (Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 253).

<sup>62</sup> Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. S. 387.

<sup>63</sup> Витгенштейновская модель «слепого» следования правилу может быть рассмотрена как воспроизводящая тот же принцип диктуемого языком подчинения традиции.

картины мира, а с другой – предпосылкой возможности понимания<sup>64</sup>. Понимание же всегда совершается в конкретной ситуации разговора. Каждый разговор несет в себе событие понимания в качестве оправдания своего существования. И не только в качестве оправдания, но и в качестве основания, т. е. понимание выступает в разговоре и целью, и побудительным мотивом, и движущей причиной. Оно есть то, из-за чего предпринимается игра, то, что делает игру игрой.

Разговор мыслится Гадамером как пространство игры, в котором осуществляется – в качестве понимания – истина мира. Поскольку именно мир есть та общая Sache, суть дела, о которой ведется разговор. «Языковое взаимопонимание ставит то, ради чего оно свершается, перед договаривающимися, подобно тому как предмет спора кладется посередине между спорщиками. В качестве такого рода общей, никому не принадлежащей и всеми признаваемой почвы, которая связывает всех, кто разговаривает друг с другом, выступает мир»<sup>65</sup>. Что же собой представляет истина мира, получающая свою реализацию в качестве понимания? Прежде всего, в разговоре, допустим, двух собеседников выявляются различия смысловых связей в их картинах мира, и по ходу беседы все более очевидной становится условность этих связей. Путем «слияния горизонтов» как способа установления взаимопонимания, открываются не только предрассудки собеседника в качестве фундамента его картины мира, но приводятся «в подвешенное состояние», становясь явными, собственные предрассудки. Это происходит даже в случае, казалось бы, непреодолимой пропасти между сталкиваемыми картинами мира. «Общий язык разыгрывается между говорящими – они постепенно „сыгрываются“ и могут начать договариваться, а потому и тогда, когда различные „взгляды“ непримиримо

---

<sup>64</sup> Ср. у Витгенштейна: «Картину, прочно укоренившуюся в нашем сознании, можно, конечно, сравнить с предрассудком, но при этом нужно признать и то, что человеку *всегда* необходимо опираться на что-то твердое, будь то картина или нечто иное; так что картину, лежащую в основе всего мышления, следует уважать, а не обходиться с ней как с предрассудком» (*Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. М.: Гнозис, 1994. С. 488*).

<sup>65</sup> *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. S. 450.*

противостоят друг другу, нельзя отрицать возможность договориться между собой. [...] Традиция, к которой мы принадлежим и в которой живем, – это не часть нашего культурного опыта, не так называемое культурное предание, которое тогда состояло бы из одних памятников и текстов и заключалось бы лишь в передаче смыслов, выраженных средствами языка и исторически засвидетельствованных. Нет, нам непрестанно передается, *traditur*, сам же познаваемый в коммуникативном опыте мир, он передается нам как постоянно открытая бесконечности задача»<sup>66</sup>.

В разговоре собеседники достигают границы каждый своего мира. И лишь достигнув этой границы, обнаруживают его ограниченность, которая свидетельствует о том, что мы имеем дело не с миром как таковым, а только с его образом. Однако и по ту сторону границы собственного мира находится не мир сам по себе, а мир другого, который, в свою очередь, тоже является образом. Этот другой образ мира позволяет выявить не только образность, присущую ему, но и свою собственную. И что гораздо важнее – необходимость самой образности. Такая необходимость исходит от языка, на котором ведется разговор, как источника любой образности. Тем самым, по Гадамеру, мир, который мы имеем и который по праву называем своим миром, человеческим, сконструирован при посредстве языка, на языке, языком. Мир нам близок и понятен лишь постольку, поскольку мы всякий раз имеем дело с ним как с картиной мира, как с языковым образом<sup>67</sup>. Но и язык, в свою очередь, получает легитимность лишь как изображение мира: «слово является словом только благодаря тому, что в нем обретает языковое выражение. В своем собственном чувственном бытии оно присутствует лишь для того, чтобы снять себя в том, что сказано. И наоборот, то, что обретает языковое выражение, первоначально отнюдь не является некой

---

<sup>66</sup> Гадамер Г.-Г. *Философия и герменевтика*. С. 14.

<sup>67</sup> Ср. у Витгенштейна: «Картина создает представление о действительности, изображая возможность существования и не-существования со-бытий» (2.201) [2, 10]. Или: «Предложение – картина действительности. Предложение – модель действительности, какой мы ее себе представляем» (4.01) (*Витгенштейн Л.* *Логико-философский трактат*. С. 19).



безъязыкой пред-данностью, а получает в слове свою собственную определенность»<sup>68</sup>.

Подводя итог своей теории понимания, Гадамер резюмирует ее в следующем положении: «То, что может быть понято, есть язык»<sup>69</sup>. Витгенштейн же в предисловии к «Логико-философскому трактату» лаконично выражает смысл своей работы ставшей знаменитой фразой: «то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, о том же, что сказать невозможно, следует молчать»<sup>70</sup>. Перед нами одна и та же, зеркально отраженная формула, в которой лишь меняются местами язык и понимание: в первом случае понимание определяется как язык, а во втором – язык как понимание. Но суть дела при этом не меняется: понимание для обоих мыслителей – это событие самого языка, который детерминирует не только деятельность сознания, но и весь человеческий универсум. Что касается второй части витгенштейновского афоризма, смысл которой призвано было отразить, вернее, «показать» его понятие «мистического», включающее в себе все пространство невыразимого, то непреступаемость языковой границы, четко проводимой в учении раннего Витгенштейна, присутствует, пускай неявно, также и в гадамеровской сентенции: философская герменевтика сохраняет свою универсальную значимость лишь в пределах понимаемого мира, т. е. в границах языка, каковые задают исключительно человеческое измерение существования.

Так, философская герменевтика, восприняв и переосмыслив наработки культурфилософской школы, подхватив и преобразив основные идеи герменевтики фактичности и экзистенциальной аналитики, реверсивно пересекаясь с логико-аналитической традицией, приходит к постулированию языкового характера человеческого опыта бытия-в-мире. При этом в отношениях между языком и миром не наблюдается иерархии – слова выступают формой вещей, но формой такого рода, которая только и позволяет вещам быть. Это

---

<sup>68</sup> *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. S. 479.*

<sup>69</sup> *Ibid. S. 478.*

<sup>70</sup> *Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 2.*

значит, что философская герменевтика, разворачиваясь вокруг феномена языка, не ограничивается тем, чтобы открыть что-то новое в самом языке: говоря о языке, она стремится (онтологически) очертить контуры мира и (культурологически) разобраться в том, что этот мир наполняет.

## **§ 2. Структуралистский подход: сила слова или бессилие человекам перед языком?**

### ***2.1 Становление структурализма как лингвистической теории. Рождение семиотической парадигмы объяснения культуры***

Другим магистральным течением второй половины XX в., занятым вопросами о языке, является французский структурализм. Он может считаться идейным оппонентом философской герменевтики, поскольку склонен не превозносить язык, а напротив, подчеркивать его негативные стороны. Весьма интересным и продуктивным представляется взглянуть на позицию, казалось бы, полярно противоположную гадамеровскому проекту, для чего имеет смысл проследить историю формирования этого направления мысли. В отличие от философской герменевтики, которая выстраивает свое учение вокруг вполне определенного и универсального концепта – понимания как события языка, а потому с полным правом претендует на всеохватность, центральное понятие структурализма – структура – требует прояснения, недостаточность которого во многом и приводит к ситуации, когда структурализм воспринимают как методичку, пригодную для многочисленных исследований, отказывая ему из-за этого в философской значимости. Действительно, правомерно может возникнуть вопрос, что является структурализмом, а что – нет. Ведь если под структурой понимать некую систему органичных взаимосвязей, то придется признать, что структуралистский подход характерен для всей истории философии. Любое описание (научное или философское) предполагает, что объект описания мыслится как некая структура или как ее часть. В таком случае, как отмечает Умберто Эко, отцом структуралистского мышления следовало бы назвать Аристотеля и с него начать перечисление философов-структуралистов, которые

«не ведают о том, что они структуралисты»<sup>71</sup>. С другой стороны, можно без особого труда найти у того или иного автора повторяющиеся структурные модели, что тоже не является решающим критерием для причисления его к структуралистам. Несмотря на давнюю историческую традицию, отголоски которой различаются еще в античности, структурализм как самостоятельное течение начал складываться на рубеже XIX–XX вв. По замечанию Жака Деррида, тогда произошло не открытие «структуры», олицетворяющей собой целостность устойчивых органичных взаимосвязей, а акцентирование внимания на сущности данного понятия, т. е. на структурности и возможности структурирования вообще<sup>72</sup>. Цель структурализма – не в том, чтобы выяснить, есть ли в избранном объекте система отношений (она имеется всюду), а в том, чтобы, изучив отдельные формы, соотнести их между собой, увидеть за внешним многообразием явлений однотипные связи и на этом основании вывести систему правил, которым они все подчиняются. Рассмотренный с такой точки зрения, структурализм, хотя и предоставляет в распоряжении науки определенную, хорошо разработанную методику, отнюдь ей не ограничивается: он претендует на осуществление междисциплинарного анализа, в рамках которого стала бы возможна унификация знания и сближение отношений между разными науками.

Наиболее адекватное представление о понятии «структура» можно получить, обратившись к дефиниции, которую дает Эко: он называет структурой такую модель, которая представляет собой систему различий и главным свойством которой является возможность ее приложения к разным явлениям<sup>73</sup>. Если вторая часть определения целиком и полностью была подтверждена самим бурным развитием структурализма (особенно во Франции второй половины XX в.)<sup>74</sup>, то первая – структура как система различий – была обозначена и

---

<sup>71</sup> Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Symposium, 2006. С. 335.

<sup>72</sup> См.: Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М.: Прогресс, 2000. С. 407–420.

<sup>73</sup> См.: Эко У. Отсутствующая структура. С. 339.

<sup>74</sup> Так, антропологические разыскания Клода Леви-Стросса базируются на предположении, что «культура обладает строением, подобным строению языка», психоаналитические опыты Жака Лакана постулируют идентичность структурирования бессознательного по принципу языка, а

обоснована в рамках лингвистического структурализма и, в первую очередь, в «Курсе общей лингвистики» Фердинанда де Соссюра. Проблема тождества языковых объектов была первой, с которой столкнулся Соссюр в ходе построения системы структурной лингвистики. Знаки языка, комплексы знаков, весь язык целиком подвержен непрерывным изменениям, в связи с чем встает вопрос о том, какие языковые объекты можно отождествлять друг с другом, а какие считать отличными: «Существуют различные виды тождеств. Это и ведет к возникновению различных классов языковых фактов. Языковой факт не существует вне какого-либо отношения тождества. Но отношение тождества зависит от принятой точки зрения, которая может быть разной; следовательно, ни один, даже мельчайший, языковой факт не существует независимо от той или иной точки зрения, которая определяет проводимые нами разграничения»<sup>75</sup>. Это замечание является принципиально важным и для структурализма в целом, ибо проблема идентификации тождества, затронутая Соссюром, выходит далеко за пределы лингвистики и оказывается проблемой моделирования объектов внешнего и внутреннего мира.

Соссюр решает проблему тождества, разграничивая в языке два аспекта – синхронический и диахронический. Во второй лекции, прочитанной в Женевском университете, объясняя эти два среза языковой действительности, он пользуется нелингвистическими и поэтому вполне доступными примерами. «Один чудак по фамилии Богуславский недавно объявил об открытии в одном из городов России необычайной выставки: она представляет собой не что иное, как 480 фотографических портретов одного и того же лица, а именно самого Богуславского, в одной и той же позе. В течение двадцати лет этот человек, с удивительной регулярностью отправлялся к фотографу первого и пятнадцатого числа каждого месяца, и вот он смог представить на обозрение публики плоды своих трудов»<sup>76</sup>. С одной стороны, продолжает Соссюр, у этого человека могут

---

критические работы Ролана Барта исходят из представления о тексте как знаковой конструкции, образованной неким семиотическим кодом.

<sup>75</sup> Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. М.: Прогресс, 1990. С. 109.

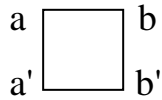
<sup>76</sup> Там же. С. 46.

быть знакомые, которые появились в определенный момент его жизни и для которых абсолютно не важно, как он выглядел в то время, когда они его не знали. Главная задача для них – всякий раз отождествлять этого человека с ним же самим теперешним, отличая по каким-либо приметам его от всех остальных людей. С другой стороны, у него может быть биограф, задача которого иная, а именно, уметь по изображению определять, к какому периоду жизни относится данная фотография, и тем самым отличать одного и того же человека от него же самого в разные периоды жизни. В этом случае система противопоставлений, на которую должен опираться биограф, не имеет ничего общего с той, на которую опираются современники этого человека.

Данный пример демонстрирует фундаментальное значение зависимости того или иного объекта от выбранной точки зрения, о которой говорил Соссюр в приведенной выше цитате. Именно эта зависимость от мысленного контекста, в который попадает ментальная модель объекта, и обнаруживает принципиальное для структурализма положение – системность восприятия, системность моделирования объектов или, другими словами, зависимость понятия тождества и различия от системы, относительно которой определен тот или иной объект. Способ, при котором некий предмет рассматривается в разные периоды времени с целью сопоставления его материальных изменений и установления между результатами этих изменений отношения тождества, Соссюр называет диахроническим. А способ, при котором он рассматривается в промежуток времени, когда изменения считаются несущественными (или даже нулевыми), с целью конструирования системы противопоставлений его другим объектам, сосуществующим с ним в одной и той же системе различения, – синхроническим. Эти два аспекта Соссюр считал основополагающими для всех наук, обращающихся к понятию значимости, и поэтому акцентировал внимание на необходимости различать два независимых типа структурного исследования – синхронический и диахронический.

То, что касается непосредственно его области интересов, Соссюр продемонстрировал на примере лингвистического квадрата, который можно было

бы назвать структуралистским квадратом<sup>77</sup>: «Всевозможные соображения по поводу какого-либо языкового факта можно непосредственно изобразить с помощью простой и всегда одинаковой фигуры, состоящей из четырех членов:



Вертикальная линия обозначает время, а горизонтальная обозначает сосуществующие ценности (т. е. отличные друг от друга, но существующие в одной системе различения элементы). Возможные соотношения обозначаются линиями. Невозможно какое-либо соотношение между  $a$  и  $b'$  или  $b$  и  $a'$ , которое обозначалось бы диагональной линией. Если факты не рассматриваются в историческом духе, фигуру не только можно, но и должно свести к виду  $[a - b]$ <sup>78</sup>. Таким образом, Соссюр полагал, что лишь отделенный от истории синхронический аспект позволяет изучить отношения между сосуществующими фактами, познать систему языка. Диахронический же подход разрушает языковую систему и превращает ее в набор разрозненных фактов.

Вторым примером, который часто фигурирует в лекциях Соссюра, является аналогия языковых явлений с шахматами. «В шахматной партии любой позиции присуще то особое свойство, что она становится независимой от предшествующих событий; иными словами, становится не “более или менее” безразлично, а *совершенно* безразлично, каким путем возникла эта позиция. Поэтому зритель, который с самого начала следит за ходом партии, не имеет ни малейшего преимущества перед тем наблюдателем, который приходит посмотреть на партию в ее критический момент»<sup>79</sup>. Этим примером Соссюр обращает внимание на различия уже другого типа. В данном случае имеется в виду система элементов, взаимодействующих друг с другом в одной и той же ситуации, привязанной к определенному моменту времени, определенному на единой для всех событий оси времени, а не в памяти, где такой оси нет и где

<sup>77</sup> У Соссюра почти не встречается термин «структура», однако, говоря о языке как о системе, он понимает под «системой» то же, что У. Эко – под структурой.

<sup>78</sup> Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике. С. 119.

<sup>79</sup> Там же. С. 99.

время для каждой ситуации свое. Отсюда вытекает еще одно важное противопоставление, которое ввел в лингвистику Соссюр и которое имеет большое значение для структурализма в целом, – это противопоставление между отношениями единиц в тексте (в широком смысле слова – тексте как конструкции из знаков, построенных в соответствии с определенным кодом) и отношениями единиц в памяти – вне текста. Первый тип отношений Соссюр называет синтагматическим, второй – парадигматическим. Разграничение синтагматических и парадигматических отношений позволило Соссюру строго отделить язык как систему единиц и отношений, не привязанных к тексту (и, следовательно, к определенному моменту времени или к линейному порядку, характерному для текста), от речи, в которой реализуются синтагматические отношения, определенным образом детерминируемые парадигматическими.

Что касается понятия знака, то в концепции Соссюра он представляет собой единство означающего и означаемого – акустического образа и психического представления. Следует особенно отметить два момента в таком определении знака. Во-первых, Соссюр обращает внимание на то, что означаемое является не вещью, а лишь нашим представлением о вещи, тем самым подчеркивая его психическую природу. Во-вторых, он говорит о знаке как о двусторонней сущности и не сводит его к функции означивания: означаемое также входит в понятие знака. Стало быть, образуя план содержания языка – в то время как означающие образуют его план выражения, – означаемые сами являются предметом рассмотрения структурной лингвистики. Другое дело, что невозможно изучать отдельно один аспект знака от другого; они связаны друг с другом как две стороны листа, и означаемое материализуется в форме своего означающего. Основным свойством знака у Соссюра является немотивированность связи означающего с означаемым. Выбор звуков в естественном языке не навязывается нам смыслом (очевидно, например, что в другом языке тот же смысл передается при помощи других звуков). Однако немотивированная ассоциация звуков и представлений не является произвольной. В языке эта связь основана на договоре и обусловлена длительным историческим развитием.

Еще одним важным понятием для концепции знака Соссюра является понятие значимости. Если значение представляет собой акт, объединяющий означаемое и означающее, результатом которого и оказывается знак, т. е. процесс, не выходящий за пределы одного знака, то значение находится в тесной связи с понятием «язык»: рассмотрение знака с точки зрения его устройства – это выявление его значения. Но такого рода рассмотрение есть не что иное, как абстракция. Знак приобретает ценность (или значимость) только тогда, когда помещен в определенное окружение, а говорить о значимости возможно в том случае, если мы имеем дело с системой эквивалентности. Так, Соссюр отмечает: «для того чтобы было возможно говорить о ценности, необходимо: 1) наличие какой-то *непохожей* вещи, которую можно *обменивать* на то, ценность чего подлежит определению; 2) наличие каких-то *сходных* вещей, которые можно *сравнивать* с тем, о сущности чего идет речь»<sup>80</sup>. Язык как раз и представляет собой такую систему эквивалентности: слово может быть обменено на идею и сравнено с другим словом в синтагматическом ряду. Таким образом, специфическим предметом лингвистики для Соссюра выступает язык, определяемый как система знаков, все элементы которой должны рассматриваться в их синхронной взаимосвязи. Поэтому глубоко неверно считать слово соединением какого-то звука с каким-то смыслом – это значит вырывать его из контекста, в котором оно существует. И также неверно полагать, что эту систему отношений можно постичь путем фиксации отдельных знаков и прибавления их друг к другу. Главным в системе знаков являются не сами элементы, а отношения между ними. Причем для того, чтобы выявить эти отношения, необходимо исходить из представления о системе как о целом. Определять каждый отдельный элемент – значит обнаруживать его отличие от других элементов в системе. Так Соссюр приходит к одному из главных тезисов о том, что в языке нет ничего, кроме различий: «В языке нет ни понятий, ни звуков,

---

<sup>80</sup> Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. С. 148.



которые существовали бы независимо от языковой системы, а есть только смысловые и звуковые различия, проистекающие из этой системы»<sup>81</sup>.

Умберто Эко видит главное достижение «Курса общей лингвистики» как раз в этом выводе Соссюра. «То, что выявил лингвистический структурализм, это вовсе не то, что структура представляет собой систему спаянных и взаимозависимых частей, но что указанная структура может быть представлена в терминах оппозиций и различий независимо от того, какие именно элементы заполняют валентности, образовавшиеся в системе оппозиций и различий. В итоге структуралистская методология оказывается более пригодной к тому, чтобы связывать разные объекты, приводя их к константным моделям, чем анализировать структурированные целостности»<sup>82</sup>.

Луи Ельмслев довел структурологические позиции в лингвистике до еще более последовательных результатов. Он положил в основу своей теории идею Соссюра о том, что язык представляет собой систему знаков. Если под системой понимать некоторое единство, полностью представимое через набор элементов, связанных друг с другом отношениями, выбранными из некоторого заранее заданного конечного их набора, то описание языка, по Соссюру, должно быть сведено к описанию его единиц и возможных отношений между ними. Но поскольку языковые единицы представляют собой переменные величины, теория семиотики, согласно Ельмслеву, должна сосредоточиться только на системе отношений. «Признание того факта, что целое состоит не из вещей, но из отношений и что не субстанция, но только ее внутренние и внешние отношения имеют научное существование, конечно, не является новым в науке, но может оказаться новым в лингвистике. Постулирование объектов как чего-то отличного от терминов отношений является излишней аксиомой и, следовательно, метафизической гипотезой, от которой лингвистике предстоит освободиться»<sup>83</sup>. Таким образом, язык как чистая форма – это схема взаимных соотношений, сетка

<sup>81</sup> Там же. С. 152–153.

<sup>82</sup> Эко У. Отсутствующая структура. С. 352.

<sup>83</sup> Ельмслев Л. Прологомены к теории языка // Новое в лингвистике. Вып. 1. М. Прогресс, 1960. С. 283.

синтагматических и парадигматических взаимосвязей, т. е. сеть зависимостей, элементы которой не имеют никаких позитивных свойств, а лишь являются членами оппозиции. Есть только система и структура, отмечает Ельмслев, и ничего другого.

Если Соссюр понимал знак как единство означающего и означаемого, которые соответственно образуют план выражения и план содержания, то Ельмслев в каждый из этих планов вводит разграничение, выделяя два уровня: субстанцию и форму. Форма, как объясняет Ролан Барт, излагая теорию датского лингвиста, это то, что «поддается исчерпывающему, простому и непротиворечивому описанию в лингвистике без опоры на какие бы то ни было экстралингвистические посылки»<sup>84</sup>. Субстанция же такому описанию не поддается. К субстанции содержания Ельмслев относит всю нелингвистическую реальность, по сути, весь мир, который не является языком, а к субстанции выражения – психические образы и звуки (акустический образ Соссюра тоже является субстанцией). Лингвистический знак представляет собой чисто формальную сущность: его структура образована отношением «формы выражения» к «форме содержания». Поэтому собственно лингвистика, согласно Ельмслеву, должна изучать только форму выражения и форму содержания.

Ельмслев изображает структуру знака как отношение (R) между формой выражения (E) и формой содержания (C). Соответственно, элементарная система имеет вид (ERC). Вторичные знаковые образования могут быть двух типов. В первом случае ERC становится означающим во вторичной системе, которая имеет вид (ERC)RC. Такую семиотику Ельмслев назвал «коннотативной», ибо в ней план выражения сам является знаковой системой. В другом случае первая (элементарная) система становится планом содержания ER(ERC). Таковы метаязыки, где план содержания представлен знаковой системой. Несмотря на то, что понятие «коннотации» и «денотации» остаются у Ельмслева не проясненными, ибо денотативное отношение, будучи базовым, определяется лишь через коннотат, который оно и призвано объяснить, теория глоссемантики

<sup>84</sup> Барт Р. Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». М. Прогресс, 1975. С. 130.

предусматривает важную для дальнейшего развития структуралистских концепций анализа текста возможность наличия дополнительного плана содержания, представленного некоторым языком, в коннотативной семиотической системе. В качестве примера может служить любой текст, являющийся описанием другого текста (в том числе и такой единицы текста, как скрытая цитата или метафора). В плане выражения в таком случае будет отношение между формой выражения и формой содержания (ERC)RC (как в коннотативной системе простого вида), однако и в плане содержания, раз им является другой текст, который сам суть коннотативная система особого рода, призванная отобразить некую «реальность», будет то же отношение. Язык описания при этом выглядит следующим образом: (ERC)R{(ERC)RC}. Если же мы, в свою очередь, сами решим описать подобный текст, то получим язык, который в левой части будет на один уровень сложнее: (ERC)R{(ERC)R<(ERC)RC>}. Однако, раз такой тип конструирования отличается от традиционного только дополнительным уровнем сложности, нет необходимости отказываться от классической теории знака.

В последующей лингвистической традиции<sup>85</sup> понятие «субстанции содержания» оказалось наиболее неоднозначным. С одной стороны, согласно теории знака Ельмслева, она не относится к языку. С другой – она может быть понята только при помощи лексикализации (термин, который использует Греймас), иными словами, соотнесения со знаками, которое, естественно, имеет непосредственное отношение к сфере означающих. И следовательно, «субстанция содержания» не может рассматриваться исключительно как экстралингвистическая реальность; она есть проявление лингвистического содержания («формы содержания») – и в таком контексте может быть отнесена к «символизму», – в то время как форма содержания образует семиотическое измерение субстанции содержания. Тем самым лингвистический знак,

---

<sup>85</sup> Например, структурная семантика А.-Ж. Греймаса, основанная на принципах компетентного анализа, перенимает и дополняет идею Ельмслева о структурной однородности «формы». См.: *Греймас А. Ж. Структурная семантика. Поиск метода.* М.: Академический проект, 2004.

представляющий формальное единство плана выражения и плана содержания, имеет вне себя только «субстанцию выражения» и ориентирован «внутри», на «субстанцию содержания». Это положение принципиально значимо, поскольку предполагает, что референтом знака могут быть только другие знаковые системы. Предложенное Ельмслевом разделение на форму и субстанцию, казалось бы, усложнившее идеальную схему Соссюра, оказалось очень существенным для дальнейших семиотических исследований, лежащих за пределами лингвистики. Ведь именно Ельмслев указал на то, что лингвистика, будучи обособленной наукой, может дать схему для исследования разных культурных феноменов и систем.

## ***2.2 Структуралистская критика языка как поля идеологии в теории культуры Ролана Барта***

Ренессанс структурализма во Франции в 60-е гг. XX в., вытеснивший и затмивший собой его предысторию (поскольку сегодня слово «структурализм» ассоциируется прежде всего с Р. Бартом, Кл. Леви-Стросом, Ж. Лаканом, Цв. Тодоровым и др.), получил массовое признание именно по причине того, что сумел адаптировать и применить лингвистические модели к изучению самых разных явлений – от организации примитивных обществ до интимнейших структур индивидуального бессознательного. Семиотика, понимаемая предельно широко – как наука о знаках, становится наиболее востребованной научной дисциплиной, претендующей на объяснение способа организации и функционирования как отдельных культурных феноменов, так и мира человеческой цивилизации в целом. Еще Фердинанд де Соссюр писал, что семиотика выявляет и изучает *«жизнь знаков в рамках жизни общества»*<sup>86</sup>, т. е. представляет собой исследование любого объекта как «знаковой системы», исполняющей роль посредника между нашим сознанием и миром. Семиотика предполагает некоторое дотеоретическое допущение, будто все, что попадает в поле ее зрения, построено и работает подобно тексту, созданному на каком-то

---

<sup>86</sup> Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. С. 54.

языке: всякое явление или положение дел могут быть описаны как знаковая система или ее реализация. Французский структурализм и стремится выявить такие структуры, которые являются знаковыми образованиями, в сфере современной культуры.

Несмотря на тот факт, что язык намного лучше известен нам, чем любые другие знаковые системы, Соссюр полагал, что применительно к «науке о значениях» лингвистика должна составлять лишь частный случай. На первый взгляд действительно кажется, будто область знаков во всех отношениях шире, чем область артикулированной речи (неслучайно Ельмслев на определенном этапе своей научной карьеры стал интересоваться внеязыковыми семиотическими исследованиями, а собственно, анализом дорожных знаков). Со временем исследователи-семиотики пришли к мысли, что весь мир может быть рассмотрен с семиотической точки зрения. Однако даже когда появляется целый ряд экстралингвистических систем, их автономия от систем лингвистических оказывается весьма относительной. Как пишет Жерар Женетт, «неязыковые объекты становятся по-настоящему значащими лишь постольку, поскольку они дублируются или ретранслируются языком»<sup>87</sup>. Это предполагает, что любой нелингвистический объект нуждается в словесном комментарии, ибо «смысл есть только там, где предметы или действия названы»<sup>88</sup>. Показателен в этом плане пример рекламы, в которой визуальный образ почти всегда сопровождается словесным пояснением, служащим либо для подтверждения очевидного значения, либо для его выявления посредством вербализации. Жан Бодрийяр аналогичным образом утверждает необходимость артикулированного определения даже для произведений живописи, в качестве какового выступает подпись под картиной. Без подписи встреча с произведением искусства затруднена, а зачастую вообще невозможна, ибо получается, что поле референции не ограничено ничем, помимо собственного воображения зрителя, а для большинства субъективное восприятие

---

<sup>87</sup> Женетт Ж. Изнанка знаков // Женетт Ж. Фигуры. Работы по поэтике. В 2-х тт. Т. 1. М.: Издательство им. Сабашниковых, 1998. С. 193.

<sup>88</sup> Барт Р. Основы семиологии. С. 115.

является недостаточным. В первую очередь, это касается современного искусства<sup>89</sup>, однако то же самое характерно и для всей живописи в целом.

Таким образом, системы, которые, на первый взгляд, находятся за пределами лингвистики, оказываются тесно связанными с ней: они носят металингвистический характер и являются вторичными семиологическими системами. Они действуют по той же схеме, что и лингвистические (означающее–означаемое–знак), только создаются на основе некоторой уже существующей последовательности знаков, т. е. знак – как результат ассоциации концепта и акустического образа – какой-либо первичной системы становится означающим во второй системе. Признание этого факта позволяет Ролану Барту поменять местами члены в сосюрловской формуле и определять семиологию как частный случай лингвистики. Однако в вопросе дефиниции знака Барт следует именно сосюрловской парадигме, рассматривая его как связь означающего и означаемого, правда, делает особый акцент на процессуальности самой связи. «Значение, – пишет Барт, – это соединение того, что означает, и того, что означается; это не форма и не содержание, а связующий их процесс»<sup>90</sup>. Выходит, значение не статично: оно может изменяться и заменяться, что и случается постоянно. Поэтому использование Бартом термина «воображение» применительно к знаку представляется вполне оправданным: «Вероятно, существует самое настоящее воображение знака; знак является не только предметом определенного типа знания, но и объектом определенного видения»<sup>91</sup>. Барт выделяет три типа такого видения, исходя из того, что любой знак включает в себя три типа отношений: символическое, парадигматическое и синтагматическое. Хотя в каждом знаке

---

<sup>89</sup> Современное изобразительное искусство (Бодрийяр называет его гиперживописью, по аналогии с гиперреальностью, отображение которой представляется основной ее задачей) подчас скрывается именно в подписи – «метафизическом знаке живописи и всей метафизики репрезентации, в той предельной точке, где она сама становится своей моделью (“чистым взглядом”) и обращается сама на себя». – *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2006. С. 151.

<sup>90</sup> *Барт Р.* Литература сегодня // *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 233.

<sup>91</sup> *Барт Р.* Воображение знака // *Барт Р.* Избранные работы. С. 250.

сосуществуют все три типа, однако акцентирование внимания, как правило, происходит только на одном из них.

Символическое осознание предполагает наличие тесной связи между означающим и означаемым, настолько тесной, что Барт называет ее отношением подобия: форма в символе всегда похожа на содержание. Для символического осознания характерно не просто отождествление означаемого и означающего, но полное игнорирование последнего, ибо в знаке его интересует только означаемое; означающее же всегда оказывается детерминированным и производным. «Символическое сознание есть отказ от формы»<sup>92</sup>, – заявляет Барт. И если принять во внимание, что он называет это видение знака «символическим» достаточно условно, то можно заключить, что именно оно отличает массовое сознание, которое, с одной стороны, игнорирует форму, сосредотачиваясь исключительно на содержании, а с другой – ограничивается двусторонним отношением означающего и означаемого, оставаясь только в пределах заданного символа. Парадигматическое сознание (наиболее совершенное для Барта) устраняет эти два недостатка, концентрируясь на форме и заменяя двусторонние отношения отношениями гомологическими. Вообще способность образовывать систему является характерной чертой любого комплекса знаков. Тот же символ становится знаком тогда, когда перестает отсылать к референту в силу аналогической связи и начинает его обозначать лишь опосредованно – через отношения сходства и различия с другими символами. Так, приводит пример Барт, крест и полумесяц, взятые по отдельности, выступают не чем иным, как двумя автономными символами, но благодаря использованию в арабских странах Красного полумесяца, а в европейских – Красного креста, возникает парадигматическая система, в рамках которой имеется и отношение тождества (красный цвет), и отношение оппозиции (крест и полумесяц). Когда сопоставляются формы знаков и на основе этого сопоставления выявляются отличительные признаки, то мы имеем дело уже с парадигматическим сознанием. Поэтому структурализм может быть определен как переход от символического к

---

<sup>92</sup> Там же. С. 248.

парадигматическому осознанию. Что же касается синтагматического осознания, то оно не уделяет такого внимания форме, рассматривая знак не в его перспективе, а в его развитии, на уровне самой речи – в неразрывной связи с предшествующими и последующими знаками. Из всех типов сознания оно наиболее функционально, ибо видение знаков в их возможных взаимосвязях позволяет комбинировать их тем или иным образом, порождая новый смысл или новый объект.

С каждым типом знакового воображения – символическим, парадигматическим и синтагматическим – Барт связывает определенный вид творчества. Так, к символическому осознанию он относит биографическую или историческую критику, а к синтагматическому – все произведения, созданные путем монтажа элементов, например, поэзию или эпический театр. Для классического литературного текста характерно не столько символическое, сколько синтагматическое воображение, т. е. разворачивание действия в определенной временной последовательности. Подобная последовательность, в свою очередь, влечет за собой понимание текста как законченного произведения, имеющего свои границы. Парадигматическое же сознание наиболее ярко иллюстрирует, по Барту, искусство нового романа, чьим апологетом и провозвестником он долгое время был. (Такой тип воображения знака Барт называет еще и «формальным».) Новый роман, представленный именами Алена Роб-Грийе, Филиппа Соллерса, Натали Саррот, в отличие от синтагматически выстроенных классических произведений оказывается принципиально незавершенным, ибо находится не во временном измерении, а в пространственном. Все попытки восстановить хронологическую последовательность посредством логического анализа повествования здесь неизбежно заканчиваются неудачей, поскольку они чужды внутренней структуре самих романов. Авторы нарушают логические законы пространственно-временного континуума, по сути, располагая по горизонтали вертикальные отношения: бесконечные вариации одного и того же действия, события или



видения следуют друг за другом, не внося никаких существенных изменений в повествование.

Как отмечает Ж. Женетт, Роб-Грийе «располагает в последовательности члены, предназначенные для выбора, *состязание* он транспонирует в *соположение*, подобно тому как афатик, склоняя имя или спрягая глагол, думает, что строит фразу»<sup>93</sup>. Фактор времени совершенно исключен из его произведений, несмотря на то, что герои постоянно говорят о времени, и даже может сложиться впечатление, что их действия детерминированы временем. Однако время в романах предельно условно. Произведения Роб-Грийе рождаются, например, из картины, висящей на стене чьей-то комнаты («Лабиринт»), или из статьи без начала и конца в бульварной газете («Дом свиданий», «Проект революции в Нью-Йорке»), и к ним же возвращаются в своем финале. Объекты, фигурирующие на страницах романов, буквальны, но в то же время – нейтральны, они не несут никакого значения, кроме своего присутствия. Таким образом, читатель оказывается один на один с изображением, без словесного комментария и какой-либо интерпретации. Поэтому романы Роб-Грийе соответствуют требованию Барта, озвученному им еще в «Мифологиях», – требованию выбирать «между знаком интеллектуальным и знаком нутряным»<sup>94</sup>, т. е. естественным, являющимся, по сути, не знаком как таковым, а прямой манифестацией означаемого. «Мне нечего сказать, – признается Роб-Грийе, – я обладаю лишь манерой письма»<sup>95</sup>. И именно на «манере письма» акцентирует свое внимание Барт, обратной стороной которой выступает «манера чтения». Попытку совместить два эти активных процесса, укоренных в самом языке, а порой даже и поменять их местами, и представляет собой структуралистская интерпретация литературы.

В эссе «Удовольствие от текста» Барт пишет, что существует лишь один способ испытать радость от чтения критического комментария – превратить его в

<sup>93</sup> Женетт Ж. Фиксация головокружения // Женетт Ж. Фигуры. Т. 1. С. 114.

<sup>94</sup> Барт Р. Мифологии. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. С. 74.

<sup>95</sup> Цит. по изд.: Женетт Ж. Фиксация головокружения. С. 114.

литературную фикцию. Он предлагает читателю сменить позицию и «вместо того, чтобы быть конфидентом удовольствия, полученного критиком, ... сделаться его соглядатаем»<sup>96</sup>. Хотя далеко не все критические (а равно и философские) произведения можно без труда воспринимать как художественный текст, книга Барта «S/Z» поддается подобной перверсии – вероятно, именно по той причине, что в этой работе автор предстает, скорее, не в роли критика, а в роли читателя. Женетт определяет литературу как «риторику молчания»<sup>97</sup>: ее искусство заключается в том, чтобы сделать из языка место вопрошания и неопределенности, открыв тем самым огромные возможности для прочтения. Надо заметить, что такое определение литературы касается не только современных произведений. Неслучайно для анализа и демонстрации своей теории Барт выбрал новеллу Бальзака, а не один из тех модернистских романов, которые в художественной форме воплощают идеи о многозначности и парадоксальности литературы. Принципиальная открытость текста для интерпретации является характерной чертой любой литературы как знакового образования: «Интерпретировать текст, – пишет Барт, – значит понять его как воплощенную множественность»<sup>98</sup>. Методологически он объясняет эту множественность текста, связывая ее с языковыми феноменами денотации и коннотации.

Любая знаковая система включает в себя два плана: план выражения и план содержания, и значение соответствует отношению между этими двумя планами. Под денотативным значением слова принято понимать непосредственную связь означающего и означаемого без какой-либо дополнительной смысловой информации, которую – в виде случайных ассоциаций, смутных аналогий или вполне сознательных культурных стереотипов – привносит в сообщение коннотация. Коннотативной системой вслед за Ельмслевом Барт называет

<sup>96</sup> Барт Р. Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы. С. 474.

<sup>97</sup> «Никто по-настоящему не может (да и не вправе) совершенно молчать, но писатель наделен особой, неоспоримой и, вообще-то, сакральной функцией – говорить так, чтобы ничего не сказать, или же чтобы сказать *что?*». – Женетт Ж. Изнанка знаков. С. 190.

<sup>98</sup> Барт Р. S/Z. М.: Едиториал УРСС, 2001. С. 33.

систему, план выражения которой сам является знаковой системой, т. е. коннотация представляет собой вторичный слой смыслов, выстраиваемый поверх денотативного, но не фиксируемый словарем. Денотативное сообщение – это, по определению, буквальное сообщение, которое сводится к своим сугубо предметным значениям. Другое дело, что такого идеального – с точки зрения науки – высказывания в реальных языковых практиках просто не встретить: ни одна фраза (предложение, фрагмент текста, текст) не может быть полностью лишена коннотативных значений. И если в «Нулевой степени письма» (1953) Барт еще верил в возможность денотативного – «адамова» – языка, то в «S/Z» (1970) он оценивает «чистое» денотативное сообщение как языковую утопию и пустую абстракцию. Такого рода высказывание «имеет не субстанциальную, а реляционную природу; это привативное сообщение, иными словами, остаток, который сохранится после того, как мы (мысленно) сотрем в нем все коннотативные знаки»<sup>99</sup>.

Однако подобно тому, как не бывает чисто денотативных языков, не существует и языка чисто коннотативного. Любой язык представляет собой комбинацию денотативного и коннотативного уровней – высказанного и подразумеваемого, причем эти уровни могут меняться местами: иногда подразумеваемое становится явным и выходит на первый план, а высказываемое прямо, наоборот, теряет свою отчетливость. Если видеть в чтении последовательное чередование процесса восприятия и воображения, как предлагает Вольфганг Изер, основоположник школы рецептивной эстетики, то с известной долей уверенности можно утверждать, что денотативный план сообщения воспринимается непосредственно, а коннотативный требует воображения. Коннотативные смыслы, в отличие от денотативных, которые даются в четкой форме, всегда неопределенны и расплывчаты, поэтому их трактовка носит субъективный характер. Они никогда прямо не называются, а лишь «имеются в виду» и могут актуализироваться или не актуализироваться в сознании читателя в зависимости от его кругозора и культурной образованности.

---

<sup>99</sup> Барт Р. Риторика образа // Барт Р. Избранные работы. С. 309.

В «Основах семиологии» Барт относит коннотативные означаемые к области риторики, считая, что риторические фигуры позволяют речи отойти от ее обыденного (денотативного) функционирования<sup>100</sup>.

В «S/Z» Барт связывает слой коннотативных означаемых уже с идеологией. Видный отечественный переводчик и литературовед Георгий Косиков даже усматривает в последовательном разоблачении идеологии смысл всей семиотической деятельности Барта<sup>101</sup>. Хотя Барт, несомненно, понимал, что идеология не то образование, которое может быть окончательно развенчано. Ведь она вырабатывается всегда коллективно: не существует института идеологии, распространяющего свою власть и преследующего какие-либо конкретные цели, будь то социальные или политические. Большинство понятий, которые воспринимаются как неизменная данность, на самом деле, социально и исторически обусловлены; они вовсе не универсальны, а зависят от времени и обстоятельств. Вступая в пространство языка, т. е. рождаясь в «поле символического», человек неизбежно усваивает эти социальные, исторические и культурные конструкты, «продукты идеологии», и все его действия оказываются заведомо идеологизированы. Это значит, что идеологию нельзя полностью уничтожить, но от ее власти можно избавиться, объяснив механизмы ее воздействия и аналитически разрушив ее знаки. Что, собственно, и пытается делать Барт, намечая магистральные линии критики языка.

То, что коннотативные смыслы как культурные порождения связаны с идеологией, в доказательствах не нуждается, однако, согласно Барту, идеологическими оказываются и денотативные смыслы. Структурная

---

<sup>100</sup> Современная Барту литература характеризовалась принципиальным отказом от риторических методов. Буквальность языка представлялась подлинной сущностью поэзии: отрицалось существование какого-либо пространства между буквой и смыслом, которое позволяло бы трактовать фигуру тем или иным образом. Поэтому, как отмечает Ж. Женетт, когда Андре Бретон пишет: «Роса с кошачьей головой качалась», – под этим он понимает, собственно, что у росы кошачья голова и что она качалась. Однако у обыденного языка, которым призывают пользоваться сюрреалисты, тоже есть своя риторика: в нем полное отсутствие фигур рассматривается как знак, характеризующийся отсутствием знака, но опознаваемый по значению.

<sup>101</sup> См.: Косиков Г.К. Идеология. Коннотация. Текст (по поводу книги Р. Барта S/Z) // Барт Р. S/Z. М.: Ad Marginem, 1994. С. 277–302.

лингвистика, выделяющая в качестве основных свойств знака его произвольность и немотивированность, выступила методологическим принципом для разоблачения «реалистической иллюзии» любого высказывания. Денотативное значение слова, будучи изначально результатом договоренности, впоследствии начинает восприниматься как естественное и даже единственно верное. Такого рода «натурализация» и представляет в глазах Барта основу любого идеологического мышления. Его развенчание посредством семиотического анализа – центральный мотив «Мифологий». Однако в «S/Z» Барт предлагает иной – литературный – способ борьбы, а именно: увидеть в самой идеологической системе своеобразное художественное произведение. Он прочитывает новеллу Бальзака, вскрывая в каждой фразе присутствие коннотативных смыслов. Соединяясь друг с другом с помощью семиотических кодов в едином межтекстовом пространстве, эти смыслы выстраиваются в иное повествование, нежели то, которое сочиняет Бальзак. Поэтому Барт определяет свою работу как текстовый анализ, отличая его от анализа структурного. Структурный анализ, по его мнению, имеет другую цель – «исходя из всех существующих повествований, разработать единую нарративную модель»<sup>102</sup>. После того, как такая модель будет найдена, применив ее, станет возможным проанализировать любое конкретное произведение. Текстовый же анализ отталкивается от принципиально иного представления. «Текст, – пишет Барт, – подлежит наблюдению не как законченный, замкнутый продукт, а как идущее на наших глазах производство, “подключенное” к другим текстам, другим кодам, связанное тем самым с обществом, с историей...»<sup>103</sup>.

Анализируя грамматически верно построенную фразу «Я читаю текст», Барт отмечает, что она не всегда оказывается истинной. Во-первых, мы не можем сказать что-либо о существовании текста до того, как приступили к его чтению, т. е. подвергать его предикативной операции – ошибка. Во-вторых, «мое “я”», примеривающееся к тексту, само уже есть воплощенное множество других

<sup>102</sup> Барт Р. Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По // Барт Р. Избранные работы. С. 427.

<sup>103</sup> Там же. С. 425.

текстов, бесконечных или, точнее, утраченных (утративших следы собственного происхождения) кодов»<sup>104</sup>. И все же было бы не совсем верно радикально противопоставлять текстовый анализ анализу структурному. Их основное различие состоит в том, что первый не ставит своей целью описать структуру произведения (не отрицая при этом ее существование), а акцентирует внимание на самом процессе структуризации. Задача такого анализа-чтения – помыслить множественность текста. В способе критического рассмотрения, который Барт практикует в «S/Z», легко обнаружить элементы структурного метода: весь текст делится на короткие сегменты, лекции, или «единицы чтения», внутри каждой из которых прослеживаются всевозможные коннотативные смыслы. Барт сравнивает анализ с прогулкой по тексту, назначенье которой – не выявить его закрытую внутреннюю структуру, а указать на бесчисленные возможности прочтения, ибо «текст существует лишь в силу межтекстовых отношений»<sup>105</sup>. Вообще любое прочтение феноменов культуры является, с точки зрения структурализма, семиотической операцией по преимуществу. Коль скоро нам никогда не удастся избавиться от господства языка, единственная возможность свободного существования homo urbanus состоит в том, чтобы снимать «все пленки смысла», обнаруживая многочисленные коннотации, различать и делать явными семиотические коды, играть с языком, противопоставляя однозначной интерпретации множественное видение. Так Барт понимает сущность структуралистской деятельности.

Проанализировав два различных философских подхода к языку второй половины XX в., выявив точки их расхождения и согласия, проследив историю их становления и развития: в первом случае – как возвышения языка, во втором – как его критики, можно сделать вывод, что обе философские системы предоставляют адекватные механизмы для изучения культуры, поскольку – в отличие от чисто лингвистических доктрин – не ограничиваются рассмотрением языка, а экстраполируют знания о нем на более широкую сферу культурных феноменов.

---

<sup>104</sup> Барт Р. S/Z. С. 38.

<sup>105</sup> Барт Р. Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По. С. 428.

## Глава 2. Смена фокуса: от языка к литературе

### § 1. Художественная литература как антропологическое пространство реализации возможностей языка

#### *1.1 Универсальность метафоры: когнитивный потенциал литературного тропа*

Художественная литература является одним из наиболее знаковых явлений культуры. Чтобы приблизиться к ее пониманию с учетом тех разнообразных форм, которые она приобрела за последнее столетие, имеет смысл взглянуть на изящную словесность сквозь призму философских учений о языке, сложившихся в XX в. Выбор художественной литературы в качестве главного предмета исследования обусловлен многими причинами. Во-первых, художественная литература в контексте языковой проблематики представляется уникальным образованием, поскольку оказывается детерминированной языком не только в плане содержания (что сегодня можно сказать о любом событии культурной жизни, и шире: обо всем экзистенциальном опыте индивида), но и в плане выражения: литература есть не что иное, как разворачивание языка и запечатление его живой работы. Во-вторых, литература, и в частности поэзия, ввиду ее вербальной стихийности всегда притягивала внимание как Хайдеггера, так и Гадамера, а что касается структурализма, то не только для Р. Барта, но и для Цв. Тодорова, Ж. Женнета, А. Компаньона и др. она стала непосредственным объектом изучения и интереса. Наконец, само состояние, в котором пребывает ныне художественное творчество, своей предельно усложнившейся формой вызывает к философской рефлексии. Интенции, существующие в философии и литературе XX в., во многом перекликаются и взаимно обуславливают друг друга, а потому рассмотрение двух этих типов дискурса в перекрестной перспективе может оказаться весьма плодотворным.

Сегодня наблюдается явное сближение философии и литературы. Их обоюдная зависимость и взаимодополнительность выражается в созвучности вопросов, которыми задаются как мыслители, так и писатели, и, в частности, в заимствовании друг у друга способов организации языкового поля и

содержательных приемов. Вообще интерес философии к собственным выразительным средствам давно вышел за рамки обсуждения частных языковых проблем, приняв еще к середине прошлого столетия форму ведущей тенденции мировой мысли, тенденции, обозначение которой – «лингвистический поворот», – ставшее ныне общеупотребительным, говорит само за себя. Исследование художественных приемов в контексте осмысления языка в качестве парадигмы мышления может показаться второстепенной задачей, однако обращение к ним не столько как к риторическим фигурам, сколько как к оригинальной гносеологической технике способно привести к неожиданным результатам. Это можно продемонстрировать на примере метафоры.

Вряд ли кто в наше время всерьез решится отрицать присутствие или оспаривать уместность метафорических конструкций даже в строго терминологическом научном дискурсе. Повышенное внимание, которое оказывает метафоре философская и лингвистическая мысль, во многом объясняется неспособностью закрепления за единицей языка определенного набора значений, фиксируемых словарем или практикой употребления, поскольку слово постоянно оставляет за собой возможность высказать нечто большее, чем оно непосредственно проговаривает. В классической теории лингвистики принято считать, что язык как система знаков характеризуется двукратным означиванием своих единиц: их формирование происходит сначала в языке, а потом в речи. Слово, представленное в единстве означаемого и означающего, выступая акустическим образом для объекта действительности, участвует в системе номинативных средств, в которых «зарождается и значение слова, и его способность называть»<sup>106</sup>. Таков акт первичной номинации. «Прямая лексическая номинация есть всегда процесс обращения фактов действительности в факты системы языка, в значения и категории, отражающие опыт носителей языка»<sup>107</sup>. Метафора же – пример вторичного означивания: при сохранении формы знака

<sup>106</sup> Арутюнова Н.Д. Предложение и его смысл. М.: Наука, 1976. С. 326.

<sup>107</sup> Уфимцева А.А. Лексическая номинация (первичная нейтральная) // Языковая номинация (Виды наименований). М.: Наука, 1977. С. 8.



меняется сущность денотата, а точнее – понятийное представление о нем (сигнификат). Фердинанд де Соссюр настаивал на принципиальной произвольности знака (*l'arbitraire du signe*). Согласно ему, связь между означаемым и означающим ничем не мотивирована, а потому относительна<sup>108</sup>. Именно это свойство знака обуславливает подвижность смысла, особенно заметную в метафоре: смысл не является данностью, возникающей вместе со словом, не размещается в границах речевого высказывания, он зарождается в отношении «говорящий – язык – слушающий».

Всякая метафора логически описывается как категориальная ошибка, поскольку так или иначе оказывается некоторым отступлением от нормы или нарушением правил (правда, не всякое нарушение правил есть метафора), однако следование норме – а тем более в номинативных высказываниях – чаще всего оборачивается недостаточным (даже чисто информативно) сообщением о предмете, если вообще не тавтологией. Готлоб Фреге в статье «О смысле и значении», демонстрируя два типа суждений, писал: « $a = a$  и  $a = b$  являются, очевидно, предложениями, имеющими различную познавательную ценность:  $a = a$  имеет силу *a priori* и называется, по Канту, аналитическим, тогда как предложения формы  $a = b$  часто содержат очень ценное расширение нашего знания и *a priori* не всегда могут быть обоснованы»<sup>109</sup>. В классической риторике метафора также определялась с точки зрения несоответствия норме, но такое несоответствие относилось лишь к номинации: какую-то вещь называли не ее именем – либо ради украшательства, либо из соображений экономии речи. Подобную модель анализа Поль Рикёр характеризует как субститутивную<sup>110</sup>. Она предполагает, что метафора воплощается в слове, изолированном от контекста, и состоит в подстановке прямого имени «чужим», что возможно постольку, поскольку словам присущи два смысла – референциальный и фигуративный. В семантической же теории метафорическим содержанием наделяется не само имя,

<sup>108</sup> См.: Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. С. 100–103.

<sup>109</sup> Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 230.

<sup>110</sup> См.: Рикёр П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990. С. 418 и далее.

а предложение в целом. Согласно ее основоположнику Максу Блэку, слова не имеют никакого другого значения, отличного от прямого, а метафора реализуется не в поле номинации, а в поле предикации<sup>111</sup>. Ставший уже каноническим пример Блэка: «Человек – это волк» – наглядно демонстрирует положения семантической теории. Метафорическим смыслом в этом предложении обладает не сам субъект, т. е. «человек», а совмещение свойств субъекта со свойствами предиката, «волка». Какие именно свойства выступают здесь причиной для сравнения – не столь существенно, скорее важен сам факт переноса характеристик с одного объекта на другой. Аналогичным образом, но уже в мета-метафорической манере, описывает феномен метафоры Ролан Барт в одной из заметок своего автобиографического труда: «Желание не обращает внимания на объект. Когда на Абу Нуваса (средневекового арабского поэта – *Е. К.*) глядел продажный юноша, то в его взгляде Абу Нувас прочитывал не желание денег, а просто желание – и это его волновало. Да будет сия притча отнесена и к любой науке о замещениях: не так важен переносимый смысл и то, откуда и куда его переносят; важен – и служит основой метафоры – только *сам перенос*»<sup>112</sup>.

Отрицательность метафоры, заключающаяся в неизбежности ее определения в терминах отклонения – каким бы это отклонение ни было: лексическим, т. е. осуществляющимся на уровне слова, или же семантическим, действующим на уровне всего предложения, – не абсолютна. Главное в процессе порождения метафоры – создание нового смысла, или, по формулировке Рикёра, «семантической инновации»<sup>113</sup>. Метафора не просто ставит в тупик, нарушая логические связи и соединяя в одном высказывании, казалось бы, далекие друг от друга вещи; выражение, бессмысленное с точки зрения непосредственного содержания, обретает новое значение, которое конструируется с опорой на буквальное прочтение, причем обретает как раз тогда, когда последнее оказывается несостоятельным. В метафоре неизбежно соединяются

<sup>111</sup> См.: Блэк М. Метафора // Теория метафоры. С. 153–172.

<sup>112</sup> Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте. М.: Ад Маргинем Пресс, 2002. С. 95.

<sup>113</sup> Рикёр П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение. С. 419.

разнонаправленные тенденции – импульс к разрушению буквального, однозначного, и желание созидания нового, двусмысленного. Она без труда ломает границы, существующие между объектами, феноменами, классами; санкционирует ложь, объявляя ее новой правдой. Эта особенность метафоры дает возможность Эрнсту Кассиреру противопоставить дискурсивно-логическое мышление метафорическому: если первое экстенсивно и стремится охватить как можно большую территорию мира, превратив ее в знание о мире, то второе, чуждое всеобщности, – индивидуально и заботится лишь о качестве<sup>114</sup>. Метафорические высказывания, в отличие от логических, не имеют истинностной оценки и не могут быть верифицированы. Этим метафорические выражения напоминают иронические, которые тоже строятся на совмещении двух истолкований, где одно из них – буквальное – предстает ложным. Однако ирония, в противоположность метафоре, организована не по принципу подобия, а по принципу контраста: предметам или явлениям умышленно и нарочито приписываются свойства, которые те не имеют. По словам Алексея Лосева, сущность иронии заключается в том, что «я, говоря „да“, не скрываю своего „нет“, а именно выражаю, выявляю его. Мое „нет“ не остается самостоятельным фактом, но оно зависит от выраженного „да“, нуждается в нем, утверждает себя в нем и без него не имеет никакого значения»<sup>115</sup>.

Метафора побуждает искать точки соприкосновения, подмечать аналогию там, где она не совсем очевидна или даже совсем не очевидна. Чем дальше друг от друга отстоят семантические поля включенных в метафору образов, тем сильнее когнитивное воздействие, которое она оказывает на слушателя. Стихотворная строчка Саши Чёрного: «Голова моя – темный фонарь с перебитыми стеклами» – соединяет в себе вещи из столь различных сфер опыта, что первое чувство, которое возникает, – это удивление. Однако дистанция, которая благодаря существованию непроговариваемой связки «как если бы» сохраняется между

<sup>114</sup> Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры. С. 33.

<sup>115</sup> Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. М.: Искусство, 1965. С. 326–327.

сопоставляемыми в метафорических высказываниях объектами, позволяет избежать их абсолютного отождествления. В противном случае, т. е. без этого «скрытого сравнения», под которым вплоть до середины XX в. и понимали метафору, утрачивается двуплановость и выражение из метафорического становится мифическим. Хотя со времен появления структурной антропологии (прежде всего, работ Леви-Стросса) в метафоре зачастую и усматривали вариант актуализации мифического сознания, принципиальное несходство этих двух языковых феноменов не подлежит сомнению. Оно заключается в том, что миф, являя собой способ недифференцированного видения мира, не знает разницы между образом и значением. «Все, феноменально и условно трактованное в аллегории, метафоре и символе, становится в мифе действительностью в буквальном смысле слова, т. е. действительными событиями и во всей своей реальности существующими субстанциями»<sup>116</sup>. Условность, отличающую метафору от мифа, можно показать, обратившись и к понятию игры. Важной характеристикой игры выступает необходимость в одном действии совмещать две противоположные интенции: всерьез принимать на себя роль другого и осознавать иллюзорность такого принятия. Если исчезнет черта, отделяющая пространство игры от не-игры, то, по какую бы сторону от нее ни оказалось действие, оно тут же утратит свою специфику. Метафора подобна игре в том смысле, что она требует от воспринимающего умения владеть навыками двупланового поведения; он должен быть способен одновременно удерживать в сознании общеупотребительное значение слова и абстрагироваться от него ради построения фигуративного смысла, который в данном случае и становится первостепенным.

Эффект неожиданности и новизна выступают теми факторами, которые обеспечивают действенность метафоры, чья функция состоит в том, чтобы

---

<sup>116</sup> Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф: труды по языкознанию. М.: Изд-во Московского университета, 1982. С. 444. Размышляя над тем же вопросом, Александр Потебня отмечает, что миф заканчивается там, где исчезает тождество образа и значения, и они начинают мыслиться как явления разного порядка. См. об этом: Потебня А.А. Теоретическая поэтика. М., СПб.: Академия: Филологический факультет СПбГУ, 2003. С. 297–303.

внезапно подмечать непредсказуемое сходство. Однако метафора не претендует на узаконивание открытого ею подобия. Напротив, хорошая метафора не терпит повторений: она нивелируется, как только превращается в обиходный речевой оборот, и именно потому, что теряет свою неоднозначность. С другой стороны, метафора незаметно уходит из языка и тогда, когда угасает сам образ, ею манифестируемый, когда она перестает быть «живой», стареет, утрачивает связь с реальностью и постепенно отмирает. А коль скоро метафора не фиксирует раз и навсегда данное положение вещей, не закрепляет его в понятиях, то может сложиться превратное впечатление о ее ненужности в процессах познания. Правда, как утверждал Аристотель, творить метафоры – значит видеть сходства<sup>117</sup>. Сходство же устанавливается не только между различными областями или предметами, доступными в чувственном опыте. Интуитивное улавливание общности позволяет также соединять между собой конкретные и абстрактные явления, что делает метафору незаменимой для философского дискурса. Иной раз она даже оказывается единственным способом получить представление об отвлеченных понятиях. Так, например, все глаголы, которыми описывается привычное движение мысли – «рождается», «течет», «останавливается», «задерживается», «иссякает» – образуют метафорические высказывания. Другое дело, что, занимая свою нишу в языке, эти выражения, подобно многим другим, уже не воспринимаются как требующие иного понимания, не буквального. Закрепление смысла, пусть и изначально метафорического, приводит к утрате полисемии, обеспечивающей существование метафоры.

Нарушая логические связи, метафора попадает в затруднительное положение, когда не остается ничего другого, кроме как апеллировать к интуиции слушателя, предоставляя ему широкое поле для творческой интерпретации.

---

<sup>117</sup> См. Аристотель. Поэтика, 1459а: «Важно бывает уместно пользоваться ... словами сложными или редкими, но важнее всего – переносными: ибо только это нельзя перенять у другого, это признак [лишь собственного] дарования – в самом деле, [чтобы] хорошо переносить [значения, нужно уметь] подмечать сходное [в предметах]» (Цит. по изд.: *Аристотель. Поэтика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 672*).

Оттого метафоры не слишком пригодны для целей деловой коммуникации; они не столько способствуют, сколько затрудняют передачу точной, однозначной информации. Это отличает метафорические выражения от остальных знаков, хотя они по-прежнему остаются знаковыми образованиями. Американский лингвист Чарльз Пирс наряду с иконическими и индексными знаками выделял еще одну категорию знаков – символические<sup>118</sup>. Если иконическое отношение предполагает наличие известного сходства между означающим и означаемым, основанного на принципе подобия, а индекс представляет собой признак объекта, с которым он находится в непосредственной близости, то главной характеристикой символа выступает как раз условность связи двух составляющих знака. «Символ связан со своим объектом через идею пользующегося символом ума – идею, без которой не существовало бы никакой такой связи»<sup>119</sup>. Казалось бы, метафора подпадает под третью категорию Пирсовой классификации. Но хотя она и имеет символическую природу, символом в строгом смысле слова не является.

Символы могут быть организованы в определенную систему. Так, религиозная символика, сохраняя условность и немотивированность соотношения означающего с означающим, все же рассчитана на более или менее однозначное толкование. Интерпретация символа зависит от знания определенного кода и умения (сообразно с кодом) приписывать элементам значения, заимствованные из разных сфер. Возникая как новая полисемантическая единица речи, символ в процессе своего функционирования в культуре возвращает себе основное свойство знака – конвенциональность<sup>120</sup>; в метафоре же образ никогда до конца не совпадает со своим осмыслением. Хотя метафора иногда и выполняет номинативную функцию, но чаще всего она выступает в роли предиката; символ, напротив, не способен быть предикатом в высказывании: зафиксировав некий

---

<sup>118</sup> См.: Пирс Ч.С. Икона, индекс, символ // Пирс Ч.С. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 200–222.

<sup>119</sup> Там же. С. 217.

<sup>120</sup> Конвенциональность признавалась одной из ключевых характеристик знака еще со времен Соссюра: чтобы правильно расшифровать сообщение, необходимо пользоваться тем однозначным пониманием, которое продиктовано заданным контекстом и принято в соответствующей социальной группе.

смысл, он не передает посредством него знание о другом предмете. Означающее в символе не обладает такой важной функцией, как в метафоре; часто оно умещается в схематичной графеме, по контрасту с которой содержание означаемого кажется бесконечным. Символ вообще тяготеет к запечатлению трансцендентных смыслов, которые противятся дискурсивному постижению. Намекая косвенным образом на их глубокое содержание, он тем самым указывает на то, что оно не умещается в пределах знака. Неслучайно к символическому изображению обращаются почти все религиозные учения, видя в нем некую альтернативу апофатике. Метафора имеет иную познавательную цель: она пытается донести знание о конкретном объекте, подметить скрытое от непосредственного восприятия свойство и сделать его явным. Она располагается как бы по эту сторону реальности, в противоположность символу, стремящемуся заглянуть за ее пределы. Кроме того, метафора индивидуализирует, а символ обобщает. Например, символическое представление о мире как тексте<sup>121</sup> призвано сообщить нечто не о жизненном пространстве определенного субъекта, а о принципе мироустройства в целом, в то время как, скажем, метафорические строки Иосифа Бродского из «Литовского ноктюрна»: «Наша письменность, Томас! С моим за поля / выходящим сказуемым! С хмурым твоим / домоседством / подлежащего», – наоборот, служат изображением выше обозначенного символа в его индивидуальном преломлении<sup>122</sup>. Если символ утверждает некоторое отношение подобия, то метафора делает это подобие видимым. Вероятно, поэтому она нередко обнаруживает такие случайные сходства, которые тут же

<sup>121</sup> Грандиозность и завидное постоянство данного образа свидетельствует о том, что сравнение мира с книгой, изначально возникшее как метафора, давно достигло масштабов символа. Исследованию генезиса этого феномена и его историческим трансформациям, начиная с ветхозаветных текстов и заканчивая авангардистской эстетикой XX в., посвящена книга немецкого мыслителя Ханса Блюменберга, создателя особого философского учения – метафорологии. См.: *Blumenberg H. Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.*

<sup>122</sup> Похожая метафора обыгрывается Бродским и в его Нобелевской речи: «<...> я родился и вырос на другом берегу Балтики, практически на ее противоположной серой шелестящей странице. Иногда в ясные дни, особенно осенью, стоя на пляже где-нибудь в Келомякки и вытянув палец на северо-запад над листом воды, мой приятель говорил: „Видишь голубую полосу земли? Это Швеция“» (Цит. по изд.: *Бродский И.А. Речь в Шведской королевской академии при получении Нобелевской премии // Звезда. – 1997. – № 1. – С. 3).*

рассеиваются. В этой мимолетности и зыбкости – и сила и слабость метафоры. А символ довлеет к постоянству, к традиционности; чаще всего он наследуется вместе с культурой, неся на себе весь груз ее истории.

Метафора так легко входит в употребление и приживается в языке потому, что, не переставая быть ошибкой на семантическом уровне, остается безупречно выстроенной с точки зрения грамматики (сказать «пена дней» будет столь же верно, как сказать «морская пена»). Английский литературовед Кристина Брук-Роуз, известная также своими экспериментаторскими художественными произведениями, характеризует синтаксическую легитимность метафоры следующим образом: «выглядит ли метафора искусственно или она вполне естественна, оправдан ли перенос схожими свойствами обоих объектов или нет, заимствована ли метафора из одной сферы мышления или из другой, проникла ли контрабандой или возникла „изнутри“ сама собой, истинна она или ложна, глубока или поверхностна, сознательна или бессознательна, показная или неявная, запоминающаяся, резкая или обладает какими-то другими чертами, поддающимся анализу, в любом случае должен существовать способ, который позволит рассматривать все эти категории с точки зрения синтаксических частей, из которых так или иначе состоит каждая метафора»<sup>123</sup>. Сфера компетенции лингвистики в изучении феномена метафоры обсуждалась многими исследователями<sup>124</sup>. Собственно, лингвистика и предопределила тенденцию говорить о метафоре в терминах отступления от языковой нормы, которую она же и устанавливала. Метафора, согласно взглядам лингвистов, – это семантическое отклонение, которое возникает в результате соединения не сочетаемых друг с

<sup>123</sup> *Brook-Rose Ch.* A Grammar of Metaphor. London: Secker & Warburg, 1958. P. 16.

<sup>124</sup> См., например: *Авеличева А.К.* Заметки о метафоре // Вестник МГУ. Сер. 10. Филология. – 1973. – № 1. – С. 18–29; *Арутюнова Н.Д.* Языковая метафора (синтаксис и лексика) // Лингвистика и поэтика. М.: Наука, 1979. С. 147–174; *Мяжкова Е.Ю.* Проблемы исследования метафоры // Языковое сознание: формирование и функционирование. М.: Институт языкознания РАН, 1998. С. 123–128; *Вежбицкая А.* Сравнение – градация – метафора // Теория метафоры. С. 133–152; *Бикертон Д.* Введение в лингвистическую теорию метафоры // Теория метафоры. С. 284–306; *Аверинцев С.С., Франк-Каменецкий И.Г., Фрейденберг О.М.* От слова к смыслу: Проблемы тропогенеза. М.: Едиториал УРСС, 2001; *Deignan A.* Metaphor and Corpus Linguistics. Amsterdam: John Benjamins, 2005; *Steen G.J.* Finding metaphor in grammar and usage: A methodological analysis of theory and research. Amsterdam: John Benjamins, 2007.



другом лексических единиц. Метафорическое высказывание образуется тогда, когда одно явление уподобляется другому на основе близости их состояний или свойств, а смысловой сдвиг обусловлен комбинированием знаков или замещением их атрибутов. Однако известный пример семантического нарушения, который придумал Ноам Хомский: «Бесцветные зеленые мысли спят яростно», – не является метафорой. Он не отсылает ни к какой экстралингвистической реальности, лишая предложение поля референции. Таким образом, построенное по тем же синтаксическим правилам, что и метафора, высказывание может оказаться бессмысленным. Британский ученый Дерек Бикертон предложил разделять семантически отклоняющиеся от правил языка фразы по трем категориям: в первую входят выражения с постоянным присвоением атрибутов (например: «ножка бокала», «крыло дома»), вторую составляют речевые обороты с разовым присвоением атрибутов («пыль времен»), третья же категория включает в себя бессмысленные словосочетания<sup>125</sup>. К метафоре в строгом смысле принято относить лишь изречения второго типа. Но поскольку все три группы этого условного разделения, согласно Бикертону, взаимнообратимы, то следует признать, что, прибегая только к средствам грамматики, невозможно обозначить такой уровень, на котором наряду с метафорами не располагались бы не-метафоры, а стало быть, дать исчерпывающее представление о способе их функционирования и образования.

Гертруда Стайн в лекции «Поэзия и грамматика», размышляя о сущности имен, заявляет, что называть вещи своими именами бессмысленно во всех отношениях: имена либо подходят вещам, либо нет. Если подходят, то сливаются с вещами, делая повторение имени излишним; если же нет, то название только привносит путаницу в рассуждение. Существительные и прилагательные признаются Стайн самыми неинтересными частями речи – по той простой причине, что они, в отличие от глаголов и наречий, являются застывшими именами, чуждыми движению и развитию, и не могут «ошибаться». Единственное, что спасает существительное от этой устойчивости – без

<sup>125</sup> Бикертон Д. Введение в лингвистическую теорию метафоры. С. 301.

содействия со стороны глаголов – это нарушение семантической релевантности, которое, собственно, и реализуется в метафоре. «Как я утверждаю, – говорит Стайн, – существительное это имя вещи, а потому постепенно если начинаешь ощущать то что внутри этой вещи ты уже не называешь ее именем под каким она известна»<sup>126</sup>. Все, о чем упоминается в лекции: отрицание имен существительных и прилагательных, несоблюдение грамматических и синтаксических норм, отступление от привычной смысловой сочетаемости – призвано пошатнуть устоявшуюся структуру языка, подорвать изнутри его правила и предписания, преодолеть запреты и разрушить границы. Ту же цель преследует и метафора – если рассматривать ее не как художественный троп, а с точки зрения речевого отклонения. Метафора – не просто эстетически красивый образ, она есть побуждение, импульс к мысли. Там, где представляется, что денотат определен и оговорен со всех сторон, где о вещи, кажется, известно все, метафора создает такую ситуацию неуместности и при этом языковой меткости, что возникает потребность если и не начинать все сначала, то, по крайней мере, продолжать искать значения. Будучи оборотом речи, рассчитанным на определенное прочтение, т. е. оставаясь единицей языка, удовлетворяющей его требованиям, метафора балансирует на грани конвенциональности. С одной стороны, без фиксированных означающих она не смогла бы создавать в языке ситуацию двойственности (без них вообще не случилось бы события понимания), с другой – метафора побуждает хотя бы на время забыть о незыблемых законах языка, которым подчиняется любая речь. Метафора – это вызов языку, поскольку является нарушением речевых норм; это вызов природе, поскольку приписывает вещам чужие имена; это вызов разуму, поскольку позволяет рефлексировать о предмете в категориях, ему не свойственных.

---

<sup>126</sup> *Стайн Г.* Поэзия и грамматика // *Ad marginem*'93. Ежегодник. М.: Ad marginem, 1994. С. 268. Как можно заметить, с тем же недоверием Гертруда Стайн относится и к знакам препинания. Запятое, по ее мнению, представляют собой своего рода уступки автора незаинтересованному читателю, которые позволяют последнему сделать остановку и перевести дыхание там, где текст стремится к продолжению и завершению. «Длинное трудное предложение должно себя вам навязать, заставить вас познать себя» (там же. С. 277), а не быть разбитым запятыми на приемлемые части.

Следовательно, правомерно рассматривать метафору в качестве провокации. Причем не только внешней, т. е. обращенной к читателю или слушателю и вынуждающей искать разрешение логическому парадоксу в процессе интерпретации, но, что особенно интересно, внутренней: метафора – это еще и провокативный выпад субъекта в направлении предиката. Когда в метафорическом выражении предмету приписываются чуждые ему характеристики, то его нетождественность себе, инаковость, принципиальная незавершенность, обычно не замечаемые, вдруг становятся явными, достигают явленности. (Этим отсутствием у вещей четких границ и объясняется вездесущность метафоры: их размытость и условность вдохновляет на поэтическое комбинирование слов и создание новых образов, новых точек зрения.) Порождаемый метафорой внутренний конфликт, в который вовлекается та или иная вещь, оборачивается обнаружением в ней чего-то другого: другого свойства, другой категории, другого имени. В эпистемологическом плане эта неожиданно вскрывшаяся «инородность» способна подтолкнуть к дальнейшему изучению, казалось бы, хорошо известного предмета и получению дополнительных сведений о нем. В художественном же плане метафора, побуждая увидеть вещь в совершенно особом свете, не только подчеркивает ее уникальность и самобытность, но и вписывает в общемировой контекст, сближая путем сравнительного соотношения с бесконечным множеством других вещей. Получается, с одной стороны, все в мире находится в метафорических отношениях, которые «нужно рассматривать в их потенции, в самой возможности этих отношений, реализуемой с той или иной степенью вероятности и интенсивности при нашем участии, заключающемся в художественном метафорировании»<sup>127</sup>. Это своего рода катафатический момент метафорики, основанный на мысленном допущении, что все вещи в какой-то степени тождественны друг другу. С другой стороны, концентрироваться на одном лишь

---

<sup>127</sup> Лехциер В.Л. *Онтология метафоры (Отношение к вещи в событии художественного)* // *Философия: в поисках онтологии: Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5.* Самара: Изд-во СаГА, 1998. С. 220.

подобии, существующем между сопоставляемыми в метафоре предметами или свойствами, явно не достаточно. Американский лингвист Айвор Ричардс специально заостряет на этом внимание: «Обычно сходство является наиболее очевидной основой переноса, но своеобразные модификации ... являются в гораздо большей степени результатом различий между объектами, чем сходства между ними»<sup>128</sup>. Так, уже приводимая выше иллюстративная метафора «Человек – это волк» констатирует в первую очередь очевидную истину, что человек не есть волк, и только потом, после того, как отрицание усвоено, осуществляется перенос свойств с предиката на субъект. Классическое определение метафоры как скрытого сравнения в XX в. приобретает еще одну важную характеристику – имплицитное противление. Метафора принципиально двунаправленна: она показывает тождественность вещи с другими вещами или явлениями, но именно за счет этого утверждает ее уникальность. Поль Рикёр, разрабатывая учение о метафоре, неоднократно акцентировал первостепенную роль напряжения, которое существует не между буквальным и переносным значением слова (метафора вообще лишена собственного значения), а между «есть» и «не есть», действующими одновременно в непроговариваемой связи субъекта с предикатом. Метафорическое высказывание, произнесенное или написанное, нуждается в том, чтобы быть понятым. Но не обыденным пониманием, а таким, которое включает в себе момент непонимания. Когда метафора становится достоянием культуры и интерпретируется без затруднений, она тускнеет, утрачивая свою двуплановость.

Это странное свойство метафоры присуще и самой знаковой системе. «Язык ведет к пониманию, но он же и ставит проблему понимания, потому что предполагает исходную непонятость между людьми. Язык настолько же обособляюще-разобщающая, насколько сообщающая среда. Причем сначала разобщение, потом общение»<sup>129</sup>. Мартин Хайдеггер в своих лекциях «Положение об основании» обращал внимание на некую аналогичность, необходимую как для метафорических построений, так и для познания в целом, усматривая ее не в

<sup>128</sup> Ричардс А. Философия риторики // Теория метафоры. С. 64–65.

<sup>129</sup> Бибихин В. Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 46.

идентичности вещей, а в согласованности самого мышления. Подобная согласованность, по словам немецкого философа, «зиждется на различении». Хайдеггер имеет в виду различие между физическим и нефизическим, чувственным и нечувственным, которое лежит в основе не только метафоры, но и всей западноевропейской традиции мысли. «Метафорическое, – пишет он, – имеет место только внутри метафизики»<sup>130</sup>. Порой философия, стремясь к истине, пытается подчинить язык, установив пределы метафорике. Но стремление философии приручить метафору не достигает цели – прежде всего потому, что взглянуть на метафору «снаружи», т. е. не прибегая к ее же помощи, не представляется возможным. Рикёр отмечает, что любой разговор о метафоре «тяготеет к метафоричности»<sup>131</sup>, а Деррида называет настоящей драмой языка тот факт, что метафора, неподконтрольная никакому дискурсу, в том числе отвлеченному, заставляет нас метафоризировать<sup>132</sup>.

Современный румынский поэт и философ Лучиан Блага полагает, что метафора представляет собой не только способ соединения двух миров – абстрактного и конкретного, но, прежде всего, специфический тип экзистирования, позволяющий заглянуть по ту сторону вещей. Поэтому субъекта познающего он называет «существом метафоризирующим»<sup>133</sup>. Согласно Блага, метафора, реализующаяся благодаря способности человека видеть сходства и подмечать различия, предшествует личной истории, а тем самым предвосхищает и определяет ее. Перефразируя Лакана, можно сказать, что человек рождается в поле метафорического – в мире, полном сообщающихся вещей, утверждающих свою идентичность. Так метафора из выразительного языкового средства становится сначала продуктивным гносеологическим приемом, а затем и вовсе онтологическим принципом, представляющим собой парадоксальное совмещение

<sup>130</sup> Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. СПб.: Алетейя, 2000. С. 92.

<sup>131</sup> Рикёр П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение. С. 418.

<sup>132</sup> См. о метафоре в философском дискурсе работу Деррида «Белая мифология»: *Derrida J. White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy // New Literary History*. – 1974. – Vol. 6. – P. 5–74.

<sup>133</sup> Подробнее о теории культуры Л. Блага см.: *Jones M. Culture and Interreligious Understanding according to the Romanian Philosopher Lucian Blaga // Journal of Ecumenical Studies*. – Winter, 2010. – P. 97–112.

единого и многого, который позволяет сущему, оставаясь собой, т. е. единым, одновременно быть многим (через связь с другим сущим), быть во множестве (в мире как конгломерате вещей), быть вместе со многими. На примере метафоры хорошо видно, насколько эффективным ресурсом для философских поисков может стать общеизвестное средство художественной выразительности.

### ***1.2 Катафатическое и апофатическое осуществление языка в художественном творчестве XX в. (на примере литературы абсурда)***

Если обращение к метафоре помогло продемонстрировать, что язык является общим для литературы и философии *формообразующим* полем, т. е. неким материалом, из которого строится текст, то теперь есть смысл показать, что тот же самый язык, на котором говорят философия и литература, выступает и предметом непосредственного осмысления со стороны как одной, так и другой. Таким образом станет очевидным родство этих видов дискурса, только уже через призму языка как *смыслообразующего* пространства. Наиболее наглядным примером здесь может послужить древняя философия первоязыка, но в ее современном осмыслении. Поиски праязыка в начале XX в. возобновились с небывалой настойчивостью, что было связано, в первую очередь, с попыткой увидеть в языке нечто большее, чем способ выражения мыслей. Вальтер Беньямин в эссе «Задача переводчика», предварявшем выход в свет немецкого издания «Цветов зла», рассуждая о том, как в принципе возможен перевод, пишет о первоначальном родстве всех языков – родстве, «которое заключается в том, что в основе каждого в целом лежит одно и то же означаемое, которое, однако, недоступно ни одному из них по отдельности, но может быть реализовано лишь всей совокупностью их взаимно дополняющих интенций. Это означаемое есть чистый язык (*die reine Sprache*)»<sup>134</sup>. Перевод вынуждает взглянуть на текст под другим углом зрения и увидеть в нем не только единство формы и содержания,

---

<sup>134</sup> Беньямин В. Задача переводчика (Предисловие к переводу *Tableaux Parisiens* Бодлера) // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: Издательский центр РГГУ, 2012. С. 260.

которое представляет собой оригинал, но и единство формы и формы – языка и другого языка. Главная задача переводчика, согласно Бенъямину, и состоит, собственно, в этой языковой интеграции, позволяющей через множественность прийти к единству, к подлинному основанию, к истине. Эдуард Сепир, разбирая и анализируя грамматический строй предложения «Земледелец убивает утенка» в разнообразных языках народов мира, заключает, что несмотря на явные языковые отличия и несходство синтаксических построений, все же нельзя ошибиться в том, кто кого убивает<sup>135</sup>. Бенъямин, напротив, считает, что истинное единство, легитимизирующее практику перевода, находится по эту сторону языка, и важно не то, что переведено, не содержание, а сам перевод, его форма, потому что поэтическая значимость оригинала не сводится к одному лишь смыслу означаемого. В любом языке, в любом тексте, предложении, словосочетании, и даже в слове, всегда остается место чему-то непередаваемому. Это «непередаваемое» есть не недостаток того или иного языка, а отголосок его причастности к первореальности исходного языка, в котором содержание не противоположно форме, в котором оно естественно растворяется в форме, в котором форма и образует главное содержание.

Чистый язык призван выражать как раз это глубинное, внутреннее содержание, которое отлично от предметного, – и выражать его в самом себе, а не через свое посредство: он не имеет внешнего наполнения или внешнего субъекта, а если что-то и передает (выполняя коммуникативную функцию), то только свою собственную передаваемость. «Язык сообщает языковую сущность вещей. Но самое отчетливое явление этой сущности – сам язык. Поэтому ответ на вопрос: что сообщает язык? – гласит: всякий язык сообщает сам себя»<sup>136</sup>. Называя вещи, человек совершает не механическое действие соотнесения предмета с означающим, но познает их сущность и одновременно выражает свою. По этой причине он и объявляется «глашатаем языка» (*Sprecher der Sprache*). Бенъямин

<sup>135</sup> См. об этом: Wildgen W. *Die Sprachwissenschaft des 20. Jahrhunderts: Versuch einer Bilanz*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2010. S. 77.

<sup>136</sup> Бенъямин В. О языке вообще и о языке человека // Бенъямин В. *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. С. 9.

отрицает отстаиваемые структурной лингвистикой произвольность и конвенциональность знака: в чистом языке нет ничего случайного и ничего искусственного. Перевод возможен только в силу изначальной переводимости языка вещей на язык людей. Однако сами вещи безмолвны, они без слов доносят человеку свое духовное содержание. По мысли немецкого философа, это случается благодаря высшему, трансцендентальному вмешательству: что бы ни создавал Бог, Он вкладывает в него зачатки истинного имени, из которого впоследствии возникает имя человеческое. Таким образом, посредником оказывается сама вещь, причем посредником между двумя языками – божественным и человеческим. Неудивительно, что Бенъямин определяет язык не как способ выражения мыслей, а как поле, в котором мысль только и может зародиться. Мир, в котором мы существуем, создается в языке, однако не мы его создаем: называя предмет (подобно тому, как Адам давал имена всему сущему), мы лишь соучаствуем в его судьбе, завершая божественный акт творения. А поскольку язык человеческий видится Бенъямину не автономным образованием, а подобием первоначального языка, то задачей философа и критика, писателя и читателя становится у него обращение непосредственно к самим вещам, с тем чтобы приблизиться к божественному праязыку. Как только нечто профанное, эмпирическое попадает в поле зрения мыслителя, оно должно стать для него сакральным, ибо только так – с позиции философско-теологической ориентации мышления – можно увидеть и передать истину вещей.

Поль Рикёр в лекции «Парадигма перевода», прочитанной в 1998 г. в Париже, критикует мессианские идеи Бенъямина, вызванные ностальгией по праязыку и утопическими эсхатологическими ожиданиями<sup>137</sup>. Но вполне вероятно, что «задача теории языка, по Бенъямину, состоит только в том, чтобы удерживаться от его инструментализации – парить над бездной различия духовного и языкового. Поэтому когда Бенъямин указывает на трансцендентную инстанцию (или, точнее, дистанцию), она не означает у него персонифицированное божество, божий замысел или божественного

<sup>137</sup> См.: Ricoeur P. Le paradigme de la traduction // Esprit. – 1999. – № 253. – P. 8–19.



происхождения человека. <...> Собственно божественное является зачастую сбивающей с толку метафорой для указания на такого рода дистанцию – “перспективу несказанного”»<sup>138</sup>.

Теодор Адорно, близкий друг Бенямина, подхватывает его идею о первоязыке, однако развивает ее в собственном, весьма оригинальном ключе. В отличие от Бенямина он не стремится обнаружить адамическое состояние языка, незримо присутствующее в каком бы то ни было из национальных языков в виде загадочного «непередаваемого». Для Адорно истинный праязык имеет не сигнификативную природу, а миметическую, т. е. это язык, на котором испокон веку говорит искусство. Ведь подлинный мимесис не сводится к простому копированию: художник воспроизводит не столько видимую природу, сколько то в природе, что очаровывает при ее созерцании и что не поддается никакому выражению. «Красота природы в том, что кажется, будто она способна сказать больше того, что знает, дать больше того, что имеет. Вырвать это “больше” из сферы случайности, овладеть его иллюзорной видимостью, определить его самого как видимость и отвергнуть как нереальное и составляет идею искусства»<sup>139</sup>. Миметический язык – в определенном смысле противоположность языка дискурсивного. Последний, будучи основанием говорения, письма, рассуждения, подчинен строгой логике, нарушение которой чревато провалом акта коммуникации. Но включенный в процесс технической рациональности, коммуникативный язык превращается в инструмент, лишаясь экспрессивности и изначально присущей ему музыкальности. Желание спасти чистый, миметический язык роднит Адорно с Бенямином.

Однако если Бенямин надеялся приобщиться к нему через акт божественного сотворчества, то Адорно полагался исключительно на искусство. Общий язык, доступный и понятный всем, универсализирует любую вещь, которую оговаривает; именно из-за него она теряет свою уникальность, тогда как

---

<sup>138</sup> Чубаров И. Перевод как опыт нечувственных уподоблений. Причины неудач переводов «Задачи переводчика» Вальтера Бенямина на русский язык // Логос. – 2011. – № 5–6 (84). – С. 241.

<sup>139</sup> Адорно Т. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001. С. 116.

искусство, наоборот, всегда имеет дело с индивидуальным и неповторимым. Писатель или философ оказывается перед непростой дилеммой: с одной стороны, он вынужден пользоваться привычным языком, чтоб быть понятым, с другой же – обращаясь к нему, обречен высказывать либо банальности, либо ложь. Получив в наследство от истории язык, который представляет собой лишь обломки, и будучи не в силах изобрести новый язык, поскольку его прототипом неизбежно окажется прежний, художник выбирает единственно возможный путь: говорить не говоря, показывать не называя, утверждать, намеренно обходя молчанием. «Со времен Джойса проза прилагает все усилия, чтобы дезавуировать дискурсивный язык вне действия или, по крайней мере, подчинить его формальным категориям до такой степени, что его конструкция стала бы неузнаваемой, что до известной степени объясняется, как нам думается, стремлением нового искусства преобразовать коммуникативный язык в язык миметический». И далее: «В силу своего двойственного характера язык в одно и то же время является формообразующим элементом искусства и его смертельным врагом. [...] Истинный язык искусства – безъязычен»<sup>140</sup>. В искусстве модерна – в музыке Малера и Шёнберга, прозе Кафки и драматургии Беккета – обретается тот идеал праязыка, в котором через фрагменты и диссонансы проступает истинно индивидуальное и, примирившись в негативности, гармонично сосуществует друг с другом. Авангардистское искусство не сглаживает антагонизмы ради иллюзорности создания целого – напротив, оно есть выражение невыразимого, интеграция несвязываемого.

Искусство, выполняющее, казалось бы, второстепенную функцию в организации социальной жизни, в философии Адорно играет основополагающую роль. С его помощью франкфуртский мыслитель пытается спасти в том числе и дискредитировавшую себя в эпоху Просвещения рациональность, предлагая осуществить своеобразный синтез искусства и философии. Новая рациональность должна стать эстетической по своей сути, т. е. найти реализацию в поэтическом мышлении. Подлинное философское мышление, согласно Адорно, отличается тем, что исходит не из чего-то изначально данного и заранее установленного, а

---

<sup>140</sup> Там же. С. 165–166.

направлено на постижение неизвестного. Действительность противоречива и полна полярных интенций, в ней нет ничего устойчивого, а любая гармония – лишь видимость. Адорно потому и обращается к искусству, что его язык не переводим в систему понятий. Многие философские проблемы находят свое преломление в произведениях живописи, литературы и музыки, которые художественными средствами отображают определенное положение дел, не ища ему логического объяснения. Философия в своих истоках связана с той же реальностью, что и творчество. Концентрирование на внутреннем мире, по Адорно, равнозначно признанию негативности мира внешнего. А говорить о такой отрицательности возможно только на языке, свободном от веками овеществлявшего его идеалистического мышления. Так, Беньямин и Адорно, сходясь в попытках вернуться к «чистому языку», по-разному понимают его, а потому и пути возвращения к нему находят разные. Эта различность существенна, но не сущностна: предлагаемый Беньямином метод латентно подразумевает и включает в себя метод Адорно в качестве своей противоположности, подобно тому, как в богословской традиции апофатический способ познания Бога не противоречит, а дополняет катафатический.

Негативная диалектика эстетической теории Адорно перекликается с неспособностью уместить в словах человеческого языка опыт познания иррационального, божественного. Обращение к апофазису принято связывать с сомнениями в адекватности языковых средств в деле выражения истины. В богословской гносеологии опорой апофатики является мистическое переживание, достоверность которого располагается в непосредственной близости с его невыразимостью. В основе отрицательной теологии лежит знание о том, что Бог не совпадает с чем бы то ни было из доступного уму и слову. Псевдо-Дионисий Ареопагит в своем трактате «О мистическом богословии» так характеризует божество: «Причина всего, будучи выше всего, и несущностна, и нежизненна, не бессловесна, не лишена ума и не есть тело; не имеет ни образа, ни вида, ни качества, или количества, или величины; на каком-то месте не пребывает, невидима, чувственного осязания не имеет; не воспринимает и воспринимаемой

не является»<sup>141</sup>. Апофатический дискурс уводит разум из привычной среды существования, где он может опираться на образы, понятия, логические постулаты. Однако, в конечном счете, такая отрицательность преодолевается; на смену невидению приходит созерцание того, что находится за пределами видимого.

Альтернативой негативному познанию служит «положительное» слово о Боге – катафатическая теология, которая через восприятие божественных манифестаций стремится к максимальному проговариванию бесчисленных совершенств и милостей творца. Такого способа понимания, только не Бога, а языка, придерживается Бенъямин. Ведь катафатические и апофатические принципы свойственны не только богословию. Любой дискурс, любое повествование утверждает нечто, либо присваивая ему имя, либо указывая, не называя, посредством других имен. Подобно тому, как в религиозных учениях катафатика и апофатика рассматриваются в качестве единого пути, лишь проходимого в разных направлениях, так и в языке всякое высказывание проводит черту, заявляя то, что расположено по эту сторону слов, и отсылая одновременно к тому, что осталось за ее пределами. Катафатическое именование отличается незамысловатостью и ясностью, но за этим свойством нередко кроется схематичное, упрощенное изображение истины. Апофатические же сентенции – в качестве своего рода компенсации – темны и сложны для интерпретации. Как только нечто отрицается, у разума тут же возникает потребность постулировать обратное, чтобы в утверждении обрести успокоение. Апофатические высказывания, наоборот, не предоставляют такой возможности: за отрицанием следует отрицание и суждение заканчивается установлением молчания.

Торжеством катафатического познания принято считать систему немецкого классического идеализма, предложившую позитивные ответы на многие неразрешимые вопросы. Современная же мысль характеризуется тем, что нередко в своих умозрительных построениях делает выбор в пользу апофатики. Как

---

<sup>141</sup> *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2002. С. 757.

показывает история иррациональной философии, уйти от уверенности и утвердительности умозрительного дискурса катафатики можно, проведя различие между бытием как таковым и бытием человеческим (существованием). Изменчивый модус существования лишен отвлеченной схематичности, хотя отказать ему в подлинности трудно. П. П. Гайденко, характеризуя учение Кьеркегора, формулирует основной принцип не только его апофатической системы, но и вообще подобного типа философствования: «Истина – это не то, что ты знаешь, а то, что ты есть; истину нельзя знать, в истине можно быть или не быть»<sup>142</sup>. Иными словами, отрицательность апофатики не онтологична – она экзистенциальна, т. е. коренится в человеческом существовании, в языке, узнавшем о своих пределах.

В художественной литературе XX в., к которой в своих эстетических работах не раз обращались и Беньямин, и Адорно, параллельно философским усилиям ведутся неутомимые поиски первоязыка. Изящной словесности не только не чуждо желание соприкоснуться со своими истоками, вернуть то исходное состояние, когда из алогического рождается логос и вещи в мистическом акте первоименования получают свои истинные имена, но даже в большей степени, чем философии, сподручнее предоставить иррациональному пространство для развертывания – хотя бы потому, что языковое поле литературы не столь строго регламентировано дискурсивной логикой. Философскому мышлению, чтобы сохранить нечто, не подчиняющееся разуму, приходится оговаривать его со всех сторон, избегая включения в систему и исключения из нее. Поэтическая же речь не стремится освоить и подчинить то, что превышает разумность или противоречит ей: в художественном тексте иррациональное столь же реально, сколь и рациональное, и, следовательно, располагает теми же правами. Литературность литературы как раз и заключается в расхождении с пространственной и темпоральной логикой, и исключительную возможность выразить это несоответствие предоставляет язык.

---

<sup>142</sup> Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. М.: Республика, 1997. С. 15.

Наиболее выразительную художественную форму поиски утраченного состояния языка обретают в творчестве представителей русской авангардистской школы «ОБЭРИУ», а также в произведениях родоначальника театра абсурда Сэмюэла Беккета. Мистическое приближение к праязыку, столь желаемое Бенямином, воплощается в абсурдистских пробах пера Даниила Хармса, приравнивающего хаос бессмыслицы к божественному состоянию мира. Подобно тому, как слова Бога не призваны ничего объяснять, потому что между ними и вещами не существует еще пропасти условности, так и слова в произведениях Хармса (как и вообще у обэриутов) заимствованы словно бы из дорефлексивного языка, соединяющего звуки и вещи в сверхлогическом единстве. «Стихи надо писать так, – значит в дневниковой записи поэта, – что если бросить стихотворением в окно, то стекло разобьется»<sup>143</sup>. Поэтика творчества обэриутов – в силе слова. Велимир Хлебников, превращая вечность в *вещность*, а дворян в *творян*, не просто заменяет одну букву на другую, образуя новые понятия, а освобождает то, что содержалось и в мире, и в языке, но до некоторых пор было скрытым от посторонних глаз. Поэзия, таким образом, являет подлинную магию продолжающегося созидания. Хлебников в статье «Наша основа» подчеркивает, что «новое слово не только должно быть названо, но и быть направленным к называемой вещи»<sup>144</sup>. Такая референциальность языка отличает обэриутов от представителей заумной поэзии (Крученых, Туфанов), превозносивших «слово как таковое».

Если произведения Хармса, Введенского, Хлебникова насыщены жизнью, пусть и не в обыденном, а в мистическом ее течении, то романы и пьесы Беккета жизнью пресыщены. Усталость, беспомощность, отчаяние, невозможность поставить точку и обрести покой характеризуют не только героев, но и сам язык его творений. В отличие от русских поэтов Беккет показывает, что человеческая речь зарождается не из божественного логоса, а из молчания безумца; в это же

<sup>143</sup> Дневниковые записи Даниила Хармса // Минувшее: Исторический альманах. – 1992 – № 11. – С. 450.

<sup>144</sup> Хлебников В. Статьи. Декларации. Заметки // Хлебников В. Творения. М.: Советский писатель, 1986. С. 627.

молчание она и должна вернуться. Больше, чем мессианская перспектива Бенямина, в которой разворачивается повествование обэриутов, ему близка исходная отрицательность Адорно. В «Эстетической теории» немецкий философ отмечает: «Негативность субъекта как истинная форма объективности может проявляться только в радикально субъективных произведениях»<sup>145</sup>. Таковыми и оказываются работы Беккета, действие в которых происходит вокруг (а порой и внутри) одного героя; развиваясь из самого себя, словно с завязанными глазами, текст создает ощущение невозможности начала, но в то же время – и невозможности конца. Между этими двумя полюсами – не-началом и не-концом – исчезает время, пространство, личность и остается один лишь язык, силящийся выговорить себя, чтобы в молчании найти успокоение. Так, в короткой пьесе 1972 г. «Не я» Беккет выводит на театральную сцену в качестве единственного персонажа рот, освещенный лучом прожектора, – человеческие губы, проговаривающие бессвязные немногочисленные слова, прерываемые долгими паузами<sup>146</sup>. Близок ли беккетовский идеал молчания адамическому языку Хармса? Если отталкиваться от категории смысла, альтернативу которой искали оба писателя, то ответить стоит положительно. Однако Хармс и разделяющие его умонастроение русские поэты XX в. объясняли свои поиски желанием приблизиться к тому состоянию языка и мира, которое, совмещая в себе противоположности, еще не знает разделения на смысл и его отсутствие. Беккет же не ставил себе такой цели, ибо полагал, что сущность жизни ничем не отличается от самой жизни, а значит, и от того жалкого существования, которое влачат его герои. В страдании нет никакого скрытого подтекста, нет надежды – в нем нет ничего, кроме страдания. Преодолев безумие, обнаруживаешь не божественную природу творения, как того хотели обэриуты, а новое безумие, и так без конца.

«Не следует забывать, – пишет Ролан Барт, – что к “не-смыслу” (non-sens) можно только стремиться, для нашего ума это нечто вроде философского камня,

<sup>145</sup> Адорно Т. Эстетическая теория. С. 360.

<sup>146</sup> Beckett S. Collected Shorter Plays of Samuel Beckett. London: Faber and Faber, 1984. P. 230.

потерянного или недостижимого рая. Вырабатывать смысл – дело очень легкое, им с утра до вечера занята массовая культура; приостанавливать смысл – уже бесконечно сложнее, это поистине “искусство”; “уничтожать” смысл – затея безнадежная, ибо добиться этого невозможно»<sup>147</sup>. Беккет как раз и занят подлинным «искусством», приостанавливанием смысла. Главное в его пьесах заключается не в репликах героев и даже не в авторских ремарках, а в паузных знаках, которые задают ритм всему театральному действию. В прозаических произведениях эту роль играют многоточия, сбивчивый слог, бессмысленное нагромождение слов, повторения. Язык соприкасается с тишиной в тот момент, когда перестает выполнять коммуникативную функцию. По мере того, как Уотт, герой одноименного романа Беккета, рассказывает Сэму в психиатрической клинике историю своей жизни, речь его становится все менее понятной, претерпевая многочисленные инверсии: от изменения порядка слов в предложении до перестановки букв в словах – так, что последние фразы оказываются набором ничего не значащих для слушателя звуков.

Последовательное течение жизни подобно синтагматическому выстраиванию речи, неизбежно имеющему начало и конец. В текстах литературы абсурда оно перестает быть линейным, превращаясь в замкнутый круг (Беккет) или выходя за пределы (Хармс)<sup>148</sup>. Такое повествование предъявляет определенные требования и к языку, принуждает его вплотную приблизиться к своим границам. Но задача писателя, отмечает Жиль Делез в предисловии к сборнику эссе «Критика и клиника», как раз и заключается в том, чтобы испытывать язык на прочность, обнаруживая его внутреннюю силу, «вытаскивать из привычной колеи», «заставлять его бредить»<sup>149</sup>. Разрушение языка посредством несоблюдения правил согласования, семантической релевантности, синтаксических норм происходит не искусственным образом, а обусловлено

<sup>147</sup> Барт Р. Литература и значение // Барт Р. Избранные работы. С. 288.

<sup>148</sup> Запись Хармса от 1938 г. гласит: «5. Есть одна прямая линия, на которой лежит все земное. И только то, что не лежит на этой линии, может свидетельствовать о бессмертии. 6. И потому человек ищет отклонение от этой земной линии и называет его прекрасным или гениальным». См.: Дневниковые записи Даниила Хармса. С. 506–507.

<sup>149</sup> Делез Ж. Критика и клиника. СПб.: Machina, 2002. С. 6.



распадом личности, отказом от собственного Я. Бунт против рационального слова приводит героев Беккета к безумию, а героев Хармса к обновленной рациональности. Векторы языковых и смысловых экспериментов этих двух писателей обращены в разные стороны: первый – к замиранию (оно же умирание), второй – к новому началу, чистой жизни. Поэтика Хармса направлена на «извлечение бытия из небытия, превращение пустоты несуществования в реальность предметного мира. Это возможно лишь в мгновении, в мгновении называния, когда дается имя предмету и он начинает существовать»<sup>150</sup>. Язык позволяет обмануть мир и вытащить наружу его скрытые или забытые смыслы. Причем происходит это не благодаря усилию разума, а, напротив, помимо его воли: «мы загибали наши пальцы и считали. А что считали, мы не знали...», – говорит герой Хармса.

Цель же Беккета – не в познании и не в открытии мира: он как будто бы стремится его исчерпать. Так, Уотт, не уверенный в истинном положении вещей, меняет последовательность ничего не значащих предметов в своей ничего не значащей речи о них и останавливается только тогда, когда все альтернативы их размещения в пространстве названы. Механическое перечисление помогает Уотту не столько держаться за материальный мир, сколько обнаруживать его относительность. Именованное в этом случае не вызывает даже ассоциаций с Адамовым языком, одаривающим жизнью: оно кажется ее завершением, первым звеном в цепочке «названо–забыто–мертво». Уотт делится историей своей жизни, и чем ближе он подходит к ее концу, тем меньше связей остается между внешним миром и его речью. Содержательно в романе финал остается не известен, формально – язык повествования разрушен, возвращен в хаос бессмыслицы. Последние слова Уотта напоминают стихотворения заумных поэтов (знаменитое «Дыр бул щыл» Крученых), однако, в отличие от русских авангардистов, звуковая речь Беккета порождается не усилием ума, а его бессилием. Отказ от логического строя речи свойственен многим персонажам Беккета. Они нередко располагают

---

<sup>150</sup> Токарев Д.В. Курс на худшее: Абсурд как категория текста у Даниила Хармса и Сэмюэля Беккета. М.: Новое Литературное Обозрение, 2002. С. 163.

слова в предложении подобно тому, как это делают афатики, которые, склоняя существительные, думают, что строят смысловые высказывания: за частицей следует другая частица, за глаголом – глагол, опровергающий по значению предыдущий. Делез называет подобное повествование «творческим косноязычием». Если в ранних произведениях ирландского писателя оно было присуще его героям, то позже стало характеризовать сам язык. Рассуждая об экспериментах Кафки и Беккета, Делез отмечает: «они заставляют язык убегать, виться по какой-то колдовской линии, постоянно его рассогласовывают, заставляют ветвиться и варьироваться в каждом его элементе по какой-то непрерывной модуляции. Все это выходит за рамки речи, достигая силы отдельного языка или языка вообще. Можно сказать, что великий писатель – всегда как чужеземец в языке, на котором он выражается, пусть даже это и его родной язык»<sup>151</sup>.

Таким образом, поиски праязыка оборачиваются возвращением к молчанию. У Хармса – к божественному, наполненному чистыми словами, которые вот-вот его нарушат, назвав вещи их истинными именами. Молчание лежит не только в начале, но и в основе человеческой речи; оно сопровождает каждое произнесенное слово, потому что «выбор между молчанием и знаком раньше чем выбор между знаком и знаком»<sup>152</sup>. Герои Беккета лишены этой привилегии выбирать, являющейся первой и последней свободой человека. Молчание, к которому они устремлены, не начало начал, а конец концов: как только оно будет достигнуто, больше не раздастся ни одного слова. Все участники произведений Беккета находятся в пограничном состоянии между жизнью и смертью, в процессе умирания, говорения, в неудачных попытках закончить свою речь, чтобы закончить свою жизнь. В позднем творчестве Беккета исчезает даже то временное умолкание, которое прежде выражалось в паузах, многоточиях, недосказанных фразах. В романе «Как есть» он отказывается от знаков препинания, позволяя своему персонажу произнести все слова как можно

<sup>151</sup> Делез Ж. Критика и клиника. С. 75.

<sup>152</sup> Бибихин В. Язык философии. С. 28.

скорее, на одном дыхании. Чтобы как-то структурировать свое существование, герой делит его на три периода: «до Пима», «вместе с Пимом» и «после Пима». Однако любая структура рушится, если она не укоренена в языке: произвольное чередование глагольных времен сводит на нет линейную последовательность жизни. Взяв за точку отсчета абсурдность мира, литературный язык может быть адекватным действительности только в своей алогичности.

Говорение представляет собой такой знак, который не имеет синонимов и заместителей: его не перевести на другой язык. Прежде чем речь образуется в смысловое (или бессмысленное) высказывание, уже явлен факт говорения, выбор, свершившийся в пользу языка и в противовес молчанию. Человек – единственное свободно говорящее существо, но он же и «первое молчащее существо», считает В. В. Биbihин. Подобно человеческой речи, тексты тоже строятся на переплетении сказанного и несказанного. А потому неверно исключать из поля исследования то, что не проговаривается: произведения могут «о многом молчать и от полноты, когда имеют слишком явственный опыт мира чтобы говорить о нем»<sup>153</sup>. Молчание при этом не является чистой противоположностью говорению. Слово вербальное несет на себе груз не только коннотативных, подразумеваемых значений, но и всего, что осталось невысказанным. Литература абсурда – как работы Беккета с его нарушающими последовательность и строй предложения чередованиями глаголов и имен, так и сочинения Хармса, останавливающего внимание на предметах столь незначительных, что они разбивают художественную иллюзию логичности и целостности текста, – в полной мере освоила эту первоначальную способность языка «говорить замалчивая», когда слова с трудом высвобождаются из молчания такими чистыми, как будто в первый раз. К этому «чистому языку» два представителя абсурдистской литературы подходили с разных сторон. Хармс мыслил язык как уникальное, но все же средство, с помощью которого приоткрывается завеса над божественной природой мироздания. В декларации «ОБЭРИУ» он заявляет: «Мы – творцы не только нового поэтического языка, но и создатели нового ощущения жизни и ее

---

<sup>153</sup> Там же. С. 39.

предметов. Наша воля к творчеству универсальна: она перехлестывает все виды искусства и врывается в жизнь, охватывая ее со всех сторон»<sup>154</sup>. Такое – инструментальное – отношение к языку не умоляет его роли в мессианской программе Хармса: в божественной перспективе слово сливается с вещью, образуя единое целое. Беккету же ближе философское видение языка как того, что задает пределы миру. Витгенштейн полагал, что мистическое (к которому так стремился Хармс и обэриуты) лежит за границами языка, а потому, сколь бы иррациональным образом ни была вывернута наизнанку человеческая речь, выразить его в слове не представляется возможным. Мистическое немислимо, оно не поддается логике, и язык всего лишь намекает на его существование.

Весьма показательно, что опыт философского осмысления языка, а также поиски его истоков находят свое выражение и практическое подтверждение в литературе XX в. Вальтер Беньямин и Даниил Хармс, говорящие на разных языках, живущие в разных социальных действительностях, работающие в разных жанрах, едины в своей интенции мыслить язык как божественную актуальность, вечно длящийся акт творения. В их тоске по праязыку стираются любые различия и теряют значение всякие расхождения. Теодор Адорно и Сэмюэл Беккет, находящиеся на противоположном полюсе понимания языковой реальности, противятся диктату дискурсивности и силятся преодолеть те логические ограничения, что сковывают или блокируют экзистенциальную свободу. Но если Адорно возлагает надежду на искусство, видя в нем особый, некоммуникативный язык, то Беккет склонен расценивать словесный тоталитаризм как безвыходную ситуацию, любые попытки изменить которую обречены на провал. Однако какими бы разноплановыми ни были выводы литераторов и философов, всех их роднит чувство глубокой укорененности в языке. Именно это чувство выступает движущим мотивом предпринятых ими поисков утраченного ныне языкового состояния, и можно с уверенностью сказать, что, даже несмотря на пессимистические выводы Беккета, поиски эти были далеко не напрасными.

---

<sup>154</sup> Хармс Д. Жизнь человека на ветру. СПб.: Азбука, 2000. С. 447.

Иногда цель нужна не ради того, чтобы ее достичь, а ради прохождения самого пути.

## **§ 2. Человек мыслящий и человек пишущий: поэтика как общее поле литературы и философии**

### ***2.1 Точки сближения и способы взаимодействия философской мысли с искусством слова***

Показав общую тенденцию литературы и философии отводить языку первостепенную роль в организации мыслительного пространства, теперь представляется необходимым аргументировать, что художественный и философский тексты не просто пересекаются между собой – по той причине, что оба детерминированы языком, но находятся в тесных отношениях конвергенции. Сегодня уже совершенно привычной стала манера философии подавать себя не в виде строгой системы, а в жанре поэтических рассуждений по разным поводам. Одновременно и в литературе обнаружилась склонность к философствованию: все чаще изящная словесность пускается в сложные метафизические построения, создавая – не столько за счет своего содержания, сколько благодаря самой форме – видимость интеллектуального дискурса. Однако в этом естественном, не нарочитом подражании литературы философии, а философии литературе ни та, ни другая не теряют своей самобытности. Подобное взаимопроникновение наводит на мысль о размытости границы, пролегающей между философией и литературой; с другой стороны, сохранение собственной идентичности свидетельствует о существовании такой границы. В первом приближении тем общим предметным полем, которое в равной мере интересует литературу и философию, выступает реальность, что бы под ней ни подразумевалось: овеществленный универсум, жизнь сознания или межличностные отношения. Обе они стремятся изобразить действительность, чтобы ее понять, и этим радикально отличаются от науки, нацеленной на овладение, присвоение. Безусловно, отношение науки к беллетристике совершенно иного рода, нежели сложное переплетение

взаимозависимостей, исторически сложившееся между наукой и философией. Если литература – ввиду ее заведомой фиктивности – составляет предельный контраст сциентистской объективности, то натурфилософская мысль, в свое время давшая начало точному знанию, и поныне сохраняет точки соприкосновения с широким полем научности. Правда, мыслитель, в противовес ученому, рассчитывает на внимание не только со стороны профессионального сообщества, но в идеале обращается к каждому, кого волнуют умозрительные вопросы. Это роднит его с литератором, чей труд получает свое завершение, лишь будучи воспринят читателем. Тот, для кого написано художественное или философское произведение, является обязательным участником мистерии, своеобразной инициации, которая известна как событие понимания.

Тематизация понимания, первые наброски которой можно обнаружить у Платона и Аристотеля<sup>155</sup>, еще в античности превысила рамки чистого теоретизирования и переросла в истолковательскую практику. Пройдя долгий путь от комментирования первоисточников и экзегезы до искусства герменевтики и лингвистического анализа<sup>156</sup>, проблема понимания в XX в. после того, как Мартин Хайдеггер переосмыслил ее в онтологическом ключе, вызвала особый резонанс. Окончательно порывая с общераспространенным рассмотрением понимания в качестве акта мышления, Хайдеггер превращает его в один из определяющих модусов человеческого существования: отныне понимание является характеристикой не сознания, а экзистенции, а потому не только

---

<sup>155</sup> Платон отождествлял понимание с дианоией – мышлением, осуществляющимся в понятиях, которое он определял как «деятельность души» и противопоставлял интуитивному уму, нусу (см.: Софист. 263 e; Федон. 83 b; Теэтет. 160–185), напротив, стремился разработать технику реализации понимания исходя из того, что оно основано не на онтологических началах, а на топах – общих местах, организующих структуру коммуникации. См.: *Аристотель*. Тописка // *Аристотель*. Сочинения в 4-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 349–532.

<sup>156</sup> На уровень искусства (*Kunstlehre*) возносят герменевтику родоначальники исторической школы Ф. Шлейермахер и В. Дильтей, что свидетельствует о смещении акцентов в трактовке самого понимания, не сводимого уже столь однозначно к строго инструментальной функции. Параллельно теории Шлейермахера немецкий лингвист В. фон Гумбольдт разрабатывает свое учение о внутренней форме языка, в котором напрямую связывает понимание с языковой деятельностью (*ἐνέργεια*), подчеркивая его творческую, а не автоматическую роль в качестве ментального процесса по воссозданию смысла. См. об этом: *Гумбольдт В. фон*. Избранные труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1984. С. 77–81.

предшествует какой бы то ни было рефлексии, но и выступает ее необходимым условием. Без такого исходного понимания, которое есть некий «врожденный», априорный принцип, позволяющий человеку ориентироваться в мире, невозможно никакое концептуальное постижение, оказывающееся вторичным актом осмысления и закрепления в понятиях<sup>157</sup>. Продолжая развивать идею понимающего сущего в заданном Хайдеггером направлении, Гадамер в собственном проекте философской герменевтики предлагает уточняющую интерпретацию понимания как способа участия человека в истории, культуре, традиции. Все эти различные измерения, в которых разворачивается человеческое бытие, организует единое поле – язык, приобретающий у Гадамера статус первостепенной реальности. Именно в языке, который осуществляется как игра, свершается понимание: «не только процедура понимания людьми друг друга, но и процесс понимания вообще представляет собой событие языка – даже тогда, когда речь идет о внеязыковых феноменах или об умолкнувшем и застывшем в буквах голосе»<sup>158</sup>.

И при классическом подходе к литературному тексту, когда писатели скорее склонны были заботиться о содержании, не всегда придавая достаточное значение способу его воплощения, язык все равно оказывал сопротивление авторской воле<sup>159</sup>. Эпоха же модерна интуитивно распознала всесильность языка, и именно литература с ее революционным пафосом и духом экспериментаторства, причем значительно раньше, чем философия, обратила это новое знание в свое преимущество: отныне не поиски высшего смысла стали определять ход повествования, а сам язык, необозримый в своих возможностях и непредсказуемый в своем исполнении. Если через нестандартные опыты со словом литература еще в XIX в. (Лотреамон, Малларме, французский символизм) и особенно в первые десятилетия XX в. (экспрессионизм, дадаизм, сюрреализм, футуризм) открыла для себя потенциал языка, высвободившегося из логических

<sup>157</sup> См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 12, 142–153.

<sup>158</sup> *Гадамер Г. Г.* Язык и понимание. С. 43–44.

<sup>159</sup> См.: *Барт Р.* Нулевая степень письма // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М.: Прогресс, 2000. С. 306–349.

сетей рассудка, то философия, по инерции сохраняющая антропоцентрическую направленность, лишь после второй мировой войны – начиная с позднего Хайдеггера, жаждущего расслышать в языке «зов» самого бытия<sup>160</sup>, и позднего Витгенштейна, не отделявшего слово от мысли и действия<sup>161</sup>, – капитулирует перед властью языка. Различные попытки свергнуть всемогущество субъекта, который обязан своим доминирующим положением Декарту, установившему его в качестве единственного основания мира, увенчались успехом лишь тогда, когда мысль была разоблачена в своей зависимости от слова. Ни Дильтей с его концептом переживания, устраняющим субъект-объектную схему за ненадобностью, ни Гуссерль, редуцирующий объективную реальность к феноменам сознания, ни Хайдеггер, превращающий мир в часть самого человеческого существования, не смогли расшатать привычный стереотип новоевропейского мышления разделять действительность на два противостоящих друг другу полюса. Смерть субъекта наступает не ввиду корректировки сознанием своей парадигмальной позиции, а из-за дискредитации эгоцентричности мысли безличностью языка: «Субъект, – пишет Ролан Барт, – это лишь языковой эффект»<sup>162</sup>.

Однако безличность не значит отсутствие авторитарности. Признание принципиального воздействия, которое оказывает язык на историю и культуру, обнаруживает и его абсолютную тотальность: кажущаяся нейтральной территория, на которой реализуется мысль как событие, на самом деле заставляет мышление подчиняться законам языка. Освободиться от его диктата практически невозможно, ибо «весь сплошь язык есть общеобязательная форма принуждения»; «в языке рабство и власть переплетены неразрывно»<sup>163</sup>. И снова литература опережает философию, на сей раз – в своих пробах оказаться по ту сторону языка. Тристан Тцара, подрывающий грамматику ради того, чтобы ничто не сковывало

<sup>160</sup> См.: *Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 254–255.*

<sup>161</sup> См.: *Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 280 и далее.*

<sup>162</sup> *Барт Р. Ролан Барт о Ролане Барте. С. 44.*

<sup>163</sup> *Барт Р. Лекция // Барт Р. Избранные работы. С. 549–550.*



свободу творчества, Андре Бретон, изобретающий технику автоматического письма с единственной целью – избежать насаждаемого языком здравомыслия, Антонен Арто, силящийся преодолеть условность, приносимую языковым посредничеством в любые, даже самые интимные контакты с действительностью, сколь бы безнадежны ни были их устремления, добиваются своего хотя бы тем, что делают прозрачную стену языка почти что зримой для других. О ценности, а вернее, бесценности того, что располагается за пределами речи, говорит и Витгенштейн, констатируя в «Логико-философском трактате» недоступность «мистического» и обреченность оставаться в мире, организованном в форме языка. Но его пророческая работа, очертившая не только границу мира, не только границу мышления<sup>164</sup>, но и – автореференциально – границу самого языка, долгое время оставалась непонятой, несмотря на то, что благодаря ей философия стала тяготеть в сторону лингвистического анализа.

Идя наощупь, литература схватывает правду о постоянно меняющемся мире и о человеческой жизни с большей ловкостью, чем философия, весь понятийный арсенал которой, на первый взгляд, скорее пригоден для этих задач. Возможно, наилучшей иллюстрацией к загадочной мысли Витгенштейна о различии говорения и показывания<sup>165</sup> послужит сравнение философии с литературой, ведь первая выстраивает свой дискурс, тщательно выверяя слова, стараясь назвать вещи своими именами, а вторая – каждой своей фразой показывает на то, что не может быть сказано. Так, идея абсурдности человеческой жизни и бессмысленности мира, сформулированная в философских произведениях Жан-Поля Сартра и Альбера Камю, со всей отчетливостью утвердилась в современном сознании, лишь будучи наглядно представлена в романах и пьесах Сэмюэла Беккета, причем самому Беккету ни разу не пришлось прибегнуть к понятию абсурда (позднее ставшему синонимом его творчества), чтобы выразить эту

---

<sup>164</sup> Ср.: «Границы моего языка означают границы моего мира» (5.6); «... замысел книги – повести границу мышления [...]. Такая граница [...] может быть проведена только в языке, а то, что лежит за ней, оказывается просто бессмыслицей» (Предисловие). – *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. С. 56, 3.

<sup>165</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. С. 25.

экзистенциалистскую истину. Поэтому вполне справедливо будет допустить, что вероятной причиной нынешнего сближения философии и литературы выступает желание дополнить рассуждение показыванием, а изображение подтвердить умозрением. Придерживаясь такого условного закрепления говорения за философским текстом, а показывания – за художественным, надо иметь в виду, что обе эти характеристики относятся прежде всего к языку. Синтез философии и литературы, возникающий не как искусственное междисциплинарное порождение, но совершенно естественным образом, раскрывает изначальную онтологическую сопричастность двух этих языковых практик, в которых диалектическое единство говорения и показывания воплощает собой метафора. Даже как фигура речи метафора есть того особого рода говорение, понимание которого осуществляется не путем считывания буквального смысла, а через узнавание непроговариваемого, но все же становящегося зримым благодаря показыванию. Научные трактаты, юридические законы, информативные сообщения, любые предписания и инструкции избегают метафорических выражений, ибо дословная интерпретация таковых если и не вводит в заблуждение, то по меньшей мере ставит в тупик. Построенная на категориальной ошибке, метафора в своем прямом значении остается ложью, но эта ложь – именно ввиду ее нарочитости – призвана засвидетельствовать истину, которая, противясь артикуляции, обедняется непосредственным проговариванием и лишь в показывании обретает шанс быть увиденной. Чтобы воспринять метафору, необходимо постоянно удерживать в уме ее буквальное значение и в то же время абстрагироваться от него. Именно в этом напряжении между двумя полюсами смысла и заключается, по мнению Поля Рикёра, сущность метафоры<sup>166</sup>.

Мысль о неискоренимости метафоричности в языке, сформулированную достаточно поздно<sup>167</sup>, поэтическое искусство от начала времен запечатлевает каждым своим произведением. Никто не будет оспаривать право поэзии

<sup>166</sup> См.: Рикёр П. Живая метафора // Теория метафоры. С. 435–455.

<sup>167</sup> См.: Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/2. М.: Культурная революция, 2013. С. 435–448.

прибегать к метафорам как «ложным» уловкам, и при этом, вопреки требованиям логики, не приходится сомневаться в подлинности ее речей, которая не уступает (если не превосходит) истине, добываемой интеллектуальным путем. Иные творцы называют поэзию «праязыком», что лишь подтверждает метафорическую природу языка. Наука, стремящаяся своей терминологией и рациональной строгостью построений обуздать полисемантичность, оказывается более далекой от реальности, которую должна объяснять, чем самый смелый художественный вымысел – и как раз потому, что, страшась свободы, присущей живому слову, изобретает его безжизненные аналоги. Литература же не просто время от времени обращается к метафорам: она держится на их многозначности, подпитываясь энергией и вольностью языка, которые служат источниками творческого вдохновения. В случае философии использование метафор – несмотря на попытки некоторых мыслителей изолировать понятийность отвлеченного дискурса от фигуральной образности – тоже неизбежно<sup>168</sup>. И хотя в отличие от литературы в философском тексте метафора «является вынужденной: к ней прибегают не от богатства выбора, а скорее от его скудости, отсутствия прямых номинаций»<sup>169</sup>, она выступает едва ли не единственным средством, позволяющим обозначать непредметные сущности и вести рассуждение об абстрактных вещах или внеопытных представлениях.

Ханс Блюменберг, нарекший свое учение метафорологией, не без оснований возводит метафору в ранг тех базовых когнитивных интуиций, которые – как бы эскизно – задают определенный способ видения мира и места в нем человека. (Оттого средневековый универсум, мыслимый в образе книги, не совпадает с

---

<sup>168</sup> Почти пародийно звучат излишне метафоричные призывы Томаса Гоббса отказаться от метафор в ходе философских построений: «Свет человеческого ума – это вразумительные слова, однако предварительно очищенные от всякой двусмысленности точными определениями. *Рассуждение* есть шаг, рост знания – путь, а благоденствие человеческого рода – цель. Метафоры же и бессмысленные и двусмысленные слова, напротив, суть что-то вроде *ignes fatui* [лат.: блуждающие огни], и рассуждать с их помощью – значит бродить среди бесчисленных нелепостей». – Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в 2 тт. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 36.

<sup>169</sup> Арутюнова Н.Д. Языковая метафора (синтаксис и лексика) // Лингвистика и поэтика. М.: Наука, 1979. С. 167.

миром Нового времени, отождествляемым с механизмом, машиной.) Категориальный аппарат метафизики при таком подходе представляется лишь результатом детального продумывания этих изначально схваченных метафорой образов. А значит, метафора – не просто выразительное средство, употребляемое либо для экономии, либо для украшения речи (чем ее считал еще Аристотель), но та исходная языковая реальность, в которой формируется непосредственное, дорефлексивное знание человеком мира. «Абсолютные метафоры отвечают на такие наивные и в принципе неразрешимые вопросы, актуальность которых заключается просто-напросто в том, что они неустранимы, потому что не мы их ставим: мы обнаруживаем их поставленными в основании своего бытия»<sup>170</sup>. Равно и обращение Хайдеггера к языку объясняется не произвольной сменой предмета научного интереса, а продиктовано необходимостью: философское осмысление бытия закономерно приводит к признанию укорененности человеческого существа в языке.

Серьезное отношение к слову со стороны литературы и философии отличает их от прочих видов вербальных практик, использующих язык преимущественно прикладным образом. Делегировав им чисто функциональные задачи – сообщать факты, передавать информацию, описывать и объяснять события, – литература, увлекая за собой и философию, опробует различные языковые возможности и, кажется, все больше удаляется от действительности. И если изящную словесность трудно упрекнуть в подобном дистанцировании, коль скоро сфера воображения – ее законный *locus solus*, то философии пришлось пройти через ряд серьезных обвинений и претерпеть фундаментальные преобразования, устранившие из ее обихода привычные понятия и мыслительные стереотипы. Однако не исключено, что литература и философия находятся сегодня как раз в авангарде культуры, ведь именно они первыми увидели в языке истинную, неиллюзорную реальность и продолжают испытывать на прочность языковые границы мира. Подмена реального воображаемым, которую фиксирует современная мысль, происходит не потому, что человек вдруг осознает видимость

---

<sup>170</sup> Blumenberg H. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1998. S. 19.

прежде считавшегося незыблемым порядка вещей, а оттого, что в принципе нельзя прикоснуться к реальному иначе, чем через посредничество слов. А раз установить адекватность самого высказывания недоступному «реальному» также не представляется возможным, единственное, что остается, – считаться с языком.

Одинаково мотивированные исследовать глубины языка, философия и литература, осуществляя каждая свои задачи, реализуются как разные способы организации языкового пространства. Философия пытается приручить язык, предпочитая думать, что сама задает тон дискурса: следуя за мыслью – пусть даже эта мысль объявляет о главенстве языка, – она максимально старается нейтрализовать власть слова, и одновременно, не желая мириться с самоуверенностью разума, обращается за помощью к языку, способному выстроить логически безупречное высказывание с обратным смыслом. Ницше с его знаменитой формулой «Бог мертв», объединившей в себе тезис онтологического доказательства «Бог есть» и его противоположность, Хайдеггер, усматривающий ценность человеческой жизни в ее обреченности на смерть, Фуко, провозглашающий безумие порождением новоевропейского разума, Деррида, отстаивающий первородство письма в противовес устной речи – все эти философы позиционируют свои теории как некий провокативный выпад против освященных традицией «непререкаемых истин». Таково вообще свойство каждой отдельной философии – утверждать себя за счет ниспровержения предыдущей. Но таково и свойство языка: там, где сказано «да», может быть сказано «нет». В противоположность литературе философский текст всегда дает определенный ответ, защищая одну из возможностей в пику всем остальным. Даже если этот ответ – отрицание. Даже если это отрицание – отрицание отрицания.

В то время как философия довлеет к завершенности, не допуская в свою речь каких бы то ни было недомолвок и, тем более, не планируя сознательно вызвать двусмысленность, литература не только терпит вариативность, но зачастую умышленно ее создает. Она не потому не предлагает готовых решений, что не знает их, а потому, что ей важнее продемонстрировать полновесность и равноправие всех возможностей. Недосказанность, прячущаяся за

нагромождением слов, выступает обязательным структурным моментом художественного произведения, поскольку противопоставляет монохромности «да» или «нет» альтернативу бесконечного «всё может быть». Помимо крайностей категорического утверждения и отрицания существует необозримая череда промежуточных состояний, которые, играя существенную роль в организации литературного текста, далеко не всегда нуждаются в проговаривании; а то, что проговаривается, оттеняет горизонт умалчиваемого, но так или иначе подразумеваемого. Например, одно лишь упоминание даты, допустим, 1933 год, неизбежно вызывает у читателя ассоциативную связь с политическими событиями в Германии, даже если рассказываемая история не касается напрямую темы фашизма. Для памяти, воображения, размышления и любой другой читательской активности необходимо свободное пространство, которое намечается и задается коннотативным слоем языка.

Конечно, и философский текст не лишен намеренных или случайных коннотаций (а как показал структурализм, денотация, т. е. буквальное сообщение, и сама является «последней из коннотаций»<sup>171</sup>), но в своем стремлении редуцировать постороннюю контекстуальность он тяготеет к денотативному плану выражения. Чтобы услышать философа, нужно строго удерживать себя в рамках его мысли, не слишком отвлекаясь на нашептываемые языком аллюзии. Писательское же мастерство как раз и состоит в том, чтобы превратить читателя не только в соучастника литературного действия, но и в со-творца, способного улавливать тонкие языковые нюансы и за их полифоничностью различать гармонию. Лотреамоновская строка «Входящие, оставьте безнадежность» (или насмешливая переключка различных дискурсов в «Песнях Мальдорора»), если воспринимать ее чисто рассудочно, может сообщить немного, чтобы не сказать – ничего, однако ее поэтическая сила состоит в том, что, обыгрывая знаменитое предупреждение Данте грешникам, начертанное на вратах ада: «Входящие, оставьте упование», – она одновременно и отсылает к нему, и ставит его под

---

<sup>171</sup> Барт Р. S/Z. С. 36.

сомнение, оставляя за читателем последнее слово, но тем самым – и суждение тоже.

Итак, существует две близких, но принципиально различных стратегии осуществления языковой деятельности: философская и литературная. Первая старается проговорить то, что противится любому проговариванию, вторая с помощью слов пытается то же самое показать. Эта не поддающаяся артикуляции истина мира есть реальность, принявшая вид языка, то, что Витгенштейн называет «логической формой»<sup>172</sup>, обозначающей основополагающий принцип, который объясняет, каким образом язык, будучи знаковой системой, может дать какое-либо знание о действительности, являющейся совокупностью фактов. Непримиимые разногласия между философскими теориями, противоречия и антиномии внутри самих спекулятивных систем, апории и тупики, в которые заходит мысль, суть свидетельства не ущербности человеческого мышления, а ограниченности его пределами языка. Как только философии удастся приблизиться к краю языка в безнадежном стремлении заглянуть по ту сторону, язык тут же сигнализирует о нарушении своих границ алогичными высказываниями или неразрешимыми парадоксами. Литература же, изначально принимающая все языковые правила, каждым своим новым произведением, реализующим еще одну из бесконечного множества возможностей, демонстрирует, что всё действительное может быть сказано, но и всё, что может быть сказано, – действительно. Так, литература самим фактом своего существования доказывает языковое устройство мира, а описывать устройство мира – первостепенная задача философии.

## ***2.2 Литературная теория как философский акт чтения***

Взаимодействие и взаимовлияние литературного и философского дискурса происходит не только в пространстве художественного – когда в языке изящной словесности находят свое выражение истины о мире, т. е. те самые искомые ответы, которыми от века озабочена философия, но и в поле чистого

---

<sup>172</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. С. 25.

теоретизирования, затрагивающего литературу непосредственно как предмет своего рассмотрения. Такой околофилософский подход выделяется в особую научную дисциплину, тема которой – литература – обуславливает и определенный инструментарий, и свой собственный категориальный аппарат. В XX в. произошел очередной подъем, который принято определять как «новую литературную теорию» или «новую критику», а Жерар Женетт предлагает называть «новой поэтикой». Она отлична как от «Поэтики» Аристотеля, так и исторического литературоведения, ибо не является сводом практических предписаний, не прагматична и не телеологична, с другой стороны – не носит чисто описательный характер. «Вопрос в “новой поэтике”, – пишет Женетт, – стоит не столько об изучении форм и жанров, как его понимали поэтика и риторика классической эпохи – со времен Аристотеля склонные возводить традицию в норму, а достижение литературы в канон, – сколько об исследовании различных возможностей дискурса, по отношению к которым уже написанные произведения выступают лишь как частные случаи, а за ними подглядывают и другие комбинации, поддающиеся предвидению и вычислению»<sup>173</sup>. Новую литературную теорию нередко обвиняют в безразличном отношении к истории. Однако следует различать науку о литературе и литературную критику, на что указывал уже Ролан Барт. Наука о литературе не может существовать вне связи с историей – такой, которая «перерастает уровень простой хроники, являет собой науку о трансформации, а не о следующих друг за другом фактах»<sup>174</sup>. Критика, по самой своей сути, не является и не может быть исторической, потому что она всегда состоит в интерпретации, и отношение между произведением и критиком – обязательно анахронично.

Под литературной теорией принято понимать обобщенные построения, нередко лишенные дисциплинарной специфики, распространяющие частные выводы на целый спектр явлений – от единичных текстов и наблюдений к глобальным обобщениям. В то время как в поле интереса истории литературы

<sup>173</sup> Женетт Ж. Критика и поэтика // Женетт Ж. Фигуры. Работы по поэтике. Т. 2. С. 8.

<sup>174</sup> Барт Р. Критики и истина // Барт Р. Избранные работы. С. 321.



попадает не отдельный текст, а их совокупность, или, скорее, историческое пространство, включающее в себя все текстуальные и нетекстуальные образования, литературные и не только. Иными словами, история литературы принимает во внимание контекст, в котором создавалось произведение. Более того, можно даже утверждать, что контекст становится объектом ее исследования. Объектом же теории литературы является единичный текст, на основе которого зачастую делаются общие выводы. Единичным текстом может выступать и относительно небольшая по объему новелла Бальзака, и многотомное «В поисках утраченного времени» Пруста, и даже все творчество отдельного писателя. Что касается времени появления литературной теории, то «каждому известно, что теория “жанров” и вообще теория дискурса возникли под названиями поэтика и риторика еще в глубокой древности»<sup>175</sup>. Аристотель определял поэтику как науку, обучающую искусству, которое позволяет сочинить идеальную, «образцовую» трагедию, имеющую своей целью достижение катарсиса. Его «Поэтика» оказывала большое влияние вплоть до конца XVIII в., пока в эпоху романтизма не возникла принципиально новая концепция человеческой деятельности, которая превратила субъекта деятельности в творца произведения, а само произведение – в средство проявления личности творца. Представление об образцовом произведении сменилось признанием оригинальности в качестве высшей ценности, что, с одной стороны, возвысило фигуру автора, но с другой – сделало невозможным любое теоретизирование.

Интересным образом проблему соотношения истории и теории литературы решает основоположник рецептивной эстетики Ханс-Роберт Яусс. Он разрабатывает понятие «горизонта читательских ожиданий» и акцентирует внимание на восприятии текста. Читательские ожидания «складываются исходя из предыдущего понимания жанра, из форм и тематики уже известных произведений, из контраста между поэтическим и повседневным языком»<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup> Женетт Ж. Критика и поэтика. С. 13.

<sup>176</sup> Яусс Г.-Р. История литературы как вызов теории литературы // Современная литературная теория. Антология. М.: Флинта, Наука, 2004. С. 195.

Невозможно подойти к чтению какого-либо текста с чистым сознанием. Так или иначе, любое произведение отсылает к уже прочитанному и знакомому, возбуждает в читателе некие эмоции, ожидания, которые могут оправдаться, а могут – нет. Каждое произведение создается, учитывая горизонты ожидания читателя. Яусс пишет, что дистанция между «горизонтом ожиданий» и произведением, «между знакомым эстетическим опытом и необходимым при восприятии нового “изменением горизонта” определяет художественную природу литературного произведения с точки зрения рецепции»<sup>177</sup>. Чем меньше эта дистанция, тем легче читателю воспринять произведение. Согласно Адорно и Хоркхаймеру, культуриндустрия как раз и действует таким образом: не меняя читательского горизонта ожидания, не требуя от читателя каких-либо усилий для восприятия текста, она предлагает такие произведения, в которых сбываются практически все ожидания, предписанные господствующим вкусом. Литературное произведение превращается в «репродуцирование известных стандартов»: даже затрагивая какую-то необычную проблему, оно решает ее при этом самым очевидным образом. «Сплошь и рядом по началу фильма нетрудно угадать его концовку, кто будет вознагражден, кто наказан, а кто забыт, и уж тем более в области легкой музыки подготовленное ухо без труда угадывает по первым тактам шлягера его продолжение и чувствует себя счастливым, когда догадка действительно сбывается»<sup>178</sup>. Характерной чертой культуриндустрии является ее тотальность: текст в широком смысле слова направлен теперь не на какую-то определенную группу людей, а претендует на всеобщее потребление. Иными словами, учитывает горизонты ожидания всех потенциальных читателей. По мнению Яусса, изучая весь спектр реакций аудитории и суждений критики на то или иное произведение, можно исторически описать изменения горизонта ожидания. Учитывая то, что именно на основе горизонтов ожиданий создается и воспринимается любой литературный труд, подобная реконструкция дает

---

<sup>177</sup> Там же. С. 198.

<sup>178</sup> Адорно Т.В., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. М., СПб: Медиум, Ювента, 1997. С. 35.

возможность «добраться до вопросов, на которые текст первоначально отвечал, и, таким образом, понять, как читатель прошлого расценивал произведение, как он понимал его»<sup>179</sup>. История литературы превращается в концепции Яусса в историю рецепции литературы.

Литературная критика принципиально отлична от других видов критики прежде всего тем, что объект и метод ее исследования совпадают: литературная критика повествует о письме посредством письма, тогда как, например, художественная или музыкальная критика не изъясняются красками и звуками. С одной стороны, это говорит о ее ограниченности – литературная критика необходимо замкнута внутри анализируемого объекта и не является переводом с одного языка на другой. Однако художественная критика, являясь словесной, пользуется все же иным языком, отличным от языка самого произведения, что неизбежно увеличивает дистанцию между ним и критическим комментарием. Женетт в статье «Обоснование чистой критики» пишет, что критика должна заниматься исключительно формой. Правда, такое внимание к форме не происходит в ущерб смыслу: оно есть рассмотрение самого смысла как формы<sup>180</sup>. Акцентирование внимания на форме дает основание для того, чтобы рассматривать критику как художественное явление. Именно с такой точки зрения и подходит к проблеме литературной критики Дьердь Лукач. По его мнению, «греки и римляне совершенно бессознательно воспринимали как самоочевидную ту истину, что критика является искусством, а не наукой»<sup>181</sup>. Существует немало известных критериев различения искусства и науки. Лукач же апеллирует к тому, что «в науке на нас воздействуют содержания, в искусстве –

<sup>179</sup> Яусс Г.-Р. История литературы как вызов теории литературы. С. 200.

<sup>180</sup> Женетт, вслед за Ельмслевом, противопоставляет форму не содержанию, а субстанции, т. е. совокупности тех аспектов языка, которые не могут быть описаны без опоры на экстралингвистические посылки, в то время как форма поддается такому описанию. Различение в плане выражения и плане содержания этих двух уровней (субстанции и формы) упраздняет «тривиальную оппозицию формы и содержания, понимаемую как оппозицию слов и вещей, языка и жизни». См.: Женетт Ж. Обоснование чистой критики. С. 260.

<sup>181</sup> Лукач Г. О сущности и форме эссе: письмо Лео Попперу // Лукач Г. Душа и формы. Эссе. М.: Логос-Альтера, 2006. С. 46.

формы»<sup>182</sup>. На этом основании он и предлагает отнести критику к области искусства: «Только то, что разрешило все свои содержания в форме и тем самым стало чистым искусством, уже не может больше стать излишним. Но тогда его былая научность предается полному забвению и теряет всякое значение»<sup>183</sup>.

Однако тот же самый акцент на форме, который позволяет рассматривать проблему литературной критики как эстетическую, с другой стороны, отделяет ее от остального поэтического творчества. Действительностью в поэтическом произведении является сама действительность, действительностью в произведениях критика – форма. Критика всегда имеет дело с чем-то уже сказанным, она не претендует на открытие новых вещей посредством новых слов – она лишь по-новому их упорядочивает. По этой причине Женетт сравнивает литературную критику с мифологическим мышлением, которое Леви-Стросс в структурной антропологии определял как «своего рода самоделки». Основное правило самоделок – обходиться подручным материалом, причем таким, который изначально не предназначался для данной работы. «В такой деятельности некоторый дефицит производства восполняется чрезвычайной изощренностью в перераспределении материала»<sup>184</sup>. Различие поэзии и критики вовсе не в подлинности первой и «иллюзорности» последней. Поэзия дает нам такую же иллюзию того, что она изображает, только мы не имеем перед собой оригинала, чтобы можно было соизмерить и сравнить. В случае же критики за такой оригинал принимают само поэтическое произведение, которое тем не менее не может выступать критерием подлинности. В этом Лукач видит парадоксальность литературной критики, которая сравнивается им с парадоксальностью портрета. На первый взгляд кажется, что, в отличие от других видов живописи, портретное изображение имеет реального референта, и вопрос о сходстве здесь возникает как будто сам собой. Однако подобный вопрос неправомерен. Как и в случае с критикой, не существует критерия подлинности.

---

<sup>182</sup> Там же. С. 47.

<sup>183</sup> Там же.

<sup>184</sup> Женетт Ж. Структурализм и литературная критика // Женетт Ж. Фигуры. Работы по поэтике. Т. 1. С. 159.

«Даже когда мы знакомы с изображенным человеком, когда мы знаем тысячи моментов его выражения, что мы ведаем о его внутренних светах, что – об отсветах от него, падающих на других? Примерно так я представляю себе “истину” критики»<sup>185</sup>.

По мнению Валери, долгое время – вплоть до XX в. – важнейшей функцией литературы было избавлять от необходимости думать<sup>186</sup>: чтение, являясь, по сути, актом считывания, не предполагало творческой работы читателя. Классический роман с его детальными зарисовками (в качестве примера Валери приводит роман Бальзака) не оставляет пространства для работы воображения, ибо вообразить возможно только те вещи, которых в тексте нет. Тем не менее даже в такого рода чтении присутствует доля воображения: чтение есть постоянное формирование иллюзий или читательских ожиданий. Подобные ожидания могут меняться, расширяться, иллюзии разоблачаться, но читатель постоянно будет стремиться сложить все элементы в единое логическое целое, формируя новые ожидания. Положение читателя в литературном тексте таково, что он не может знать, что влечет за собой его участие: мы переживаем некий опыт, но что происходит в процессе этого переживания – остается неизвестным. Поэтому и возникает потребность в обсуждении. «И, возможно, главное значение литературной критики заключается как раз в этом, – пишет Изер, – она помогает осмыслить те стороны литературного текста, которые иначе остались бы скрытыми в подсознании; она удовлетворяет наше желание обсудить прочитанное»<sup>187</sup>.

Литературная критика, таким образом, является проговариванием читательского опыта. А если принять во внимание тот факт, что читатель в действительности литературного текста есть фигура не менее важная, чем автор, то литературная критика перестает быть дополнением к произведению. Литературную критику нередко упрекают в том, что она разрушает естественное удовольствие от текста, лишая читателя подлинного чувства произведения,

<sup>185</sup> Лукач Г. О форме и сущности эссе. С. 57.

<sup>186</sup> Валери П. Об искусстве. С. 151.

<sup>187</sup> Изер В. Процесс чтения: феноменологический подход // Современная литературная теория. Антология. С. 219.

однако художественное произведение, в отличие от разговора, само по себе есть явление неестественное: «Выражение подлинного чувства всегда банально. Чем мы подлинней, тем мы банальней. Ибо необходимо усилие, чтобы избавиться от банальности»<sup>188</sup>. Литература и есть такого рода усилие, которое преобразует естественное состояние отсутствия мысли в неестественное состояние мышления. Как показал Барт в «Мифологиях», не бывает непосредственного чтения – в его основе обязательно лежит какая-нибудь теория, которая, правда, не всегда осознается читателем. «Литература начинается тогда, когда ее ставят под вопрос»<sup>189</sup>. Иными словами, когда она становится предметом рефлексии, а чтение превращается из простого считывания в критический акт мысли. Лукач сравнивает литературного критика с Иоанном Крестителем, уходящим в пустыню, чтобы проповедовать о Том, Кто некогда придет. «А если Он не придет: не останется ли Креститель без полномочий? А если Он все-таки появится: не станет ли Креститель лишним вследствие этого пришествия»<sup>190</sup>? В этом же, согласно Лукачу, заключается парадокс и обреченность критики, которая является «тоской по ценности и форме, по мере, порядку и цели», т. е. по Великой Эстетике. Как только она придет, критика самоустранился, так как станет ненужной и превратится в тавтологию. Однако «путь и конец экзистентны», отмечает Лукач, и это является достаточным основанием для любого предтечи.

На основании проведенного анализа можно сделать вывод, что литературная критика – в том виде, в котором она сложилась к середине XX в., – является не чем иным, как «расширенным актом чтения». Любое художественное произведение нуждается в определенном умственном усилии, в интеллектуальной работе, иными словами, взывает к философии, и не только по причине своей усложнившейся формы, но и потому, что в принципе не существует непосредственного чтения – в его основе обязательно лежит некая теория, только не каждый читатель отдает себе в этом отчет. В XX в. представления о литературе

<sup>188</sup> Валерии П. Об искусстве. С. 110.

<sup>189</sup> Бланишо М. От Кафки к Кафке. М.: Логос, 1998. С. 18.

<sup>190</sup> Лукач Д. О сущности и форме эссе. С. 62.

существенно изменились: сама она больше не приравнивается к фиктивному пространству, читатель занимает в художественном процессе место, не уступающее по своей значимости авторской позиции, а чтение превращается из простого считывания в критическую рефлексию. В этом контексте новая теория, понимаемая как философский акт чтения, смогла предложить адекватную стратегию взаимоотношений с литературой. Открытый этой теорией горизонт, превышающий рамки литературоведения, дает возможность философски помыслить художественное словотворчество и выстроить спекулятивную модель литературы такой, какой она предстает, с одной стороны, в перспективе философской герменевтики, а с другой – с позиций структурализма.

### **§ 3. Экспликация антропологического и семиотического пониманий языка в дискурс о литературе**

#### ***3.1 Герменевтическая концепция литературы***

С учетом той конститутивной роли, которую философская герменевтика отводит языку в деле устройства человеческого универсума, кажется вполне закономерным и даже как будто бы само собой разумеющимся обращение к художественной литературе как смыслотворящему топосу языка. И действительно, Гадамер в последний период своего творчества сосредотачивает внимание главным образом на произведениях поэтического искусства, видя в них не столько результат усилий одаренного автора, сколько проявление гения самого языка. Вслед за поздним Хайдеггером, стремившемся расслышать «голос бытия» в образчиках высокой поэзии, будь то стихотворения Георга Тракля или Эдуарда Мёрике, будь то гимны Фридриха Гёльдерлина, славящие эллинский образ жизни и мысли<sup>191</sup>, Гадамер выбирает в качестве материала для собственных

---

<sup>191</sup> См.: *Тракль Г. Песнь Отрешенного. Хайдеггер М. Язык поэмы.* СПб.: Летний Сад, 2014; *Хайдеггер М. По поводу одного стиха Мёрике // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет.* М.: Гнозис, 1993. С. 243–257. *Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина.* СПб.: Академический проект, 2003; *Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 52: Hölderlins Hymne „Andenken“.* 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1992; *Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 53: Hölderlins Hymne „Der Ister“.* 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1993; *Heidegger M.*

размышлений о языке, о силе слова, стихи Райнера Марии Рильке и Штефана Георге, Готфрида Бенна и Пауля Целана, Хильде Домин и Эрнста Майстера<sup>192</sup>. Однако такая герменевтическая «практика» не имеет ничего общего с дильтеевской методикой истолкования художественных произведений как реконструкции замысла автора. С другой стороны, литературные штудии Гадамера отличаются и от онтологических прочтений Хайдеггера, приоткрывающих в избранных шедеврах истину, хранимую языком, и понимаемых философом как приобщение к бытию. Сколь бы оригинальными ни были хайдеггеровские разборы поэтических произведений, они носят в каком-то смысле тоталитарный характер, претендуя на окончательность и бесспорность, раз речь здесь идет о бытийном свершении истины. Гадамер же в своих околослитературных опытах при всей их убедительности держится более скромно, постоянно оговариваясь, что предложенная интерпретация порождена лично его отношением с поэтическим текстом, и тем самым не только допускает, но и инициирует другие интерпретации.

Поворот Гадамера от языка к литературе, пожалуй, не такой заметный и радикальный, каким кажется знаменитый поворот Хайдеггера от экзистенциальной аналитики к тематизации языка, но в чем-то они схожи: как и Хайдеггер, отказавшийся после «Бытия и времени» от систематической формы философствования, Гадамер, написав «Истину и метод», где заложил основы своего универсального герменевтического учения, также больше не пытался заниматься спекулятивными построениями, а сконцентрировался на доказательстве своей теории делом. Если вспомнить о Витгенштейне, который предпочел завершенности и научной строгости своей ранней концепции бесконечную процессуальность языковых игр, или о Гуссерле, эволюционировавшем от логических исследований чистых структур сознания к

---

Gesamtausgabe. Bd. 75: Zu Hölderlin. Griechenlandreisen. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2000.

<sup>192</sup> См.: *Gadamer H.-G. Gedicht und Gespräch. Essays.* Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 1990, или *Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 9: Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.



первореальности жизненного мира, то и переориентацию гадамеровский философии можно расценивать как общую тенденцию мысли XX в. Но не исключено, что подобное растворение теории в практике продиктовано самим предметом – языком, который не укладывается в жесткие рассудочные схемы. Отсюда берет начало не только интерес Витгенштейна к повседневному использованию речи, но и – на несколько ином уровне – увлеченность Гадамера литературой. И хотя выбрав истину в противовес методу, он не желает конструировать никакой специальной эстетической теории, из того, как он понимает взаимодействие с произведением искусства, можно попробовать набросать (пускай и эскизно) герменевтический проект литературы.

То, что поздний Гадамер избирает предметом анализа главным образом поэтические произведения своих современников, не означает, что литература ограничивается для него исключительно стихотворчеством. Его выбор обусловлен тем, что в поэзии – в отличие от прозы, где идейно-содержательная составляющая, хитросплетения сюжета, образы персонажей и т. д. часто заслоняют собой языковое измерение, которое только и позволяет им существовать, – ничто не мешает воспринимать языковую работу в ее непосредственной близости. Поэзия, по мысли Гадамера, это язык в экстраординарном смысле, язык, отрекшийся от своей многофункциональности и представавший в чистом виде. Поэтическое слово – как единство звука и значения – разворачивается в свободной стихии родного языка, именно поэтому оно не переводимо на другой язык. «Роман можно перевести – и мы спрашиваем себя, почему он поддается переводу и почему мы, например, не зная русского языка, видим лестницу Достоевского настолько отчетливо, что я могу с любым побиться об заклад, куда она ведет. Как этого достигает язык? Очевидно, взаимосвязь звучания и значения здесь несколько больше смещена в сторону значения, однако это по-прежнему поэтическое слово. Оно осуществляется не из-за чего-то другого, к примеру, благодаря подтверждению информации или новому опыту, а сбывается само собой. Его самоосуществление предполагает, что оно не отсылает к иным инстанциям. Но то, что отличает поэтическую речь, это

высочайшее осуществление очевидности (*δηλοῦν*), которая и является главной задачей говорения»<sup>193</sup>.

Язык, которым говорит стихотворение, не представляет собой нечто иное, чем язык повседневного общения или язык научного трактата. Будучи языком, он, по определению, рассчитан на понимание. Другое дело, что именно в стихотворной речи свершение понимания отчетливо предстает не как дискурсивно-логическая операция, а как исключительно языковой феномен, как событие языка, которое делает читателя своим соучастником. Приобщаясь в стихах к смыслопорождающей работе, которую творит сам язык, человек проникается ощущением превосходства слова, его околдовывающей силой, его всемогуществом. Язык здесь осознается не в своих второстепенных функциях средства передачи информации или способа установления социальных контактов, а как подлинный субъект говорения: это не мы пользуемся языком в прагматических целях, а он использует нас в качестве своих провозвестников. Если во всех других языковых практиках эта сила самого слова нивелируется, скрываясь за содержанием, то в поэзии она разворачивается во всей своей полноте, потому что не выдает себя за что-то другое. Поэтическое слово есть то, что оно есть. И эта его открытость вместо того, чтобы изобличить свою уязвимость, изобличает нашу, заставляя забыть и капитулировать перед властью языка. «Художественное произведение, что-то нам говорящее, это как очная ставка. Иными словами, оно говорит нам что-то такое, что вместе со способом, каким оно сказано, оказывается неким обнаружением, то есть раскрытием сокрытого. Отсюда наша затронутость. „Так правдиво, так бытийно“ только искусство, и больше ничто из известного нам. Все перед ним бледнеет. Понимая, что говорит искусство, человек недвусмысленно встречается, таким образом, с самим собой. Но как встреча со своим собственным существом, как вручение себя ему, включающее умаление перед ним, опыт искусства есть в

---

<sup>193</sup> *Gadamer H.-G. Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit (1971) // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 8: Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. S. 76.*

подлинном смысле *опыт* и каждый раз требует заново справляться с задачей, которую ставит всякий опыт: задачей его интеграции в совокупность собственного ориентирования в мире и собственного самопонимания»<sup>194</sup>. А коль скоро в философской герменевтике Гадамера самопонимание является назначением человеческого существования, то поэзия в этом контексте оказывается наилучшим путем обретения самого себя.

Подобное обретение мыслится Гадамером как герменевтический опыт самопонимания, достигаемого в диалоге с Другим. Выстраиваемая немецким мыслителем еще в «Истине и методе» модель диалога предполагает ответно-вопросную схему разворачивания понимающей речи: сам Другой выступает для меня вопросом, на который я должен найти адекватный и достойный его ответ. Но это возможно лишь, если я правильно понимаю вопрос. В случае взаимодействия с художественным текстом, будь то лирическое стихотворение или эпический роман, эта универсальная, ежедневно разыгрываемая сцена общения принимает масштабы экзистенциального свершения истины. «Встречу с великим произведением искусства, – пишет Гадамер, – я бы уподобил плодотворной беседе, вопрошанию и ответу, иначе – раскрытию навстречу вопросу и возникновению потребности ответить, постоянному диалогу, в котором нечто обнаруживается и “остаётся”»<sup>195</sup>. Диалогическая ситуация, требующая от нас допустить присутствие Другого во всей его чуждости и позволить ему что-то сказать, в преломлении поэтического искусства также чревата изменением собственного мировидения. Только в противоположность обычному разговору мы не задаемся вопросом, кто с нами говорит и что он собирается нам сообщить – не это важно в стихотворении. Оно задевает нас своей вербальной убедительностью, своей подкупающей искренностью. Ведь лиричной делает поэзию не ее исповедальность, а правдивость самого языка, обеспечиваемая его непосредственными отношениями с истиной. Самодостаточная и в себе

<sup>194</sup> Гадамер Г.-Г. Эстетика и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 263.

<sup>195</sup> Гадамер Г.-Г. Философия и литература // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 136–137.

довлеющая поэтическая речь адресуется ко всем, но так, как будто бы лично ко мне. «Доверительная интимность, какую нас трогает произведение искусства, есть вместе с тем, загадочным образом, сотрясение и крушение привычного. Оно не только открывает среди радостного и грозного ужаса старую истину: „это ты“, – оно еще и говорит нам „ты должен изменить свою жизнь!“»<sup>196</sup>. Так, язык, выступая условием формирования человека и будучи исходной средой его обитания, оказывается и тем мотивирующим фактором, что побуждает его к последующему развитию и самосовершенствованию, вынуждая постоянно соответствовать своему языку как вечно изменчивой и никогда не тождественной самой себе стихии.

То, что Гадамер в основном апеллирует к творчеству своих современников, достаточно симптоматично. Именно в XX в. поэзия, равно как и проза, выдвигает свою языковость на первый план, и делает это намеренно. Весьма распространенный упрек модернистской поэзии в ее непонятности Гадамер отвергает как недомыслие: коль скоро понимание носит сугубо языковой характер, а поэзия является языком в превосходном смысле, она обречена на понимание, просто это понимание не односторонне рассудочное. Он даже оправдывает герметичность экспериментирующей со словом поэзии необходимостью противодействия сплошным потокам информации в век массовых коммуникаций<sup>197</sup>. Однако и прежняя поэзия волнует и вдохновляет мысль Гадамера. Стихи Гёте или Гёльдерлина, согласно философу, не просто звучат по-современному, но есть сама современность, потому что реальность поэтического шедевра – это реальность всегда актуального «здесь и сейчас»: «язык художественного произведения имеет ту отличительную черту, что отдельное произведение сосредотачивает в себе и выражает символические черты, присущие, как учит герменевтика, всему сущему. Сравнивая его со всякой другой словесной и несловесной традицией, о нем можно сказать, что для любого

<sup>196</sup> Гадамер Г.-Г. Эстетика и герменевтика. С. 265.

<sup>197</sup> См.: Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 120 и далее.

настоящего времени оно является абсолютным настоящим, неся вместе с тем свое слово всякому будущему»<sup>198</sup>. Вневременность литературного текста объясняется не злободневностью затрагиваемых в нем вопросов, а его сущностной – языковой – причастностью к событию понимания. Понимание, которое свершается всякий раз в данный момент, возможно лишь благодаря непрерывному и всеохватывающему языковому континууму, в котором прошлое соседствует с будущим, а традиция естественным образом присутствует в современности. Как бы исторически ни разнился язык, на котором написано произведение, с тем нынешним состоянием языка, в перспективе которого оно прочитывается, каждое актуализируемое слово латентно несет на себе печать не только своего происхождения, но и своих временных трансформаций, выступая в некотором роде свидетелем и участником сообщаемого предания. Это его многоголосье и составляет нерв поэтической речи. «Стихотворение освобождает пространство для действия гравитационного поля слов и вверяет себя ему вопреки грамматике и синтаксису, который регламентирует лексическое употребление. В том и состоит поэтическое воплощение смысла в языке, что язык не замыкает себя в одномерности дискурсивных связей и логически-линейных зависимостей, а благодаря многовалентности (*Vielstelligkeit*, по выражению Пауля Целана) каждого слова придает стихотворению как бы третье измерение»<sup>199</sup>.

Это «третье измерение», в силу которого поэзия пребывает всегда в настоящем, организует топос, необходимый для осуществления языком игры-разговора: с одной стороны, оно синхронизирует времена прошлого и сегодняшнего в моменте разворачивающегося сейчас диалога, как то имеет место в живой беседе, а с другой – удерживает определенную дистанцию, позволяя произведению сохранить – исключительно за счет выразительных средств – его инаковость. Воссоздавая герменевтическую ситуацию встречи с поэтическим текстом, Гадамер стремится показать, что и здесь понимание возможно только внутри диалога – как взаимодействие двух движений: традиции и истолкования.

---

<sup>198</sup> Гадамер Г.-Г. Эстетика и герменевтика. С. 265.

<sup>199</sup> Гадамер Г.-Г. Философия и литература. С. 142.

Процесс понимания протекает в системе «произведение–читатель–традиция», где непосредственно читателем обеспечивается связь между прошлым и будущим. Если для Хайдеггера наше осмысление текста заранее задано предпониманием, то Гадамер делает ставку на то, что мы сами актом понимания участвуем в свершении традиции и определяем ее дальнейшее развитие. Он отказывается от суждений о тексте, отсылающих к какой-либо иной действительности кроме самого текста. В этом заключается и кардинальное отличие философской герменевтики от культурно-исторической школы, представители которой ценность произведения видели исключительно в запечатленной им традиции. Дильтей, противопоставляя метод объяснения методу понимания, исходил из того, что понимание чужого мира может быть достигнуто лишь путем интуитивного «вживания», «вчувствования». Дистанция между произведением и читателем должна быть максимально сокращена, а лучше – преодолена вовсе. Гадамер же не склонен редуцировать смысл произведения к его замыслу. «Истинный смысл того или иного текста или художественного произведения, – говорит он, – никогда не может быть окончательно исчерпан, ибо ... мы действительно имеем дело с бесконечным процессом»<sup>200</sup>. Причем такое приближение предполагает некоторое отстояние как априорное условие понимания, без которого невозможен был бы сам диалог. Исключая существование одного единственного истолкования, которое стало бы конечной точкой в интерпретации литературного произведения, Гадамер допускает множество одинаково верных, хотя и не исчерпывающих описаний.

Подобная герменевтическая плюральность, вызванная отказом Гадамера от поиска метода ради сохранения возможности истины, казалось бы, грозит обернуться релятивизмом, коль скоро каждый, кто прочел произведение, вправе претендовать на авторитетное суждение о нем. Однако, по мнению Гадамера, истина художественного текста не прячется за нагромождением слов, взыскуя острого взгляда специалиста, чтобы быть обнародованной. Она возникает как событие понимания, в момент слияния читательского горизонта с горизонтом

---

<sup>200</sup> *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 303.*

самого творения, а стало быть, может случиться с каждым. Беда не в том, что нет правильной интерпретации, а в том, что их всегда недостаточно: «произведение художественной литературы, то есть ... текст в преимущественном смысле, не только пригоден для толкования, но и испытывает хронический недостаток в нем. [...] наш первый же опыт, связанный с “литературой”, свидетельствует о том, что ее языковой облик, в отличие от других форм словесности, не может быть исчерпан пониманием и окончательно преодолен»<sup>201</sup>. Каждое отдельное прочтение, каким бы профессиональным или дилетантским оно ни было, оказывается своего рода приглашением к продолжению разговора или к новому обсуждению. Интерпретация призвана не закрыть текст, наклеив на него тот или иной ярлык, а наоборот, открыть его, сделать собственной со-возможностью быть. По Гадамеру, не понимание свершается ради того, чтобы возникла интерпретация, а интерпретация служит вспомогательной ступенью к достижению понимания. Как только оно достигнуто, интерпретация оказывается излишней и может быть отброшена за ненужностью<sup>202</sup>. Потому Гадамер и постулирует множественность истолкований, что путь каждого читателя к смыслу произведения индивидуален: нельзя понять стихотворение за кого-то другого. Интерпретация Другого – лишь побуждение к прохождению собственного пути. «Оттого не существует никакого иного критерия для правильной интерпретации стихотворения в целом, кроме ее абсолютного исчезновения в момент нового осуществления стихотворения. Интерпретация, которая все еще присутствует как таковая, когда мы заново читаем или проговариваем стих, остается чем-то внешним и чуждым. Он всегда оказывается несколько засвечен, чрезмерно освещен, и не удастся освободиться от того, что навязано интерпретатором. Так,

---

<sup>201</sup> Гадамер Г.-Г. *Философия и литература*. С 135–136.

<sup>202</sup> Здесь напрашивается аналогия с витгенштейновским «безупречно правильным методом» понимания мира, предлагаемым в «Логико-философском трактате». Если расценивать мир как текст, а сам Трактат Витгенштейна как его интерпретацию, то можно увидеть параллели между стратегиями двух философов. Так, Витгенштейн пишет: «Мои предложения служат прояснению: тот, кто поймет меня, поднявшись с их помощью – по ним – над ними, в конечном счете признает, что они бес-смысленны. (Он должен, так сказать, отбросить лестницу, после того, как поднимется по ней.) Ему нужно преодолеть эти предложения, тогда он правильно увидит мир» (6.54). – *Витгенштейн Л. Логико-философский трактат*. С. 72–73.

всякое толкование измеряется тем, насколько оно позволяет говорить самому стихотворению. Стихотворение – это рефрен души, которая всегда одна и та же между Я и Ты»<sup>203</sup>.

Описав герменевтический круг, душа встречается с самой собой, изменившаяся, обогащенная новым жизненным опытом, но всё та же. Такова, в конечном счете, цель всего гадамеровского проекта (не случайно он столь часто цитирует знаменитое дельфийское изречение «Познай самого себя»). Если попробовать теоретически воспроизвести это круговое движение, то получится, что читатель обретает в стихотворении собеседника, способного расширить его горизонт миропонимания, пошатнуть устоявшиеся представления, порой даже перевернуть их с ног на голову. Стихотворение, в свой черед, тоже является разговором, который душа ведет сама с собой: миссия поэта состоит в том, чтобы дать слово тому в себе, что не есть он сам, но что больше его – языку. А следовательно, поскольку диалог этот свершается в языке, то и читатель не просто вступает в беседу с автором, а должен со-ответствовать, в смысле держать ответ перед самим языком. «Достичь того, чтобы идти вместе – это то, к чему стремится поэт, как, впрочем, и любой говорящий. Конечно, он стремится прежде всего идти в ногу с собой, вслушиваться в самого себе, в слово, которое должно подоспеть. Как разговор можно вести лишь с тем, кто еще не знает всего, но прислушивается к тому, что происходит с другим и что исходит от другого, так же дело обстоит и в случае стихотворения и разговора со стихотворением. Существует ошибочная теория, будто сопровождение в понимании, на которое нацелена любая интерпретация, должно быть чем-то вроде конструкции смысла, который, якобы, заключен в стихе. Если бы это было так, нам больше не требовалось бы стихотворение. Скорее стихи, подобно продолжающемуся разговору, указывают нам в направлении смысла, никогда в принципе не достижимого. Это не реконструкция имеющегося смысла, тем более не редукция к тому, что “замышлял” поэт. Важно во внутреннем разговоре идти в ногу с

---

<sup>203</sup> Gadamer H.-G. *Gedicht und Gespräch* (1988) // *Gadamer H.-G. Gesammelte Werke*. Bd. 9: *Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. S. 344.



самим языком – так, как это делают, когда беседуют друг с другом»<sup>204</sup>. В художественной литературе мы сталкиваемся с языком, который нас определяет, один на один, и от исхода этой встречи зависит наше дальнейшее бытие. Это не значит, что любое произведение должно находить отклик в нашей душе, но так или иначе именно моя языковость, а не идейная близость автору или эстетическая просвещенность, выступает необходимой предпосылкой понимания литературы как особого опыта понимания другого в себе самом.

### ***3.2 Структуралистская концепция литературы***

В теории литературы, какой она выстраивается исходя из понимания Гадамером ведущей роли языка в формировании человеческого универсума, роль автора – в отличие от литературоведения классического типа и даже историко-герменевтической традиции – выглядит более чем скромной. Автор, по мнению Гадамера, должен умолкнуть, чтобы дать возможность заговорить самому слову: «общее для всей “литературы”, очевидно, состоит в том, что сам писатель хранит молчание, так как он достаточно жестко определил языковой облик идеи, чтобы ничего нельзя было добавить: все необходимое заключено в словах, лишь только они складываются в текст. Мы называем это искусством письма»<sup>205</sup>. Подобное ниспровержение Автора с пьедестала законодателя смысла роднит философскую герменевтику со структурализмом, который в присущей ему радикальной форме провозглашает смерть автора. Хотя Ролан Барт исходит из совершенно других оснований, будучи приверженцем не столько традиции, сколько революции, он так же, как и Гадамер, находит в литературе место приложения своей теории.

С тех пор как Ролан Барт объявил о смерти автора, прошло почти полвека. Однако его провокативный лозунг, подхваченный многими<sup>206</sup>, хотя и

---

<sup>204</sup> Ibid.

<sup>205</sup> Гадамер Г.-Г. *Философия и литература*. С 135.

<sup>206</sup> Эссе Барта вышло в свет во Франции в 1968 г., в разгар революционных событий, и в среде политически ангажированного и бунтарски настроенного студенчества было с энтузиазмом воспринято в качестве призыва к действию: предполагалось, что Барт, отказав тексту, а вслед и всему миру как тексту, в существовании однозначного, «правильного» прочтения, посягнул не

ассоциировался со знаменитой формулой Ницше «Бог умер», вовсе не был прогнозом будущему художественному творчеству и уж тем более приговором литературе как таковой. Напротив, своей констатацией смерти автора Барт стремился спасти литературу, понимая ее не как возможность осуществления личностных амбиций писателя, а как пространство реализации самого языка. Традиционно бессмертие литературе обеспечивала ее причастность к высшим ценностям, художественным выражением которых она всегда и считалась. Замена же автора, существа конечного и временного, бесконечно пишущимся текстом, надиктовываемым языком, позволяет наполнить истершуюся метафору о бессмертии новым смыслом. Уже не трансцендентное идейное содержание, а языковая форма как стихия развертывания бытия гарантирует литературе приобщение к вечности.

Приписывать Барту авторство идеи смерти автора было бы в определенном отношении даже не совсем корректно – и вовсе не по причине автоматически из этой идеи вытекающей презумпции его невиновности, но, прежде всего, потому, что речь здесь идет о тенденции, существующей внутри самой художественной литературы. На протяжении долгого времени не было представления о том, что литературу можно рассматривать сугубо как язык. Лишь с момента становления неклассической культуры «литература стала ощущать свою двойственность, видеть в себе одновременно предмет и взгляд на предмет, речь и речь об этой речи, литературу-объект и металитературу»<sup>207</sup>. Этот процесс, по мнению Барта, начался с Флобера и, пройдя через художественный опыт Малларме, который первым предоставил право говорить непосредственно языку, Пруста, рискнувшего поменять местами литературу и собственную жизнь, сюрреалистов, разработавших технику автописьма, свободного от власти разума, завершился феноменом «нового романа» с его экспериментами по нейтрализации всякого смысла ради полного высвобождения языка. Хотя стиль флоберовских описаний

---

только на господствующие в литературной традиции принципы критики и чтения, но и на сам механизм функционирования власти.

<sup>207</sup> Барт Р. Литература и метаязык // Барт Р. Избранные работы. С. 131.

бесконечно далек от стиля Роб-Грийе и Саррот, между ними есть нечто общее. Флобер, как отмечает Жерар Женетт, впервые в своих романах смог посредством слов ничего не выражать: «очарованно вглядываясь в какую-нибудь материальную подробность, он позволял смыслу ускользать в бесконечном трепете вещей»<sup>208</sup>. Сам Флобер воспринимал недостаток действия в романе как эстетическую неудачу. Однако с этой неудачи и начинается вся современная литература.

Для Барта реальной опасностью, подстерегающей литературу, оказывается отнюдь не появление новых форм художественного творчества, доходящих в своих предельных опытах то до неконтролируемого потока речи, то до косноязычия и бессмыслицы, а иной раз – до утверждения молчания. Новаторство подобного рода, безусловно, есть риск, зачастую чреватый утратой читательской аудитории, но этот риск и оправдан, и неизбежен, поскольку он составляет сам нерв литературы, ее живую, движущую силу. К умиранию литературу приводит не столько экспериментирование, стремящееся развенчать культ автора во славу языка, сколько догматизация общепризнанного, канонизированного «прекрасного». Литературоведение, довлеющее к традиционным типам письма и ориентирующееся на идеал классического произведения, за которым стоит фигура автора, предлагает всякому творению исчерпывающее объяснение и тем самым завершает его, в прямом смысле кладет ему конец. Но не познание требуется изящной словесности, а свобода: «литература наша, – пишет Барт, – уже сто лет ведет опасную игру со смертью, как бы переживает свою смерть; она подобна расиновской героине (Эрифиле в «Ифигении»), которая умирает, познав себя, а живет поисками своей сущности»<sup>209</sup>. Как и всякий вид искусства, литература апеллирует не к одному лишь разуму, роль которого взялась исполнять критика, беззастенчиво полагающая своим назначением быть посредником между произведением и читателем: обращаясь к человеку прежде всего как к субъекту

<sup>208</sup> Женетт Ж. Моменты безмолвия у Флобера // Женетт Ж. Фигуры. Т. 1. С. 220.

<sup>209</sup> Барт Р. Литература и метаязык. С. 132.

чувствующему<sup>210</sup>, литература противится единственному (единственно верному) толкованию, сглаживающему углы и тем самым нивелирующему мощь ее воздействия. Барт пытался развенчать миф однозначной интерпретации, видя в ней излишний, а подчас и откровенно разрушительный способ подачи художественных произведений. Адаптируя словотворчество для публики, критика устраняет ту дистанцию, которая позволяет произведению сохранять свою чистоту и сакральность, необходимые для того, чтобы читатель мог всякий раз заново выстраивать собственные взаимоотношения с текстом.

Провозглашая смерть автора, Барт не имеет в виду возвращение к анонимности народного фольклора, упразднение профессии писателя или даже нейтрализацию авторского стиля. Будучи воспринят буквально, его тезис вполне справедливо вызывает возмущение. Вокруг книги сегодня могут выстраиваться любые стратегии прочтения, она может подвергаться любому профессиональному суду, ее создателем может быть кто угодно – один человек, группа людей, подставное или вымышленное лицо, но сомневаться в его существовании не приходится: «у текста всегда есть какой-нибудь автор – не Сервантес, так Пьер Менар»<sup>211</sup>. Но Барт посягает не на жизнь автора, а на приписывание ему значения законодателя смысла, на сам институт авторства. Смерть здесь понимается символически, «как если бы». Пафос научной мысли Барта направлен в первую очередь против психоаналитического и биографического подходов к проблеме автора, задававшими тон в литературоведении 60-х гг. и представленными известными во Франции теоретиками Лансоном и Сен-Бёвом, которые отводили существенную роль личности писателя при интерпретации его произведений. Барт критикует подобный метод чтения, где прошлое автора, его политические взгляды, особенности вероисповедания и другие личные пристрастия выступают главным мотивом написания текста и указывают на, якобы, однозначное его толкование. Во-первых, автор в жизни и автор в произведении – не одно и то же

---

<sup>210</sup> Чувственность здесь понимается в контексте кантовского разделения познавательных способностей человека на эстетические и логические.

<sup>211</sup> *Компаньон А.* Демон теории. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2001. С. 62.

лицо, во-вторых, что более важно, присвоить тексту единственную интерпретацию – значит лишить его жизни, замкнуть в узком круге навязанных коннотаций.

Демистифицируя фигуру автора, Барт стремится перенести центр тяжести с писателя на произведение, которое, вопреки расхожему мнению, находится в иного рода соподчинительных взаимоотношениях со своим творцом. Если традиционное представление о создании и восприятии литературного текста всегда возвращалось к личности автора как к той первопричине, благодаря которой, согласно законам каузальной связи, произведение возникало с необходимостью следствия, то Барт переворачивает привычную схему и показывает, что произведение не есть предикат автора, автоматически возводимого в статус субъекта. Даже в том, как писатель одержим своим произведением в процессе его создания, проявляется та власть, которую еще не родившееся сочинение имеет над автором. «Писатель принадлежит творению, но то, что принадлежит ему самому – всего лишь книга, немое скопище бесплодных слов, и в мире нет ничего менее значимого»<sup>212</sup>. Этой фразой Бланшо подчеркивает парадоксальную невозможность автора обладать своим произведением. В том и заключается трагедия письма, что, поставив финальную точку, писатель вынужден самоустраниться; все муки творчества и весь процесс письма остаются за пределами текста, оборачиваясь не более чем моментом его персональной биографии (этой привилегии писателя никто лишить не вправе). Отныне он не может вторгаться в жизнь своего сочинения, что-то менять в нем, уточнять и даже разъяснять: утрачивая авторитет, автор становится сторонним наблюдателем, безличным соглядатаем, более того, он единственный человек в мире, который не в состоянии воспринять собственное произведение искусства: «писатель никогда не читает свое творение. Оно оказывается для него не прочитываемым – тайной,

---

<sup>212</sup> Бланшо М. Сущностное одиночество // Бланшо М. Пространство литературы. М.: Логос, 2002. С. 13.

перед лицом которой не существует его самого. Секретом, потому что сам он от него отделен»<sup>213</sup>.

Ситуация усугубляется еще и тем, что писателя нет не только до его произведения, вопреки тому, как это представляется дискурсивно-логическому сознанию, мыслящему в парадигме линейного времени, нет не только после, когда он уступает место своему сочинению, но его как будто нет и в процессе самого созидания: здесь автор превращается в скриптора, в функцию самого письма<sup>214</sup>. Этой терминологической подменой Барт пытается уйти от стереотипного видения работы писателя, доказывая, что произведение – творение не автора, конкретного человека и, безусловно, личности, а языка. Безликость скриптора, лишенного имени и судьбы, его подчиненность диктату речи, его полное совпадение с тем, что пишется, призваны не дискредитировать ремесло писателя, а утвердить первородство слова. «Скриптор, пришедший на смену автору, несет в себе не страсти, настроения, чувства или впечатления, а только такой необъятный словарь, из которого он черпает свое письмо, не знающее остановки; жизнь лишь подражает книге, а книга сама соткана из знаков, сама подражает чему-то уже забытому, и так до бесконечности»<sup>215</sup>. Если обозначать скриптора в традиционных субъект-объектных категориях, то максимум, что ему может быть приписано, это статус субъекта высказывания, т. е. чисто грамматическая форма. Его бытие лингвистической природы. Он возникает с началом говорения и существует, только пока длится высказывание.

Ни о какой другой субъективности речь у Барта идти не может. Напротив, в продолжение всей своей многоэтапной и разноплановой профессиональной карьеры он стремился поколебать ту уверенность в самотождественности мыслящего субъекта, которая на протяжении столетий была главным

---

<sup>213</sup> Там же. С. 14.

<sup>214</sup> Идею об «авторе-функции» развивает и Мишель Фуко, только в «археологическом» ключе; можно сказать, что у него письмо принимает масштаб историко-идеологического конструкта, индивидуальной проекцией которого оказывается любой текст. См.: *Фуко М. Что такое автор? // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 7–46.*

<sup>215</sup> *Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы. С. 389.*

мотивирующим фактором возвышения этой эпистемологической модели. Осуществляемая Бартом критика автора тоже представляет собой попытку выйти за пределы философии субъекта, субъекта, мыслимого в качестве дарителя смысла. Источник смысла кроется не в индивиде и не в случайных конstellациях вещей, а в самом языке. Любое высказывание есть лишь актуализация возможностей, заложенных в языковой структуре, которой неосознанно подчиняется говорящий. А так как ни один вариант высказывания не совпадает с инвариантом, то не должно быть и привилегированного значения. Содержание каждого отдельно взятого литературного текста изоморфно определенному числу других содержаний. И единственное, что неизменно сохраняется в подобном изоморфизме, – это живая форма языка, которая реализуется в письме. «Письмо – та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, черно-белый лабиринт, где исчезает всякая самоидентичность, и в первую очередь телесная тождественность пишущего»<sup>216</sup>. Однако неверно было бы думать, что Барт просто редуцирует автора к функции письма; напротив, писатель у него, скорее, расширяется до деятельности (энергии в гумбольдтовском смысле<sup>217</sup>), осуществляемой языком: он есть деятельность, в которой себя создает текст.

Схожего понимания языка как самостоятельной онтологической структуры, предопределяющей любое говорение и всякого говорящего, придерживается и хайдеггеринско-гадамеровская школа герменевтики, что было показано выше. Поздний Хайдеггер, отводя языку роль артикуляции самого бытия, и, соответственно, определяя человека не как создателя языка или его обладателя, а как посредника, через которого проговаривается слово, впервые – своим

---

<sup>216</sup> Там же. С. 384.

<sup>217</sup> Именно Вильгельму фон Гумбольдту мы обязаны возвышением роли языка в организации духовного мира как конкретного человека, так и целой нации. Согласно немецкому лингвисту, язык представляет собой не статичный набор знаков, а динамичное явление, для обозначения которого Гумбольдт прибегает к аристотелевскому понятию *ἑνέργεια*, намеренно противопоставляемому *ἔργον* как созданному, законченному продукту. По Гумбольдту, язык – это прежде всего деятельность духа, возобновляющаяся всякий раз, когда возникает необходимость придать мысли форму, или осуществить «превращение мира в мысль». См.: *Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 77–81.*

нареканием – только и открывающее мир, пишет: «Мы говорим не только *на* языке, мы говорим *от* него. Говорить мы можем единственно благодаря тому, что всякий раз *уже* слышали язык. Что мы тут слышим? Мы слышим, как язык – говорит»<sup>218</sup>. Эта мысль непосредственно перекликается с бартовской: «говорит не автор, а язык как таковой»<sup>219</sup>. Но если Хайдеггер и Гадамер в своих мировоззренческих построениях исходят из сакрализации языка, то Барт начинает с его критики. Как бы ни совпадали их конечные выводы, изначальные интенции этих философов были прямо противоположны.

Для Барта язык выступал прежде всего тем полем, в котором зарождается и функционирует идеология, главное манипулирующее орудие власти. В этом отношении показательно одно из ранних произведений Барта, «Мифологии» (1957), где прослеживается, каким образом «мифы» – расхожие представления, возникающие как вторичные (коннотативные) смысловые образования на первичном (денотативном) уровне языка и незаметно подменяющие собой непосредственные значения – становятся идеологическими инструментами принуждения, даже если вовсе не выглядят таковыми (например, в случае массовой приверженности французов вину как национальному напитку). И если поначалу Барт верил в возможность действенного сопротивления идеологии коллективного сознания путем использования чисто денотативного языка, то позднее он отказался от этого намерения, заключив, что избежать коннотаций не удастся, поскольку они составляют ткань самого языка. Из такой ситуации выход один – обманывать язык: «Нам, людям не являющимся ни рыцарями веры, ни сверхчеловеками по сути дела не остается ничего, кроме как плутовать с языком, дурачить язык. Это спасительное плутовство, эту хитрость, этот блистательный обман, позволяющий расслышать звучание вневластного языка, во всем великолепии воплощающего перманентную революцию слова, – я со своей стороны называю его: литература»<sup>220</sup>. Тем самым литература для Барта

<sup>218</sup> Хайдеггер М. Путь к языку. С. 266.

<sup>219</sup> Барт Р. Смерть автора. С. 385.

<sup>220</sup> Барт Р. Лекция // Барт Р. Избранные работы. С. 550.



представляет ценность не ввиду передаваемого ею содержания, а по причине неисчерпаемости языковых возможностей, не только не оспаривающих друг друга, как то свойственно идеологическим картинам мира, но самим своим многообразием утверждающим принцип свободы. Эта свобода находит свое воплощение в полисемантической художественного текста, что заведомо предполагает различность его восприятия. Поэтому столь большое значение бартовская теория литературы отводит фигуре читателя. Отныне читатель не просто пассивный потребитель смыслов, намеренно внесенных автором в свое произведение. Поскольку нет больше инстанции, ответственной за «правильную» интерпретацию, что вовсе не избавляет от необходимости понимать, то читатель оказывается сотворцом смысла: «произведение в чтении всегда впервые достигает присутствия – в уникальном прочтении, каждый раз первом и каждый раз единственном»<sup>221</sup>.

Таким образом, литературный текст понимается как самодостаточное явление, включающее в себя два равнозначных процесса – письмо и чтение. Именно текст становится местом встречи автора и читателя, скриптора и реципиента, которые, каждый со своей стороны, обеспечивают действительность и действенность произведения, будучи равноценными условиями его существования. До текста и вне его нет ни послания, с которым автор намеревается обратиться к читателю, ни самого автора, ни читателя. Для писателя его произведение рождается в процессе письма, для читателя – в процессе чтения, нигде более оно не существует. «Сценическое пространство текста лишено рампы, – пишет Барт, имея в виду, что фигура автора не скрывается позади текста, а фигура читателя не находится перед ним, – текст – это то неделимое око, о котором говорит один восторженный автор: “Глаз, коим я взираю на Бога, есть тот же самый глаз, коим он взирает на меня”»<sup>222</sup>. И действительно, вплоть до XX в. читателю отводилась скромная роль зрителя, молчаливо наблюдающего разыгрываемую перед ним мистерию. Наделяя автора неоспоримыми

<sup>221</sup> Бланишо М. Произведение и коммуникация // Бланишо М. Пространство литературы. С. 205.

<sup>222</sup> Барт Р. Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы. С. 473.

полномочиями демиурга, литература, будь то легкое чтиво или нравоучительный роман, лишала читателя каких бы то ни было прав на произведение, но взамен и избавляла его от всяких обязанностей, в том числе и от необходимости думать: чтение, являясь, по сути, актом считывания, не предполагало творческой работы со стороны внимающей аудитории. Барт же, если продолжать театральную метафору, выводит читателя на сцену, делая его даже не статистом, а одним из главных действующих лиц семиотического спектакля. Тот, кто пишет, и тот, кто читает, уравниваются друг с другом в смысле значимостей тех функций, которые они исполняют для текста. Они становятся соучастниками великого действия, бесконечно разыгрываемого языком. Женетт сравнивает художественный текст с лентой Мёбиуса, где «внутренняя и внешняя стороны – сторона письма и чтения – безостановочно крутятся и меняются местами, письмо непрерывно читается, а чтение пишет и запечатлевает себя»<sup>223</sup>.

Эта бесконечная деятельность языка, реализуемая в практике чтения и письма, и составляет основу литературы. Символическая смерть автора, размыкающая временные и пространственные границы текста, символическое рождение читателя, открывающее перспективу неисчерпаемого множества интерпретаций, обеспечивают отнюдь не символическое бессмертие литературе. Ее бессмертие и стремится увековечить вся поэтика Барта, предлагая понимать литературу не как готовую сущность, а как процесс. Когда литература утрачивает свою эссенциальность, она превращается в нескончаемый акт письма, в тот необъятный горизонт производства смыслов, который не подвластен ни читателю, ни писателю, но который вовлекает всякого в свободную стихию языка, единственного подлинного субъекта говорения. «Писать – значит сделать себя эхом того, что не может перестать говорить...»<sup>224</sup>.

---

<sup>223</sup> Женетт Ж. Обоснование чистой критики. С. 260.

<sup>224</sup> Бланишо М. Сущностное одиночество. С. 18.

## Заключение

Предпринятая в диссертационной работе попытка соотнести понимание языка, представленное в философских концепциях XX в., с самим художественным процессом позволяет взглянуть на литературу как особую языковую практику, в которой бесконечная смыслопорождающая деятельность языка обуславливает и содержательную сторону произведения. Такая исследовательская установка оказывается весьма продуктивной, поскольку, с одной стороны, освобождает литературный текст от навязываемой ему традиционными способами истолкования предопределенности авторским замыслом, а с другой – обогащает методологический и проблемно-тематический арсенал философии за счет выявления иных – дотеоретических, некогнитивных – возможностей языка. Философская герменевтика и структурализм, выбранные в качестве наиболее авторитетных течений лингвоцентрической философии второй половины XX в., предлагают стратегии осмысления языка, которые обнаруживают свою созвучность современному состоянию литературы, во многом объясняя и ее общую направленность, и отдельные формы осуществления. Литература XX в. с присущим ей экспериментированием, подступаясь вплотную к границам языка, выходит за рамки классической парадигмы письма и чтения, поскольку в своих пробах расшатать сложившиеся стереотипы в полностью детерминированном условностями культурном мире, где норма противопоставляется отклонению, разум – безумию, реальность – фантазии, а дело – слову, создает пространство неразличимости, единственным ориентиром в котором может служить «путеводная нить языка». Столь усложнившееся литературное творчество словно бы само провоцирует на философские рефлексии, которые помогли бы постичь то, к чему литература зачастую приходит бессознательно.

Та теория литературы, которую набрасывает философская герменевтика, не просто перекликается со структуралистскими взглядами на художественное творчество, но в некоторых моментах кажется практически совпадающей с ними. Однако речи о прямых заимствованиях здесь идти не может, поскольку обе

концепции в своих литературных построениях исходят из собственных представлений о языке, которые, как показала произведенная реконструкция, принципиально разнонаправлены. Так, Гадамер под влиянием Хайдеггера в своем герменевтическом проекте изначально приписывает языку статус онтологического принципа, структурирующего и экзистенциальный опыт индивида, и культурный мир в целом. Для него язык выступает единственной несомненной реальностью, исходным измерением человеческого существования как понимающего способа бытия в мире. Совсем в ином свете видится язык Ролану Барту. Свои семиотические изыскания он начинает как раз с того, что ставит язык под сомнение. Попадающий в фокус рассмотрения структурализма чисто лингвистический механизм функционирования языка раскрывает языковую деятельность не столько с конститутивно-позитивной стороны, сколько с негативной – как поле порождения неподконтрольных субъекту говорения смыслов. В коннотативном слое языка Барт усматривает основу и среду обитания идеологии, мыслительные клише которой способны полностью подавить человеческую свободу. Этим объясняется его критический подход к языку. Однако, несмотря на многочисленные попытки нивелировать идеологическую власть языка и, в конечном счете, признание обреченности этого предприятия, Барт в самом же языке находит спасительное средство «от языка». Проводя аналогию с гадамеровской схемой осуществления понимания как исключительно языкового события, свершающегося при участии человека и тем самым его преобразующего, можно сказать, что структурализм обнаруживает свой – негативный – «герменевтический круг»: избежать диктата языка, который обманывает нас, незаметно пронося вместе со сказанным словом дополнительные смыслы, удастся лишь, самим начав обманывать язык, практикуя все возможные способы его говорения. Прототипом подобной демократической полифоничности и выступает у Барта литература. Таким образом, как структурализм, так и философская герменевтика одинаково высоко ценят литературу: первый – предугадывая в ней «перманентную революцию слова», свергающую власть языка, вторая – обнаруживая в поэтическом произведении язык по преимуществу,

теряющий свои инструментальные функции и приближающийся к единству звучания и значения.

Акцентируя в художественной литературе ее языковое измерение в противовес содержательному, философия выступает в роли того идеального читателя, который и в герменевтике Гадамера, и в структурализме Ролана Барта предстает уже не второстепенной анонимной фигурой, находящейся за пределами текста, а легитимным участником языкового действия. Поскольку процесс чтения приравнивается теперь не к буквальному считыванию, а к творению смысла заново, его присутствие оказывается столь же знаковым, как прежде образ автора. Но подобное выдвижение читателя вовсе не означает замещение писателя: оба они растворяются в смыслообразующей стихии языка, маркируя те полюсы, которые необходимы литературе, чтобы возникло напряжение. А когда понимание текста становится органичной частью самого текста, пространство литературы значительно расширяется, предоставляя возможность в том числе и философской рефлексии занять достойное ее место внутри самого произведения. Этим объясняется заметное сегодня сближение философского и литературного дискурсов, которое порождено стремлением самого языка дополнить художественную функцию изображения интеллектуальной функцией «умной речи». Моделью сопоставления литературы и философии как двух взаимообогащающих языковых практик послужила витгенштейновская идея о различении основных логических характеристик высказывания – говорения и показывания. Экспликация на уровне высказывания позволяет увидеть в философии особого рода проговаривание всего того, что может быть сказано; литература в этой же перспективе предстает как способ показать в языке присутствие того, о чем, по Витгенштейну, следует молчать.

Безусловным достижением философии XX в. является осознание языка как артикуляции времени. Исходя из этого, литература должна рассматриваться в качестве наиболее адекватной формы запечатления времени, а в отношении текущего момента – как уникальная возможность увидеть собственное время со стороны. Такое непосредственное знание настоящего, практически неуловимое

аналитическим аппаратом философии или любой другой социально-культурной дисциплины, обретает в лице современной литературы своего подлинного субъекта. Язык, чья свободная деятельность не подчиняется устанавливаемым разумом правилам, способен донести до самого разума – путем показывания, путем литературы – истину о времени, в котором тот живет. Тем самым литература открывает перед философией пути иного постижения действительности, одновременно нуждаясь в ней как в опыте саморефлексии, самопонимания. Ибо философия применительно к литературе как раз и становится языком, который мыслит сам себя.

### Список литературы:

1. Автономова, Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках (Критический очерк концепций французского структурализма). – М.: Наука, 1977. – 272 с.
2. Автономова, Н.С. Познание и перевод. Опыты философии языка. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 704 с.
3. Адорно, Т. Эстетическая теория / пер. с нем. А.В. Дранова. – М.: Республика, 2001. – 527 с.
4. Апель, К.-О. Трансформация философии / пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
5. Аристотель. Поэтика / пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 4. – М.: Мысль, 1984. – С. 645–680.
6. Аристотель. Топика / пер. с древнегреч. М.И. Иткина // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 349–532.
7. Аронсон, О., Петровская, Е. По ту сторону воображения. Современная философия и современное искусство. Лекции. – Нижний Новгород: Приволжский филиал ГЦСИ, 2009. – 230 с.
8. Арутюнова, Н.Д. Метафора и дискурс // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 5–43.
9. Арутюнова, Н.Д. Предложение и его смысл. Логико-семантические проблемы. – М.: Наука, 1976. – 384 с.
10. Барт, Р. Воображение знака / пер. с фр. Н.А. Безменовой // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 246–252.
11. Барт, Р. Империя знаков / пер. с фр. Я. Бражниковой. – М.: Праксис, 2004. – 144 с.
12. Барт, Р. Критика и истина / пер. с фр. Г.К. Косикова // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 319–374.
13. Барт, Р. Лекция / пер. с фр. Г.К. Косикова // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 545–573.

14. Барт, Р. Литература и значение / пер. с фр. С.Н. Зенкина // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 276–296.
15. Барт, Р. Литература и метаязык / пер. с фр. С.Н. Зенкина // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 131–132.
16. Барт, Р. Литература сегодня / пер. с фр. С.Н. Зенкина // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 233–245.
17. Барт, Р. Мифологии / пер. с фр. С.Н. Зенкина. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.
18. Барт, Р. Нулевая степень письма / пер. с фр. Г.К. Косикова // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000. – С. 50–96.
19. Барт, Р. Основы семиологии / пер. с фр. Г.К. Косикова // Структурализм: «за» и «против». – М.: Прогресс, 1975. – С. 114–163.
20. Барт, Р. От произведения к тексту / пер. с фр. С.Н. Зенкина // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 413–423.
21. Барт, Р. Риторика образа / пер. с фр. Г.К. Косикова // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 297–318.
22. Барт, Р. Ролан Барт о Ролане Барте / пер. с фр. С.Н. Зенкина. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2002. – 224 с.
23. Барт, Р. Сад, Фурье, Лойола / пер. с фр. Б. Скуратова – М.: Праксис, 2007. – 256 с.
24. Барт, Р. Смерть автора / пер. с фр. С.Н. Зенкина // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 384–391.
25. Барт, Р. Структурализм как деятельность / пер. с фр. Н.А. Безменовой // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 253–261.
26. Барт, Р. Текстовый анализ одной новеллы Эдгара По / пер. с фр. С.Л. Козлова // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 424–461.



27. Барт, Р. Удовольствие от текста / пер. с фр. Г.К. Косикова // Барт, Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. – М.: Прогресс, 1994. – С. 462–519.
28. Барт, Р. Camera lucida. Комментарий к фотографии / пер. с фр. М. Рыклина. – М.: Ад маргинем Пресс, 2011. – 272 с.
29. Барт, Р. S/Z / пер. с фр. Г.К. Косикова, В.П. Мурат. – М.: Едиториал УРСС, 2001. – 232 с.
30. Бахтин, М.М. Вопросы литературы и эстетики. – М.: Худ. литература, 1975. – 504 с.
31. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1986. – 445 с.
32. Бенвенист, Э. Общая лингвистика / пер. с фр. Ю.Н. Караулова, В.П. Мурат, И.В. Барышева, И.Н. Мельникова; под ред., вступ. ст. и коммент. Ю.С. Степанова. – М.: Прогресс, 1974. – 446 с.
33. Беньямин, В. Задача переводчика (Предисловие к переводу Tableaux Parisiens Бодлера) / пер. с нем. Е. Павлова // Беньямин, В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. – М.: Издательский центр РГГУ, 2012. – С. 254–270.
34. Беньямин, В. О языке вообще и о языке человека / пер. с нем. И. Болдырева // Беньямин, В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. – М.: Издательский центр РГГУ, 2012. – С. 7–26.
35. Беньямин, В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / пер. с нем. С. Ромашко // Беньямин, В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. – М.: Издательский центр РГГУ, 2012. – С. 190–234.
36. Биbihин, В.В. Витгенштейн: смена аспекта. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 566 с.
37. Биbihин, В.В. Язык философии. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 416 с.
38. Библер, В.С. От наукознания к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1991. – 417 с.

39. Бикертон, Д. Введение в лингвистическую теорию метафоры / пер. с англ. Н.Н. Перцовой // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 284–306.
40. Бланшо, М. От Кафки к Кафке / пер. с фр. и послесл. Д. Кротовой. – М.: Логос, 1998. – 237 с.
41. Бланшо, М. Пространство литературы / пер. с фр. Б.В. Дубина, С.Н. Зенкина, Д. Кротовой, В.П. Большакова, Ст. Офертаса, Б.М. Скуратова. – М.: Логос, 2002. – 288 с.
42. Блэк, М. Метафора / пер. с англ. М.А. Дмитриевской // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 153–172.
43. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. С.Н. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
44. Борисов, Е., Инишев, И., Фурс, В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. – Вильнюс: ЕГУ, 2008. – 212 с.
45. Борисов, Е.В. Проблема нормативности в феноменологии языка: Витгенштейн и Гадамер // Известия Томского политехнического университета. – 2007. – № 7 (311). – С. 88–92.
46. Бютор, М. Роман как исследование / пер. с фр. Н. Бунтман. – М.: Изд-во МГУ, 2000. – 208 с.
47. Валери, П. Об искусстве: Сборник / пер. с фр. В. Козового, С. Ромова, А. Эфроса. – 2-е изд. – М.: Искусство, 1993. – 507 с.
48. Витгенштейн, Л. Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям» / пер. с англ. В.А. Суровцева, В.В. Иткина. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2008. – 256 с.
49. Витгенштейн, Л. Дневники. 1914–1916 / пер. В. Суровцева, И. Эннса, А. Грязнова, В. Целищева. – М.: Канон+; Реабилитация, 2009. – 400 с.
50. Витгенштейн, Л. Культура и ценность / пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева // Философские работы. Часть I. – М.: Гнозис, 1994. – С. 407–492.
51. Витгенштейн, Л. Логико-философский трактат / пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева // Философские работы. Часть I. – М.: Гнозис, 1994. – С. 2–73.

52. Витгенштейн, Л. О достоверности / пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева // *Философские работы. Часть I.* – М.: Гнозис, 1994. – С. 321–405.
53. Витгенштейн, Л. Философские исследования / пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева // *Философские работы. Часть I.* – М.: Гнозис, 1994. – С. 75–319.
54. Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного / пер. с нем. М.П. Стафеецкой // Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 266–323.
55. Гадамер, Г.-Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба») / пер. с нем. и пред. О.А. Коваль. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 256 с.
56. Гадамер, Г.-Г. О круге понимания / пер. с нем. А.В. Михайлова // Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 72–82.
57. Гадамер, Г.-Г. Риторика и герменевтика / пер. с нем. А.В. Михайлова // Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 188–206.
58. Гадамер, Г.-Г. Философия и герменевтика / пер. с нем. А.В. Михайлова // Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 9–15.
59. Гадамер, Г.-Г. Философия и литература / пер. с нем. А.Я. Ярина // Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 126–146.
60. Гадамер, Г.-Г. Философия и поэзия / пер. с нем. М.К. Рыклина // Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 116–125.
61. Гадамер, Г.-Г. Что есть истина? / пер. с нем. М.А. Кондратьевой // *Логос.* – 1991. – № 1. – С. 30–37.
62. Гадамер, Г.-Г. Эстетика и герменевтика / пер. с нем. В.В. Бибихина // Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 256–265.
63. Гадамер, Г.-Г. Язык и понимание / пер. с нем. В.С. Малахова // Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 43–60.

64. Гадамер, Х.-Г. Кант и герменевтический поворот / пер. с нем. А.В. Лаврухина // Гадамер, Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. – Минск: Пропилеи, 2007. – С. 60–72.
65. Гадамер, Х.-Г. Истина художественного творения / пер. с нем. А.В. Лаврухина // Гадамер, Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. – Минск: Пропилеи, 2007. – С. 109–126.
66. Гадамер, Х.-Г. Путь к повороту / пер. с нем. А.В. Лаврухина // Гадамер, Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. – Минск: Пропилеи, 2007. – С. 139–158.
67. Гайденок, П.П. От исторической герменевтики к «герменевтике бытия»: критический анализ эволюции М. Хайдеггера // Вопросы философии. – 1987. – № 10. – С. 124–133.
68. Гайденок, П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – 495 с.
69. Гаспаров, М.Л. Язык, память, образ: Лингвистика языкового существования. – М.: Новое литературное обозрение, 1996. – 352 с.
70. Герменевтика и деконструкция / Под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. – СПб.: БСК, 1999. – 256 с.
71. Греймас, А.Ж. Структурная семантика. Поиск метода / пер. с фр. Л. Зиминой. – М.: Академический проект, 2004. – 368 с.
72. Гудков, Л.Д., Дубин, Б.В. Литература как социальный институт. Статьи по социологии литературы. – М.: Новое литературное обозрение, 1994. – 353 с.
73. Гумбольдт, В. Избранные труды по языкознанию / пер. с нем. под ред. Г.В. Рамишвили. – М.: Прогресс, 1984. – 400 с.
74. Гумбольдт, В. Язык и философия культуры / пер. с нем., сост., общ. ред. А.В. Гулыги, Г.В. Рамишвили. – М.: Прогресс, 1985. – 451 с.
75. Гурко, Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. – Минск: Эконом-пресс, 2001. – 320 с.
76. Декомб, В. Современная французская философия / пер с фр. М.М. Федорова. – М.: Весь Мир, 2000. – 337 с.

77. Делез, Ж. Критика и клиника / пер. с фр. О.Е. Волчек, С.Л.Фокина. – СПб.: Machina, 2002. – 240 с.
78. Деррида, Ж. О грамматиологии / пер. с фр. Н.С. Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
79. Деррида, Ж. Письмо и различие / пер. с фр. В. Лапицкого. – СПб.: Академический проект, 2000. – 365 с.
80. Деррида, Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук / пер. с фр. Г.К. Косикова // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. – М.: Прогресс, 2000. – С. 407–420.
81. Дильтей, В. Описательная психология / пер. с нем. Е.Д. Зайцевой. – 2-е изд. – СПб.: Алетейа, 1996. – 160 с.
82. Дильтей, В. Собрание сочинений в 6 тт. Т. 1: Введение в науки о духе / пер. с нем. В.С. Малахова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 760 с.
83. Дильтей, В. Собрание сочинений в 6 тт. Т. 3: Построение исторического мира в науках о духе / пер. с нем. В.А. Куренного. – М.: Три квадрата, 2004. – 418 с.
84. Дневниковые записи Даниила Хармса // Минувшее: Исторический альманах. – 1992 – № 11. – С. 417–583.
85. Дубин, Б.В. Слово – письмо – литература: Очерки по социологии современной культуры. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 416 с.
86. Евстропов, М.Н. Опыты приближения к «иному»: Батай, Левинас, Бланшо. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012. – 346 с.
87. Ельмслев, Л. Прологомены к теории языка / пер. с англ. Ю.В. Лекомцева // Новое в лингвистике. Вып. 1. – М.: Прогресс, 1960. – С. 264–390.
88. Женетт, Ж. Вымысел и слог (Fictio et diction) / пер. с фр. И. Стаф // Женетт, Ж. Фигуры. Работы по поэтике. В 2-х тт. Т. 2. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 1998. – С. 342–451.
89. Женетт, Ж. Изнанка знаков / пер. с фр. И.Зенкина // Женетт, Ж. Фигуры. Работы по поэтике. В 2-х тт. Т. 1. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 1998. – С. 189–204.

90. Женетт, Ж. Критика и поэтика / пер. с фр. С. Зенкина // Женетт, Ж. Фигуры. Работы по поэтике. В 2-х тт. Т. 2. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 1998. – С. 6–9.
91. Женетт, Ж. Моменты безмолвия у Флобера / пер. с фр. С. Зенкина // Женетт, Ж. Фигуры. Работы по поэтике. В 2-х тт. Т. 1. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 1998. – С. 217–234.
92. Женетт, Ж. Структурализм и литературная критика / пер. с фр. С. Зенкина // Женетт, Ж. Фигуры. Работы по поэтике. В 2-х тт. Т. 1. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 1998. – С. 159–179.
93. Женетт, Ж. Фиксация головокружения / пер. с фр. Е. Гальцовой // Женетт, Ж. Фигуры. Работы по поэтике. В 2-х тт. Т. 1. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 1998. – С. 102–118.
94. Зенкин, С.Н. Введение в литературоведение. Теория литературы. – М.: РГГУ, 2000. – 81 с.
95. Зенкин, С.Н. Работы по французской литературе. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. – 320 с.
96. Зонтаг, С. Мысль как страсть / пер. с фр. Б. Дубина. – М.: Русское феноменологическое общество, 1997. – 208 с.
97. Изер, В. Процесс чтения: феноменологический подход / пер. с англ. И.В. Кабановой // Современная литературная теория. Антология. – М.: Флинта, Наука, 2004. – С. 201–225.
98. Ильин, И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – 256 с.
99. Инишев, И.Н. Хайдеггер и философия языка // Вестник РГГУ. – 2008. – № 7. – С. 83–98.
100. Инишев, И.Н. Чтение и дискурс: трансформации герменевтики. – Вильнюс: ЕГУ, 2007. – 168 с.
101. Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века / сост. и общ. ред. Е.А. Наймана и В.А. Суровцева. – Томск: Водолей, 1998. – 320 с.

102. Калиниченко, В. Язык и трансценденция // Логос. – 1995. – № 6. – С. 7–46.
103. Кассирер, Э. Сила метафоры / пер. с нем. Т.В. Топоровой // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 33–43.
104. Кассирер, Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык / пер. с нем. С.А. Ромашко. – М., СПб.: Университетская книга, 2002. – 272 с.
105. Кассирер, Э. Философия символических форм. Т. 2. Мифологическое мышление / пер. с нем. С.А. Ромашко. – М., СПб.: Университетская книга, 2002. – 280 с.
106. Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса / общ. ред. П. Серио. – М.: Прогресс, 1999. – 415 с.
107. Компаньон, А. Демон теории. Литература и здравый смысл / пер. с фр. С. Зенкина. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2001. – 336 с.
108. Косиков, Г.К. Идеология. Коннотация. Текст (по поводу книги Р. Барта S/Z) // Барт, Р. S/Z. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 277–302.
109. Косиков, Г.К. От структурализма к постструктурализму (проблемы методологии). – М.: Центр книги Рудомино, 1998. – 192 с.
110. Косиков, Г.К. Собрание сочинений. Т. 2: Теория литературы. Методология гуманитарных наук. – М.: Центр книги Рудомино, 2012. – 696 с.
111. Кристева, Ю. Душа и образ / пер. с фр. Ж.В. Горбылевой // Интенциональность и текстуальность. – Томск: Водолей, 1998. – С. 253–277.
112. Кристева, Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики / пер. с фр. Г.К. Косикова, Б.П. Нарумова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 656 с.
113. Кузнецов, В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. – М.: Издательство Московского университета, 1991. – 191 с.
114. Лаврухин, А.В. М. Хайдеггер в интерпретациях Х.-Г. Гадамера. Комментарий переводчика // Гадамер, Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. – Минск: Пропилеи, 2007. – С. 225–236.

115. Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Гнозис, 1995. – 100 с.
116. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / пер. с фр. В.В. Иванова. – М.: Эксмо-пресс, 2001. – 512 с.
117. Лехциер, В.Л. Онтология метафоры (Отношение к вещи в событии художественного) // Философия: в поисках онтологии: Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. – Вып. 5. – Самара: Изд-во СаГА, 1998. – С. 211–228.
118. Лосев, А.Ф. Знак. Символ. Миф: труды по языкознанию. – М.: Изд-во Московского университета, 1982. – 480 с.
119. Лосев, А.Ф., Шестаков, В.П. История эстетических категорий. – М.: Искусство, 1965. – 376 с.
120. Лотман, Ю.М. Семиосфера. – СПб.: Искусство, 2001. – 704 с.
121. Лотман, Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста // Лотман, Ю.М. Избранные статьи Т. 1. – Таллинн: Александра, 1993. – С. 129–132.
122. Лотман, Ю.М. Текст и полиглотизм культуры // Лотман, Ю.М. Избранные статьи Т. 1. – Таллинн: Александра, 1993. – С. 142–147.
123. Лотреамон. Песни Мальдорора. Поэзия французского символизма / пер. с фр. Н.С. Мавлевич. – М.: МГУ, 1993 – 512 с.
124. Лукач, Г. О сущности и форме эссе: письмо Лео Попперу / пер. с нем. С. Земляного // Лукач, Г. Душа и формы. Эссе. – М.: Логос-Альтера, 2006. – С. 45–64.
125. Малахов, В.С. К характеристике герменевтики как способа философствования // Философская и социологическая мысль. – 1991. – № 6. – С. 65–76.
126. Малахов, В.С. Концепция исторического понимания Г.-Г. Гадамера // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1987. – С. 151–164.
127. Мамардашвили, М. Литературная критика как акт чтения // Вопросы философии. – 1984. – № 2. – С. 99–102.



128. Мамардашвили, М. Психологическая топология пути: М. Пруст «В поисках утраченного времени». – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, Журнал «Нева», 1997. – 572 с.
129. Ман, П. де. Аллегии чтения: Фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста / пер. с англ. Никитина С.А. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1999. – 368 с.
130. Маргвелашвили, Г.Т. Роль языка в философии М. Хайдеггера // Маргвелашвили, Г.Т. Труды. В 5 т. Т. 1. – Тбилиси: «Кавказский Дом», 1999. – С. 192–204.
131. Мильнер, Ж.-К. Философский шаг Ролана Барта / пер. с фр. С. Зенкина // Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 58–100.
132. Михайлов, А.В. Языки культуры. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 912 с.
133. Немецкое философское литературоведение наших дней: Антология. / пер. с нем. / сост. Д. Уффельман, К. Шрамм. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2001. – 552 с.
134. Ницше, Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле / пер. с нем. // Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 тт. Т. 1/2. – М.: Культурная революция, 2013. – С. 435–448.
135. Остин, Дж.Л. Слово как действие / пер. с англ. А.А. Медниковой // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17: Теория речевых актов. – М.: Прогресс, 1986. – С. 22–129.
136. Павлов, Е. Шок памяти. Автобиографическая поэтика Вальтера Беньямина и Осипа Мандельштама. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 224 с.
137. Петровская, Е.В. Теория образа. – М.: РГГУ, 2010. – 283 с.
138. Пирс, Ч.С. Избранные философские произведения / пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. – М.: Логос, 2000. – 448 с.

139. Подорога, В.А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: Киркегор. Ницше. Хайдеггер. Пруст. Кафка. – М.: Ad Marginem, 1995. – 427 с.
140. Полан, Ж. Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности / пер. с фр. А. Шестакова. – СПб: Наука, 2000. – 336 с.
141. Потебня, А.А. Теоретическая поэтика. – М., СПб.: Академия: Филологический факультет СПбГУ, 2003. – 344 с.
142. Рикёр, П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ / пер. с фр. Т.В. Славко. – М.; СПб.: Университетская книга, 1998. – 313 с.
143. Рикёр, П. Время и рассказ. Т. 2. Конфигурации в вымышленном рассказе / пер. с фр. Т.В. Славко. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 216 с.
144. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций. Очерки герменевтики / пер. с фр., вступ ст. и коммент. И.С. Вдовиной. – М.: Академический проект, 2008. – 695 с.
145. Рикёр, П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение / пер. с англ. М.М. Бурас, М.А. Кронгауза // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 416–434.
146. Рикёр, П. Живая метафора / пер. с фр. А.А. Зализняк // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 435–455.
147. Ричардс, А. Философия риторики / пер. с англ. Р.И. Розиной // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 44–67.
148. Семиотика / сост. Ю.С. Степанов. – изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. – 702 с.
149. Семиотика и Авангард: Антология / общ. ред. Ю.С. Степанова. М.: Академический Проект; Культура, 2006. – 1168 с.
150. Сепир, Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / пер. с англ. А.Е. Кибрика. – М.: Прогресс-Универс, 1993. – 656 с.
151. Соболева, М.Е. Философская герменевтика: понятия и позиции. – М.: Академический проект, 2014. – 160 с.
152. Современные зарубежные литературоведческие концепции. (Герменевтика, рецептивная эстетика). – М.: Прогресс, 1983. – 182 с.

153. Сонтаг, С. Против интерпретации и другие эссе / пер. В. Гольшева, С. Дубина, Н. Кротовской, С. Кузнецова, В. Кулагиной-Ярцевой, Л. Оборина, Н. Цыркун. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. – 352 с.
154. Соссюр, Ф.де. Заметки по общей лингвистике / пер. с фр. Б. Нарумова – М.: Прогресс, 1990. – 280 с.
155. Соссюр, Ф.де. Курс общей лингвистики / пер. с фр. под ред. А.А. Холодовича // Соссюр, Ф.де. Труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1977. – С. 31–273.
156. Стайн, Г. Поэзия и грамматика / пер. с англ. Е. Петровской // Ad marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. – М.: Ad marginem, 1994. – С. 266–302.
157. Старобинский, Ж. Поэзия и знание: История литературы и культуры. Т. 1 / пер. с фр. Е.П. Васильевой, Б.В. Дубина, С.Н. Зенкина, В.А. Мильчиной, М.С. Неклюдовой, Т.И. Смоляровой, П.П. Шкаренкова – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 496 с.
158. Степанов, Ю.С. Язык и метод: К современной философии языка. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 784 с.
159. Структурализм «за» и «против» / под ред. Е.А. Басина и М.Я. Полякова. – М.: Прогресс, 1975. – 468 с.
160. Суровцев, В.А. Автономия логики: Источники, генезис и система философии раннего Витгенштейна. – Томск: Изд-во Томского университета, 2001. – 308 с.
161. Тодоров, Ц. Семиотика литературы; Понятие литературы / пер. с пер. Г.К. Косиков // Семиотика / Сост. Ю. С. Степанова. – М.: Радуга, 1983. – С. 350–369.
162. Тодоров, Ц. Теории символа / пер. с фр. Б. Нарумова. – М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. – 408 с.

163. Токарев, Д.В. Курс на худшее: Абсурд как категория текста у Даниила Хармса и Сэмюэля Беккета. – М.: Новое Литературное Обозрение, 2002. – 336 с.
164. Топоров, В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура / под ред. Т. В. Цивьян. – М.: Наука, 1983. – С. 227–284.
165. Уфимцева, А.А. Лексическая номинация (первичная нейтральная) // Языковая номинация (Виды наименований). – М.: Наука, 1977. – С. 5–85.
166. Философия Мартина Хайдеггера и современность / под ред. Н.В. Мотрошиловой. – М.: Наука, 1991. – 253 с.
167. Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Под ред. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 2000. – 536 с.
168. Фреге, Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов / пер. с нем. Б.В. Бирюкова под ред. З.А. Кузичевой. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 512 с.
169. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. – СПб.: А-cad, 1994. – 408 с.
170. Фуко, М. Порядок дискурса / пер. с фр. С. Табачниковой // Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – С. 47–96.
171. Фуко, М. Что такое автор? / пер. с фр. С. Табачниковой // Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – С. 7–46.
172. Хайдеггер, М. Бытие и время / пер. с нем. В. Биbihина. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
173. Хайдеггер, М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим / пер. с нем. В.В. Биbihина // Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 273–302.
174. Хайдеггер, М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов прочитанных в Касселе (1925 г.) / пер. с нем. А.В. Михайлова // Два текста о Вильгельме Дильтее. – М.: Гнозис, 1995. – С. 137–201.

175. Хайдеггер, М. Исток художественного творения / пер. с нем. А.В. Михайлова // Хайдеггер, М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – С. 47–116.
176. Хайдеггер, М. Слово / пер. с нем. В.В. Библихина // Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 302–312.
177. Хайдеггер, М. Поворот / пер. с нем. В.В. Библихина // Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 253–259.
178. Хайдеггер, М. Прологомены к истории понятия времени / пер. с нем. Е.В. Борисова. – Томск: Водолей, 1998. – 383 с.
179. Хайдеггер, М. Путь к языку / пер. с нем. В.В. Библихина // Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 259–273.
180. Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества / пер. с нем. под редакцией А.Л. Доброхотова. – М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
181. Хармс, Д. Жизнь человека на ветру. – СПб.: Азбука, 2000. – 450 с.
182. Хлебников, В. Статьи. Декларации. Заметки // Хлебников, В. Творения. – М.: Советский писатель, 1986. – С. 577–640.
183. Херрманн, Фр.-В. фон. Фундаментальная онтология языка / пер. с нем. И.Н. Инишева. – Минск: ЕГУ; Пропилеи, 2001. – 168 с.
184. Хомский, Н. Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли / пер. с англ. Б.П. Нарумова. – М.: КомКнига, 2005. – 232 с.
185. Хоркхаймер, М, Адорно, Т.В. Диалектика просвещения / пер. с нем. М. Кузнецова. – М., СПб: Медиум, Ювента, 1997. – 312 с.
186. Чертов, Л.Ф. Знаковость: Опыт теоретического синтеза идей о знаковом способе информационной связи. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993. – 378 с.
187. Эко, У. Два типа интерпретации / пер. с итал. С. Козлова // Новое литературное обозрение. – 1996. – № 21. – С. 10–21.

188. Эко, У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / пер. с итал. В. Резник и А. Погоняйло. – СПб.: Symposium, 2006. – 540 с.
189. Якобсон, Р. Работы по поэтике / пер. с англ., нем., фр. В.В. Туровского, В.А. Мильчиной, А.И. Полторацкого, Н.В. Перцова, О.А. Седаковой. – М.: Прогресс, 1987. – 464 с.
190. Якобсон, Р. Лингвистика и поэтика / пер. с англ. И.А. Мельчука // Структурализм: «за» и «против». – М.: Прогресс, 1975. – С. 176–224.
191. Ямпольский, М.Б. «Сквозь тусклое стекло»: 20 глав о неопределённости. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 704 с.
192. Яусс, Г.-Р. История литературы как вызов теории литературы / пер. И.В. Кабановой // Современная литературная теория. Антология. – М.: Флинта, Наука, 2004. – С. 192–200.
193. Albert, H. Kritik der reinen Hermeneutik. – Tübingen: Mohr, 1994. – 272 S.
194. Allen, G. Roland Barthes. – New York, London: Routledge, 2003. – 169 pp.
195. Barry, C. Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory. – 3. ed. – Manchester: Manchester University Press, 2009. – 338 pp.
196. Beckett, S. Collected Shorter Plays. – London: Faber and Faber, 1984. – 316 pp.
197. Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer (eine Hommage zum 100. Geburtstag Hans-Georg Gadamer) / Hrsg. von G. Figal. – Stuttgart: Reclam, 2000. – 174 S.
198. Bernasconi, R. Bridging the Abyss: Heidegger and Gadamer // Research in Phenomenology. – 1986. – Vol. 16(1). – Pp. 1–24.
199. Blumenberg, H. Die Lesbarkeit der Welt. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999. – 415 S.
200. Blumenberg, H. Paradigmen zu einer Metaphorologie. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998. – 199 S.
201. Bollnow, O.F. Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie. – 4. Aufl. – Schaffhausen: Novalis, 1980. – 227 S.
202. Bormann, C. von. Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung (Zur Diskussion über H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode) // Philosophische Rundschau. – 1969. – № 16. – S. 92–119.

203. Brook-Rose, Ch. *A Grammar of Metaphor*. – London: Secker & Warburg, 1958. – 343 pp.
204. Brune, C. Roland Barthes. *Literatursemiologie und literarisches Schreiben*. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. – 304 S.
205. Burke, S. *The Death and Return of the Author. Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*. – 2 ed. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998. – 258 pp.
206. Colebrook, C. *Philosophy and Post-structuralist Theory. From Kant to Deleuze*. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005. – 272 pp.
207. Davey, N. *Hermeneutics, Language and Science: Gadamer's Distinction between Discursive and Propositional Language // Journal of the British Society for Phenomenology*. – 1993. – Vol. 24(3). – Pp. 250– 265.
208. Davey, N. *Unquiet understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics*. – New York: State University of New York Press, 2006. – 310 pp.
209. Derrida, J. *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy // New Literary History*. – 1974. – Vol. 6. – Pp. 5–74.
210. *Dezentrierungen. Zur Konfrontation zwischen philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus / Hrsg. von Th. Ebke, M. Schloßberger*. – Berlin: Akademie, 2012. – 369 S.
211. *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter / Ed. by D. Michelfelder und R.E. Palmer*. – Albany: SUNY Press, 1989. – 352 pp.
212. DiCenso, J. *Hermeneutics and the Disclosuere of Truth. A Study on the Work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur*. – Charlottesville: University Press of Virginia, 1990. – 183 pp.
213. Dostal, R. *The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger // Hermeneutics and Truth / Ed. by B.R. Wachterhauser*. – Chicago: Northwestern University Press, 1994. – P. 47–67.
214. Dostal, R.J. *The World Never Lost: The Hermeneutics of Trust // Philosophy and Phenomenological Research*. – 1987. – Vol. 47(3). – Pp. 413– 434.

215. Ette, O. Roland Barthes. Landschaften der Theorie. – Paderborn: Konstanz University Press, 2013. – 153 S.
216. Fahrenbach, H. Die logisch-hermeneutische Problemstellung in Wittgensteins „Tractatus“ // Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Bd. 2: Sprache und Logik. Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften / Hrsg. von R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl. – Tübingen: Mohr, 1970. – S. 25–54.
217. Fehér, I.M. Zum Sprachverständnis der Hermeneutik Gadammers // Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten / Hrsg. von G. Figal, J. Grondin, D.J. Schmidt, F. Rese. – Tübingen: Mohr, 2000. – S. 191–205.
218. Figal, G. Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie. – Stuttgart: Reclam, 1996. – 157 S.
219. Flatscher, M. Das Spiel der Kunst als die Kunst des Spiels. Bemerkungen zum Spiel bei Gadamer und Wittgenstein // Ort des Schönen. Phänomenologische Annäherungen / Hrsg. von R. Esterbauer. – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. – S. 125–156.
220. Gadamer and Hermeneutics: science, culture, literature (Plato, Heidegger, Barthes, Ricoeur, Habermas, Derrida) / Ed. by H.J. Silverman. – New York, London: Routledge, 1991. – 332 pp.
221. Gadamer, H.-G. Das Erbe Europas. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989. – 172 S.
222. Gadamer, H.-G. Gedicht und Gespräch. Essays. – Frankfurt a.M.: Insel-Verlag, 1990. – 184 S.
223. Gadamer, H.-G. Hermeneutik im Vollzug // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 9: Ästhetik und Poetik II. – Tübingen: Mohr, 1993. – S. 461–469.
224. Gadamer, H.-G. Kleine Schriften I: Philosophie. Hermeneutik. – Tübingen: Mohr, 1967. – 230 S.
225. Gadamer, H.-G. Kleine Schriften II: Interpretationen. – Tübingen: Mohr, 1967. – 234 S.



226. Gadamer, H.-G. Kleine Schriften III: Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger. – Tübingen: Mohr, 1972. – 271 S.
227. Gadamer, H.-G. Kleine Schriften IV: Variationen. – Tübingen: Mohr, 1977. – 261 S.
228. Gadamer, H.-G. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer, H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1: Hermeneutik I. – Tübingen: Mohr, 1990. – 494 S.
229. Gadamer, H.-G. Der Anfang der Philosophie. – Stuttgart: Reclam, 1996. – 175 S.
230. Gadamer, H.-G. Der Anfang des Wissens. – Stuttgart: Reclam, 1999. – 180 S.
231. Gadamer, H.-G. Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze. – Tübingen: Mohr, 2000. – 246 S.
232. Gadamer, H.-G. Poetica. – Frankfurt a.M.: Insel, 1977. – 149 S.
233. Gadamer, H.-G. Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976. – 149 S.
234. Gadamer-Lesebuch / Hrsg. von J. Grondin. – Tübingen: Mohr, 1997. – 308 S.
235. Grondin, J. Einführung in die philosophische Hermeneutik. – 2. Aufl. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. – 204 S.
236. Grondin, J. Einführung zu Gadamer. – Tübingen: Mohr, 2000. – 262 S.
237. Grondin, J. Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. – 167 S.
238. Hammermeister, K. Hans-Georg Gadamer. – 2. Aufl. – München: Beck, 2006. – 143 S.
239. Heidegger, M. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). – Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1988. – 116 S.
240. Hermeneutics and Modern Philosophy / Ed. by B.R. Wachterhauser. – Albany: SUNY Press, 1986. – 506 pp.
241. Hermeneutics and Truth / Ed. by B.R. Wachterhauser. – Chicago: Northwestern University Press, 1994. – 255 pp.

242. Hermeneutik und Ideologiekritik / Hrsg. von K.-O. Apel. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971. – 316 S.
243. Hermeneutische Philosophie: zehn Aufsätze / Hrsg. von O. Pöggeler. – München: Nymphenburger Verlags Handlung, 1972. – 278 S.
244. Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten / Hrsg. von G. Figal, J. Grondin, D.J. Schmidt, F. Rese. – Tübingen: Mohr, 2000. – 356 S.
245. Hirsch, E.D. Prinzipien der Interpretation. – München: Fink, 1972. – 332 S.
246. Hirsch, E.D. Three dimensions of hermeneutics // *New Literature History*. – 1972. – Vol. 3(2). – Pp. 245–261.
247. Horn, P.R. Gadamer and Wittgenstein on the Unity of Language. Reality and Discourse without Metaphysics. – Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2005. – 150 S.
248. Iser, W. Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung. – München: Fink, 1976. – 357 S.
249. Iser, W. Der implizite Leser: Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett. – München: Fink Kast, 1972. – 420 S.
250. Jauss, H.R. Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982. – 876 S.
251. Jenseits der Zeichen. Roland Barthes und die Widerspenstigkeit des Realen / Hrsg. von Oster P., Peters K. – München, Paderborn: Fink, 2012. – 324 S.
252. Kurzweil, E. The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault. – New York: Columbia Univ. Pr., 1980. – 256 pp.
253. Kusch, M. Language as Calculus vs. Language as Universal Medium: A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer. – Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1989. – 362 pp.
254. Lawn, Ch. Wittgenstein, History and Hermeneutics // *Philosophy & Social Criticism*. – 2003. – Vol. 29/3. – Pp. 281–295.
255. Literaturtheorien des 20. Jahrhunderts / Hrsg. von U. Schmid. – Stuttgart: Reclam, 2010. – 432 S.

256. Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys / Hrsg. von F. Rodi, H.-U. Lessing – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. – 386 S.
257. Philosophy as Literature / Ed. by C. Bradatan // The European Legacy. – 2009. – Vol. 14(5).
258. Pöggeler, O. Heidegger und die hermeneutische Philosophie. – Freiburg i. Br., München: Alber, 1983. – 448 S.
259. Ricoeur, P. Le paradigme de la traduction // Esprit. – 1999. – Vol. 253. – P. 8–19.
260. Risser, J. Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics. – Albany: SUNY Press, 1997. – 278 pp.
261. Strauss, L., Gadamer, H.-G. Correspondence concerning Wahrheit und Methode // Independent Journal of Philosophy. – 1978. – Vol. 2. – Pp. 5–12.
262. Vattimo, G. Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for philosophy. – Oxford: Polity, 1997. – 129 pp.
263. Vetter, H. Philosophische Hermeneutik: Unterwegs zu Heidegger und Gadamer. – Frankfurt a.M., Berlin, Bern, Wien: Lang, 2007. – 180 S.
264. Wildgen, W. Die Sprachwissenschaft des 20. Jahrhunderts: Versuch einer Bilanz. – Berlin: Walter de Gruyter, 2010. – 221 S.