

на волнах или путешествие от одной складки местности к другой. никоим образом мы не создаем эту местность или эти волны, но лишь принимаем ее устройство. Изящные искусства отражают именно такую структуру времени, текущего от складки к складке.

И. А. Оглоблина

## Пунктуации времени на пороге нового мира

Мы живем в крайне интересное время — время обнуления, время точки «конца», оборачивающейся точкой «начала». В призме ее оптики интеллектуалов постиг период немоты. Нелегко оказалось производить новые слова, понятия и смыслы — с тем, чтобы с их помощью описывать время и перемены, в которых мы живем. Интеллектуальный кризис — итог критического переосмысления предпосылок и последствий «запуска» модернистского проекта. Однако ответы найдены не на все вопросы. Например, нет ответа на вопрос о том, чем вызваны и обусловлены духовные пустоты и пробелы европейского научного антропоцентризма. *Какая часть культурной матрицы модерна не укладывается в антропоцентристские основания европейской науки? Может быть, «ненаучное» содержание мифов, легенд, сказок греческого и североевропейского эпоса?* Рискнем выдвинуть следующее положение: отвергнув культурный пласт греческого и североевропейского эпоса, европейский научный антропоцентризм тем самым отказался от духовного рационализма, фундаментом которого является универсализм. Отказался он и от самого универсализма, восстанавливающего целостность интеллектуального мира в его смысловой полноте, обретаемой на духовных высотах человеческой культуры и бытия. Почему же путь «духовного» рационализма был отвергнут прагматически ориентированным реформаторским сциентизмом?

Существует точка зрения, согласно которой проект модерна в ходе европейской истории XVII–XVIII вв. не сразу оформился как сциентоцентристский<sup>1</sup>. Согласно В. П. Визгину, складывающийся в XVII в. культурный проект начинающейся эпохи Нового времени во многом определяла спиритуально-холистическая компонента, неявно присутствующая на периферии научного и философского дискурсов, обращая их к метафизическому истоку знания, ответственного за интеграцию различных подразделений культуры. Свою позицию В. П. Визгин раскрывает через ряд последовательных положений:

1. Механистическая наука (и соответствующий ей тип сознания) эпохи Просвещения утверждала свое лидерство в Новом проекте будущей культуры в соперничестве с герметической традицией уходящего Ренессанса. Предметом дискуссий явился вопрос о фундаменте возведения Проекта культуры модерна (рационально-сциентистском или герметико-универсалистском). Опора на традиции герметизма и раннехристианского учения открывала возможность соединения разнообразных культурных и политических феноменов.

2. Сегодня лишь немногие признают, что универсалистские проекты модерна (от Ф. Бэкона и до Г. Лейбница) создавались под воздействием живого духа розенкрейцеровского учения. Будучи альтернативой сциентизму (с его одержимостью идеей механической дифференциации культурных форм), философия розенкрейцеров исподволь подготавливала почву для осуществления рационального синтеза религии, наук и философии. Подобная направленность философской мысли всякий раз подвергалась жесточайшим репрессиям со стороны набирающего вес научного классицизма. Поэтому наиболее универсальные проекты модерна (в частности, розенкрейцеровский) не вошли в его эпистему. В дальнейшем имплицитная составляющая универсалистской культурной синтетики нашла свое продолжение в романтическом

---

<sup>1</sup> Визгин В. П. Кризис проекта модерна и новый антропотеокосмический союз // Философия науки. Вып. 8 : Синергетика человекомерной реальности. М. : ИФ РАН, 2002. С. 176–201.

движении (в частности, у Гете и Шеллинга), но вновь была изгнана из европейского научного антропоцентризма.

3. В ситуации постмодерна так же сохраняется функция эзотеризма. Ее роль — служить проводником новых синтезов и перемен, ее действие подобно катализатору, запускающему культурную «реакцию». Но направленность работы такого «катализатора» инвертируется, становится антисимметричной тому, как это было в канун и в начале модерна. Теперь подпольная, андеграундная, репрессированная эзотерическая традиция вносит свой вклад в изменение образа науки, воздействуя скорее на ее созерцательную сторону, чем на практически-утилитарную, как это было в период генезиса науки в начале модерна. В чрезмерный практицизм научных исследований добавляется элемент созерцательности, допускается их околонаучное сопровождение. Возможно, начинает проявляться обратная модернистской тенденция — к сближению религии, науки и философии в широчайшем контексте эзотерических и восточных духовных учений.

В. П. Визгин не одинок в своих рассуждениях о влиянии эзотерической традиции на изменение образа современной науки. С ним согласен и С. Л. Кропотов: «...теоретическое гуманитарное знание, продуцируемое и в неклассическом, и в постнеклассическом философском сознании, принципиально двойственно, гетерогенно. В нем есть внешний, дискурсивно-рассудочный слой, родственник позитивным естественным наукам. Но и есть и внутреннее, эзотерическое знание, “доступное лишь посвященным, не подлежащее переводу в знаки и общепринятому прочтению и лишь косвенно описываемое посредством более или менее приближенных или отдаленных метафор, сравнений, аналогий, — это и есть подлинное знание. Такая установка на прочтение за языком неязыкового, на выявление за вербализированным невербализированного, за дискурсивным недискурсивного отличает практически всех современных герменевтов, начиная с Хайдеггера”, — полагает Н. Автономова»<sup>2</sup>. *Из чего же следует, что в ситуации*

---

<sup>2</sup> Кропотов С. Л. Экономика текста в неклассической философии искусства Ницше, Батая, Фуко, Деррида. Екатеринбург : Гуманитарный ун-т, 1999. С. 53.

*постмодерна направленность работы функции эзотеризма инвертируется, становится антисимметричной тому, как это было в начале модерна?*

Думается, что на это указывает осуществленное Р. Бартом, Ж. Деррида, Ж. Батаем, Ж. Бодрийяром, Ж. Делезом *обоснование догматизма западной философской метафизики*. Западная метафизика рассматривает сознание вне зоны бессознательного, как сознание в его чистом виде, в его логической и рациональной форме, т. е. как данное в полноте, при условии, что полнота эта задается и поддерживается логической, рационально-понятийной формой философского языка мышления и описания. Метафорические слои языка исключены из философского дискурса; выработка понятийного языка философии осуществлялась в процессе отрыва логической формы мысли от таких форм смыслообразования, как миф и метафора. Осознав этот факт, постмодернисты пришли к выводу, что западная метафизика есть порождение аристотелевской логики философского языка и всех классических философских построений. Их основанием (метафизики, логики, языка, текстов) является принцип центрации, основополагающий для европейского культурного сознания. Пронизывая все сферы умственной деятельности европейского человека, принцип центрации укоренен в рационализме, утверждающем дискурсивно-логическое сознание над всеми прочими его формами. Тем самым утверждается победа интеллигибельного над чувственным, сознательного над бессознательным.

Обращение к бессознательному методологически стало возможным благодаря исследованиям, проведенным в области лингвистически ориентированного структурализма. Оказалось, что бессознательное представляет собой систему регулярных зависимостей и подчиняется определенным правилам, т. е. поддается рациональному анализу, будучи структурно упорядочено в соответствии с теми же законами, которые управляют естественными языками. Последнее обстоятельство побудило сместить акцент на обоснование способности «чистого» эго-сознания воспринимать мир по аналогии со структурой языка, т. е. как систему

различительных признаков, что позволило экстраполировать лингвистические теории до уровня мировоззренческих. В итоге были выявлены идеализированные модели употребления языка (повторяемость знаков — их основание) и соответствующий, субстанциалистский, тип мышления, которому имманентна особая идеология — идеология предпочтения и исключения. Осмыслением социальных последствий этой идеологии заинтересовался Ж. Батай, а выявлением ее лингвистических особенностей занялись Р. Барт и Ж. Деррида, одержимые идеей постижения грамматики субстанциалистского дискурса.

Научный метаязык, свойственный субстанциалистскому типу мышления, Р. Барт полагал «формой отчуждения языка». Развивая это положение, Барт подразумевает под «наукой о литературе» своего рода «универсальную грамматику» литературной формы, т. е. общего правила построения литературного дискурса как на микро-, так и на макроуровнях, начиная с правил образования тропов и фигур и кончая композицией и сюжетосложением<sup>3</sup>. Согласно Барту, субстанциалистские истоки научного мышления и языка восходят к положению Ф. Соссюра о *дуализме* знака, побуждающем трактовать означаемое как первичную субстанцию, независимую от своего языкового воплощения и предшествующую ему<sup>4</sup>. Очевидно, что в этой языковой особенности субстанциалистского мышления проявляется действие все того же «принципа центрации», когда одна сторона отношения помещается

---

<sup>3</sup> Косиков Г. Ролан Барт — семиолог, литературовед // Барт Р. Нулевая степень письма. М. : Академический проект, 2008. С. 31.

<sup>4</sup> Такое представление базируется на следующих постулатах: 1) означаемое и означаемое в языке находятся в отношении строгой взаимной предопределенности; 2) вследствие этого языковые знаки поддаются одинаковой интерпретации со стороны всех членов данного языкового коллектива, что и обеспечивает их «лингвистическое тождество» за счет того, что 3) сами эти знаки предстают как номенклатура языковых «средств», пригодных для выражения любых мыслей, одинаково послушно и безразлично обслуживающих все группы и слои общества. Эти положения позволяют понимать национальный язык как «константную структуру, доступную всем членам общества» (Косиков Г. Ролан Барт — семиолог, литературовед. С. 15).

в преимущественное, центральное положение, а другая вытесняется на смысловую периферию. В итоге означаемое трактуется как венец развития означаемого, по причине чего западная метафизика не просто отдает предпочтение лишь первой из сторон смыслового отношения, но ставит на нем ценностный акцент. Такое мышление формирует мировоззрение, в рамках которого низшее поглощается высшим, и тем самым инициируется ситуация выбора общего абстрактного термина (ищется слово, смысловый эквивалент которого годится для обозначения предельных обобщений, сохраняясь затем как терминологическая единица). Далее практикуется один и тот же контекст смыслообразования, в котором всегда используется именно это слово (осуществляется выбор общего термина или понятия). Согласно Деррида, общие понятия основаны на дематериализации вещественных и перцептивных значений слов, но в них скрыто забвение первоначального прямого значения слова, забвение процесса метафорического переноса, ведущие к стиранию первоначал (сути философии) — хотя в философских текстах сохраняется метафора: солнце, свет — знание, темнота — невежество (Платон, Аристотель, Декарт). Поэтому «...забвение о происшедшем метафорическом переносе превращает метафору в понятие, стирает ее философским желанием обобщать, интериоризовывать, снимать»<sup>5</sup>.

В силу данных особенностей классический философский текст организован как означаемое всеми остальными знаками мирное гомогенное единство абсолютной полноты смысла («присутствия») некоего центрального, абстрактного и всеобщего метафизического понятия («Бытие», «Бог», «Природа», «Абсолют»), которому приписываются особые, незнакомые свойства самообнаружения — в интуиции, в непосредственном знании.

Поясним высказанную мысль: понятие Бога разнится в представлении эго-сознаний, стоящих на разных ступенях человеческой эволюции. Можно сказать, сколько индивидуальных

---

<sup>5</sup> Автономова Н. С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. М. : Ad Marginem, 2000. С. 75.

сознаний, столько и представлений о Боге. С развитием интеллекта и те, и другие покрываются все более толстыми ментальными слоями — все более сложными, все более универсальными и все более бесполезными для выхода к высшим планам духовной жизни. По мере роста интеллектуального эго-сознания развивается и представление о Боге — до тех пор, пока не обозначится умопостигаемый предел такого роста: всеобъемлющее понятие «Непостигаемый Абсолют». С этого момента становится возможным призывать людей выстраивать свои отношения с Богом, опираясь лишь на фанатичную веру и моральное мышление, а не на веру, просвещенную духовным знанием и соответствующими практиками. Невозможно мыслью познать Бога. Его метафизическое присутствие уловимо в актах мистического откровения и не схватывается интеллектуальными понятиями (бога, истины, блага, тайны и т. п.). Оперирование этими понятиями рождает субъективные представления об истине и тайне, о том, каким должен быть совершенный бог и каким он быть не должен. Совершенство же есть полнота, не сводимая к стремлению исключить, не охватывая целиком. Центрированные в эго-сознании люди уподобляют Бога человеку, а под Вселенной подразумевают только ту часть бытия, которая ограничена чувственным познанием и моральным мышлением. Более того: подражающее Богу моральное мышление заражается импульсом описания мира сущего во всеобъемлющей полноте — а значит, в полноте всех умопостигаемых форм, процессов, явлений этого мира. Оно становится одержимым намерением постигать суть всех вещей сущего, воспроизводить в полном объеме логические цепочки их причинно-следственных связей, собирать причинно связанные друг с другом вещи в единое целое по единому алгоритму, рожденному предельно общим умозрительным представлением о конечной первопричине и великом первопринципе, приводящем первоначальный хаос к мировому Божественному порядку. Мы пытаемся мерить безграничное бытие ограниченным и конечным, и называем термином «сущее» лишь ту часть неограниченной Вселенной, которая (будучи заключенной в форму классической европейской ментальности)

описывается понятиями времени, пространства и причинности. Получается, что мы пытаемся привести в мир божественный порядок, будучи буквально нашпигованы всеми теми ограничениями и парадоксами, которые налагаются понятийными конструкциями человеческого разума (и языка) на восприятие любых явлений мира сущего.

Механизм замещения ценностных смыслов естественного (непонятийного) языка новыми (понятийными) значениями и смыслами раскрыл Р. Барт в своей концепции второго знака. Опираясь на исследования Л. Ельмслева, он допустил, что в рамках субстанциалистского научного дискурса ценностное богатство смыслов первичных знаков естественного языка девальвируется, а сам знак становится пустой (обесцененной) «формой» вербально-понятийного метаязыка, т. е. вторичным знаком. Его пустая «форма» наполняется неким «новым значением и смыслом», привносимыми *понятиями* научного метаязыка. *Понятиям* отводится роль *означаемых* всех тех объектов, которые подлежат понятийному описанию. Полагается также, что представляющий «форму» вторичный знак сначала соотносится с невербальными (добавочными) смыслами означаемых (понятий) и только затем, будучи нагруженным этими смыслами, приступает к вербальному описанию понятийно означаемых объектов. Вербальный метаязык «описывает не законы (код) языка-объекта, а лишь его коннотации, то есть тот добавочный смысл, которым нагружается невербальный язык (смыслы моды, бытового поведения или спектакля)»<sup>6</sup>. Следовательно, вербально-понятийный метаязык — суть язык вторичный, *на котором* говорят о первичном. Такой «язык представляет собой комбинацию высказанного и подразумеваемого, денотативного и коннотативного уровней, причем подразумеваемое может при определенных условиях эксплицироваться, а эксплицитное уйти в коннотативный подтекст»<sup>7</sup>. Осуществляя критику вторичного знака, Барт определил последний как «миф», лежащий

<sup>6</sup> *Зенкин С.* Ролан Барт — теоретик... // Барт Р. Мифологии. М. : Академический проект, 2008. С. 23–24.

<sup>7</sup> *Косиков Г.* Ролан Барт — семиолог, литературовед. С. 24.



в основании идеологического функционирования всей буржуазной культуры, значение же мифа стало пониматься им как «такая вертушка, где означающее все время оборачивается то смыслом, то формой, то языком-объектом, то метаязыком»<sup>8</sup>. Усматривая в разоблачении мифов (а с ними и механизма идеологического функционирования буржуазной культуры) возможность преодоления сплошной толщи метаязыка, Барт приступил к описанию мифов как отдельных, эстетически оформленных объектов, *выделенных* из «тошнотворной непрерывности».

Обращение Барта к латентным означаемым коннотативных систем<sup>9</sup> было «попыткой качественно переориентировать ее — перейти от изучения знаковых систем, непосредственно осознаваемых и сознательно используемых людьми, к знаковым системам, которые людьми не осознаются, хотя ими и используются, более того, во многих случаях ими управляют»<sup>10</sup>. Приступив к семиотическому изучению социального бессознательного, Р. Барт оказался на пути поиска «несистемного» элемента реальности.

Разоблачая догматизм западной метафизики сознания, Ж. Деррида показал связь между принципом центрации и ядром любых западно-философских метафизических

---

<sup>8</sup> *Зенкин С.* Ролан Барт — теоретик... С. 36.

<sup>9</sup> Коннотативные смыслы способны прикрепляться не только к знакам естественного языка, но к различным материальным предметам, выполняющим практическую функцию и становящимся, тем самым, по терминологии Барта, знаками-функциями; эти смыслы латентны и никогда прямо не называются, а лишь подразумеваются и поэтому могут либо актуализироваться, либо нет в сознании воспринимающих; легко помещаясь в любом знаке, они могут так же легко покидать его; эти смыслы диффузны: один материальный предмет или знак естественного языка может иметь несколько коннотативных означаемых, и наоборот, одному такому означаемому может соответствовать несколько денотативных знаков-носителей, так что слой коннотативных означаемых может быть рассеян по всему дискурсу; они агрессивны — не довольствуются мирным соседством со знаками денотативной системы, а стремятся подавить их или даже полностью вытеснить (*Косиков Г.* Ролан Барт — семиолог, литературовед. С. 18–19).

<sup>10</sup> Там же. С. 20.

понятий — абстракциями cogito и presense (присутствие, наличие, «теперь»). Presense — полагаемая рациональным эго-сознанием мыслящего субъекта абсолютная полнота смысла бытия всего, что существует. Самоналичие — одна из его форм, представленная самоналичной речью, самоналичием субъекта и самим определением сознания (или субъективности) как «самоналичия cogito». Самоналичное cogito можно трактовать как «находящееся перед самим собой как бы в рефлексивной позиции»<sup>11</sup>. Cogito... — восходящий к Декарту классический постулат о наличествовании самотождественного эго-сознания (и имманентной ему логики). Именно исхождение из cogito позволяет западной философской метафизике рассматривать сознание вне зоны бессознательного, т. е. как чистое эго-сознание, самоцентрированную в себе субъективность. Согласно Ж. Деррида, для разрушения догматизма западной метафизики сознания достаточно критически пересмотреть абстракции самоналичного cogito и presense. Посредством деконструкции<sup>12</sup>, разрушающей принцип тождества смысла собственной причине, cogito децентрируется, а presense показывается как логоцентричное, фоноцентричное, фаллоцентричное и иллюзорное.

С одной стороны, Деррида дезавуирует метафизику presense в качестве логоцентризма, критикуя последний как допущение о том, что существует некая фундаментальная истина смысла

---

<sup>11</sup> Автономова Н. Деррида и грамматология. С. 98.

<sup>12</sup> Деконструкция — особая исследовательская стратегия, основанием которой является условие невозможности находиться вне текста. Критика или интерпретация, допускающие внеположенность исследователя тексту, полагаются несостоятельными. Это не просто метод интерпретации или критики, но сопротивление метафизичности текста, организуемое на его же поле и его же средствами. В тексте выделяются маргинальные, подавляемые мотивы, противонаправленные по отношению к «основному» его направлению. Текст понимается как пространство «репрессии», обусловленной действием принципа «центрации». В результате то или иное философское положение оказывается подорванным, разрушенным самим текстом или в дискурсе, его утверждающем.

и логики, предполагающая иерархию причины и цели. Последняя выстраивается в границах «образа умопостигаемости» в форме слова-фонемы (фонологоцентрично) и порождает иерархические различия, «снимающиеся» на пути к всеединству. Фоноцентризм метафизики *presense* неотделим от фаллоцентризма (установки на приоритет мужского начала над женским и вытеснения женского голоса из многоголосия текстов культуры).

С другой стороны, иллюзорность и неочевидность *presense* Деррида доказывает путем введения онтико-онтологического различия, после чего (через анализ языка и письма) смысловый акцент смещается: действие различия замещается действием *differance* (различАние, отступление, промедление, смещение). «*Differance* есть (я подчеркиваю это перечеркнутое “есть”) то, что делает возможным представление бытия-настоящим, никогда не представляет самое себя. Воздерживаясь от презентации, не показывая себя, оно выпадает из обычного порядка истины умозрительной, как если бы оно было нечто загадочное, существующее в оккультной зоне не-знания»<sup>13</sup>. Размышления о *differance* — неналичном самоистирающемся следе как безосновной в своей самонетождественности основе выделения смысловых различий постклассического философского мышления и языка, — на первый взгляд, обращены к сверхрациональному действию интуиции. Знак «бытия» — это след, который обозначает наличие через его отсутствие. Интуиция не оставляет следов, но побуждает указать на то, чего нет в вещной форме — на «не письмо», словесные и неписанные знаки, прото-слово (след формы), прото-след (прото-письмо).

Думается, что возможно увидеть иной смысловой контекст метафоры «следа» и *differance*: след есть знак бытия, порождаемый актом выделения эго-сознания из системы волновых различий

---

<sup>13</sup> Цит. по: Гурко Е. Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск : Экономпресс, 2006. С. 364.

природного синкретизма первобытного космоса<sup>14</sup>. Каждое выделившееся эго-сознание суть след (нейро-системное отражение) единой «панорамы» космического бытия с особого ракурса, суть особая форма прото-формы, некогда и навсегда сотканной сетью вибрационных потоков цветомузыкального пространства света, звука и ощущения. Любой вновь родившийся человек — фактальное подобие древней вселенной, ее пред-начертанный самоистирающийся след, некое уникальное преломление универсальной системы различий. След истирает себя по-разному: застыв в глубинах бессознательного печатью или же сгорая в процессе становления сущего. В последнем случае странник, ведомый интуицией, не просто возвращается, но восходит в новое качество. На пути своего восхождения он возводит мост между духовной жизнью и жизнью мира — с тем, чтобы совершить прыжок, обратив противоречие в гармонию.

---

<sup>14</sup> «Вещи синкретичной телесности первобытного космоса раскрываются в имманентных им биоритмах, и в порожденных этими ритмами волновых (звуковых, световых, тепловых) колебаниях пространства, оформляющегося “криком Мин”. Волновые колебания пространства позволяют опознавать вещи космоса не через знак, а через соматические ощущения-вибрации — “имя Вэнь”. Мин и Вэнь соотносятся как форма-образ вещи и ее имя-содержание, аккумулярованное в соответствующих энергетических характеристиках биоритма жизненной активности данной вещи (поэтому вселенная “имени” и “формы” — фундаментальная основа восточных религиозных учений, например, тибетского мистицизма). У любого визуального эмоционального образа (психической “формы” Ян-Инь стихий Неба) есть свой энергетический отклик, свое волновое колебание пространства, своя ритмическая электромагнитная вибрация жизненных токов передающих и воспринимающих тел (т. е. физическое “имя” Инь-Ян стихий Земли). Каждый акт наименования вещей первобытного космоса рождает объем эмоционально-психофизического цветомузыкального пространства звука и ощущения (волны электромагнитных импульсов светового, теплого и др. излучений)» (*Оглоблина И. А. Онтологическое единство методологического многообразия современного обществознания // Социемы. 2002. № 8. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 124.*)