

ЯЗЫК ИСТОРИКА КАК УСЛОВИЕ ПРИМЕНЕНИЯ ДИСКОНТАКТНОГО МЕТОДА К РЕАЛЬНОСТИ

Статья содержит аналитический взгляд на ситуацию допустимой контактности мысли и опыта исключительно в виде языковой «модели взаимодействия», результатом применения которой становится необходимость признания дисконтактного положения, порождающего соответствующий метод приложения к реальности со стороны историка только посредством языковой услуги.

Ключевые слова: язык; история; трансцендентализм; искусство; опыт; интертекстуальность.

Следует отметить, что результатом предельной формы интегрированности языка и реальности становится фундирующая данный процесс «*модель взаимодействия*», согласно Рорти, провозгласившая перманентную вездесущность языка¹ и явившаяся новейшим вариантом кантианства, одновременно утверждающим, в частности, в лице *объективной феноменологии* опыта Нагеля², необходимость допущения существования довербального и доязыкового восприятия реальности, выстраивая тем самым пространство *личного противостояния* в моменте пересечения этих двух позиций, т.е. соединения, которое в той же мере, как это было определено когда-то в отношении языка, справедливо охарактеризовать как «точку роста»³. В связи с этим обозначенное выше положение дел привело к опасной ситуации *нарушения контакта с реальностью*, поскольку фокус отправной точки познания со времен Декарта и Канта, целенаправленно смещаясь и, в конце концов, сместившись в узкие границы *forum internum*⁴, прервал всякую возможность непосредственного контакта с реальностью – и именно в этом видится провозглашение особого способа, или *метода контакта с реальностью*, опосредованного Разумом, Идеей, категориями рассудка, а язык и история явились благодатными посредниками и проводниками приложения такого метода.

С учетом сказанного следует согласиться с Анкерсмитом в том, что именно *трансцендентализм* наделил язык правом выступать в роли «тирана», захватившего все пространство, на котором только и могут проявить себя мысль и опыт, и в данном случае следующее высказывание Барта, суммированное Прендергастом, является весьма показательным и выражающим самую суть того, что «подавление неотъемлемо от самой фундаментальной из всех репрезентационных систем, являющейся нашим главнейшим средством построения мира и взаимодействия с другим, а именно – от языка.

Предикативные структуры и операции языка насаждают атрибуты и идентичности, которые *не были выбраны нами самими* (курсив мой. – И.Н.)»⁵. С другой стороны, взгляд на язык в «исполнении» Гердера говорит об обратном, указывая на «чудесные» свойства языка, состоящие, во-первых, в том, что он является *общедоступным инструментом*, а во-вторых, позволяет посредством своей выразительной способности выявить самые *глубокие чувства* личности. И именно эти два аспекта, согласно Гердеру, могли бы явиться фундаментом возможности усмотрения в языке *модели справедливого общества*, поскольку если бы законодательство, подражая языковой способности успешно соединять «универсальность» и «индивидуальность», смогло на деле реализовать данную связь, то «философский камень» мудрости был бы найден. Однако несмотря на гердеровский

оптимизм, нездоровый дух, исходящий от языковых «чудес», достаточно внушителен и вызывает беспокойство, особенно в случаях столкновения языка с искусством (живопись, музыка), а также с миром чувств (любовь, ненависть), словом, со всем тем, что возникает благодаря опыту и само, по своей сути является этим опытом, и хотя поиск справедливого отрицания языковых услуг прежде всего приводит к позиции *анти-трансцендентализма*, тем не менее и эта позиция, которая в лице Гадамера и Деррида имеет пример особо яркого воплощения, приводит лишь к *разрыву языка с опытом*.

Казалось бы, путь к опыту открыт, но парадокс состоит в том, что познавательное движение, которое ранее совершалось с учетом языка, остается не затронутым, в противном случае вместе со снятием трансценденталистской позиции должно было начаться разрушение эпистемологической границы между языком и миром, поскольку всякий раз попытка осуществления *преодоления* этой границы в очередной раз лишь свидетельствовала о поддержании ее существования и вела к свершению познавательного акта, так как единственным условием возможности разворачивания эпистемологического трансцендентализма, как известно, является действие по *соотнесению вещей со словами* при допущении, что между языком и миром *действительно* существует жестко установленный барьер. Следовательно, вместе с устранением такого барьера язык должен не противопоставляться миру, а напротив, соединиться с ним, выступая в качестве дополнительного инструмента для «совладания»⁶ с проблемами, встречающимися на пути человека, и не отличаться от других инструментов – телефонов, самолетов, молотков, компьютеров. Иными словами, язык, включенный в каузальную ткань мира, в контексте такой позиции должен рассматриваться как очередной предмет мирового инвентаря наравне с молотками и отвертками [2. С. 122].

По мнению Рорти, подобного рода взгляд на язык прежде всего должен привести к *снятию различия между гуманитарными и естественными науками*, поэтому выявление их специфики представляется бессмысленным: язык, являясь простым инструментом для «совладания» с миром, в данных условиях уже не может выполнять своей функции, которая является преимущественно *познавательной*. С другой стороны, если отношения между языком и миром представляют собой причинную последовательность действий, то в такой «причинности» отношений не может существовать каких-либо пустот с целью укладывания в них опыта, значит, опыт должен непосредственно отражать те взаимодействия, которые возникают между миром и языком. Вычленение опыта из данного взаимодействия

не представляется возможным, в результате чего опыт снова оказывается запертым в границах языка точно так же, как это было в условиях эпистемологического трансцендентализма, то есть когда язык резко противопоставлялся миру, что свидетельствовало не о снятии трансценденталистской позиции, а о наступлении эры *посттрансценденталистской* мысли, коль скоро границы языка оказались слиты с границами опыта, различие которых хотя лишний раз и указывает на то, что все, о чем идет речь, полностью и окончательно находится во власти языкового пространства, тем не менее ничего не решает по простой причине: *сама граница и есть язык*. Однако данное «различение» между опытом и языком необходимо, поскольку оно способствует возможности подведения этой, казалось бы, неразрешимой задачи к ситуации, которая способна «нащупывать» своего рода «зазоры» в отношении между языком и миром. И такого рода ситуации предоставляет именно *историческая репрезентация*, которая, с одной стороны, принадлежит языку по причине того, что просто-напросто «сделана» из языка, а с другой стороны, является вещью онтологического порядка и благодаря последнему допускает возникновение так называемых «разрывов в листе языка»⁷, на месте которых в историческом поле улавливается возможность схватывания опытного действия [2. С. 123].

Следует отметить, что Гадамер, в отличие от Рорти, принимая существование проблемы опыта, подчеркивает усмотренный им конфликт между языком и опытом: «Мы знаем, как помогает нам справляться с опытом его языковая фикция. Она как будто отдаляет от нас угрожающую, ошеломляющую нас непосредственность этого опыта, придает ей должные пропорции, делает ее доступной сообщению и тем самым как бы подчиняет нам» [3. С. 524]. Выражение Анкерсмита «там, где есть язык, нет опыта, а там, где есть опыт, нет языка», является своего рода формулой и даже девизом разговора о взаимоотношениях опыта и языка⁸. Однако удивительным представляется именно тот поворот, который настигает данное взаимоотношение в момент установления Гадамером некоего псевдоязыкового пространства *Wirkungsgeschichte*⁹, являющегося *языковым пространством исторической интерпретации текста*, в связи с чем становится понятным приоритет рортиевой позиции, нацеленной на осмысление вечного и устойчивого *настоящего*, фундирующего любую историю, сохраняя *тень реальности* вне языка, которая могла бы стать своего рода причалом для опыта. В этом смысле полезным представляется мнение Кёллнера о языке как особенном *риторическом* пространстве, организованном согласно принципам *тропологического движения*. При этом тропология является областью изучения того, «...как именно мы живем в заблуждении, возникающем при использовании языка» [4. С. 97], когда реальность показывается исключительно в трансформированном виде и лишь взятая в таком качестве обнаруживается в форме иллюзии¹⁰.

Осуществление исследовательской компании в отношении такой формы, с позиции Кёллнера, может выступать в качестве перспективы реальности, которая неизбежно пребывает *только* в настоящем, являясь самим этим «настоящим», «схватывание» которого стано-

вится возможным единственно в форме *историописания*. И в таком виде «настоящее» представляется местом встречи *памяти* как свойства предоставления кем-то определенной версии будущего и самой *интенции* в отношении этого «будущего». Кроме того, поскольку настоящее характеризуется повышенной статичностью своего проявления, «прошлое» и «будущее» на этом фоне представляются в виде своеобразных динамических «всплесков» реальности желаний, облекшихся в тропы. Однако на этот счет Кёллнер замечает, что память является достаточно подозрительной формой историописания, поскольку в действительности может выступать только в роли «исторического свидетельства», а не функции историописания, – и в этом он опирается на точку зрения Рикёра, подчеркивающего, что мы можем иметь только *опыт настоящего*, а поэтому следует рассматривать три формы настоящего: настоящее прошлого, заключенное в памяти; настоящее настоящего, заключенное в опыте; настоящее будущего, заключенное в антиципации или в надежде. Следовательно, прошлое есть *способ* существования настоящего, и таким «способом» является *нарратив*, способный конфигурировать определенные формы реальных или воображаемых событий, в результате чего появляется возможность порождения чувства присутствия в стабильном настоящем [4. С. 97–98].

Напротив, для Гадамера не существует ничего, помимо *языка интерпретаций*, в которых только и способна разворачиваться история, но *такая* история сама по себе есть лишь история интерпретации, представляющая скорее историю самого языка, а не прошлого как такового¹¹. Таким образом, «тюрьма языка» снова настигает историю, так как, согласно глубокому убеждению Гадамера, *понимание* прошлого достижимо исключительно в случае принятия этим прошлым *облика* языка, поскольку язык представляет собой такое образование, которое Гадамер называет «Домом Бытия» и которое «может стать понятным». Иными словами, то, что имеет в виду Гадамер, можно в кратко зафиксированном варианте увидеть в следующем высказывании Буркхардта: «То, что было некогда радостью и страданием, должно теперь стать знанием»¹², т.е., констатируется главная *проблема историка*: перевести радости и страдания человеческого существования в языковую плоскость историка. *Задачей историка* становится удерживание исторического материала на траектории между опытом и языком, что снова вергает его в пучину «языкового заключения».

Еще один пример демонстрации *разрыва языка и опыта* представлен в творчестве Деррида, философскую инициативу которого относят к *постструктуралистскому* периоду. Обсуждая взгляды Деррида по обозначенному вопросу, необходимо ознакомиться со структуралистской традицией, основателем которой следует считать Соссюра, а поскольку разговор о языке в целом сопровождается обращением к «знаку», то следует выявить различие между концепциями «знака» у Фреге и Соссюра. В связи с этим необходимо вспомнить, что Соссюр в свое время проявил безразличие к факту возможности экстенционального измерения знака – учета внешних отношений между «знаком» и «вещью». Согласно Соссюру, «знак» является следствием возникшего соединения между «означающим» и «озна-

чаемым» [5. С. 77], последний при этом должен выполнять процедуру «замещения» означающего, – этим автор указывает на отсутствие важности в различении значения и референции, поскольку «означающее», по его мнению, может свободно замещать как то, что представлено «знаком», так и его значение. Напротив, Фреге выступает за четкое различие «смысла» и «значения», коннотации и денотации, хотя в некоторых случаях понимание «знака» по Соссюру может превосходить понятие «знака» у Фреге, и аргументом этому служит постструктуралистская концепция *интертекстуальности*¹³. Необходимо указать, что одним из существенных свойств интертекстуальности является именно момент *взаимного определения значений*, который структурализмом объясняется с позиции *узнавания знаков*, поскольку знаки всегда отличаются друг от друга: «...мы узнаем букву *b* не потому, что тщательно изучили *этот* знак, но потому, что мы сразу же видим, чем он (структурно) отличается от других, структурно весьма близких знаков, таких как *p*, *q*, *d* или *o*» [2. С. 128]. Тем не менее следует согласиться, что данный феномен совершенно необъясним с позиции фрегеанского понимания знака: здесь референция и значение могут быть установлены вне какой-либо зависимости от соотношения с реальностью других знаков¹⁴.

Исходя из сказанного и возвращаясь к Деррида, следует учесть позицию *деконструктивизма*, который, хотя и принимает структуралистскую концепцию интертекстуальности, но с включением неперменной коррекции того, что значение текста, обнаруживая свое существование благодаря отличию от других текстов, все же касается здесь *одного и того же* текста, и это очень важно, сли речь, в частности, идет об искусстве, поскольку становится понятно, что в данном случае аналитики искусства в своем безудержном стремлении понять, к примеру, музыку Баха, подвергают ее процессу деконструкции – пытаются найти в музыкальном тексте некий *вымышленный ими же* контекст, иначе где же подлинность того контекста, который они вводят и которого, конечно же, *нет и не может быть в явном виде* в самой музыке Баха.

Создается ситуация мыслительной парадоксальности в утверждении, что «значение текста обнаруживается в том, чем он отличается от самого себя» [2. С. 129], при этом основанием для такого заявления представляется установление понятия *контекста*, поскольку ситуация *понимания текста*, согласно Деррида, требует дополнительной процедуры приложения к такому тексту надлежащего контекста. Стало быть, чтобы понять значение симфонии «Юпитер» Моцарта, необходимо поместить данный текст в контекст музыкальной культуры Вены XVIII столетия, что позволит выявить значение предложенного текста через определение его места в плоскости трений и противоречий, возникающих между самим текстом и взятым контекстом, причем последний в этом случае становится тем *ментальным* миром, в котором якобы *зарождается* музыкальная мысль Моцарта. Однако вполне очевидно, что контекст обычно полагается как нечто *внешнее* тексту как таковому, но «революционность» предпринятого Деррида шага состоит в том, что текст способен выстраивать свой *собственный* контекст. Трения, возник-

ающие между текстом и контекстом, заключаются в *самом* тексте и являются частью этого текста, так что данный текст как бы внутренне отличается от самого себя. Все это весьма напоминает взаимоотношения между бытием и небытием, кстати сказать, фундирующими процесс познания, который применительно к упомянутому примеру способен разворачиваться лишь в *разговоре* о музыке, но не в музыкальном материале как таковом.

Тем не менее момент противостояния языка опыту, рассмотренный на фоне деконструктивизма, может обнадёживать именно в том разрыве «в листе языка», который допускается между текстом и контекстом, предоставляя место для опыта, в данном случае являющегося *опытом «чтения текста»*. Хотя в языковом срезе опыт, кажется, обзаводится собственным эквивалентом, такое положение дел вовсе не означает необходимой степени открытости деконструктивизма для опыта. Даже сам Деррида согласен с этим, утверждая, что опыт прежде всего является понятием, «приводящим к недоразумениям», которое «принадлежит к истории метафизики, так что пользоваться им можно, лишь одновременно “вычеркивая” его (*sous rapture*)» [6. С. 186]. Даже вскрытие интертекстуального конфликта не наталкивает Деррида на мысль о возможности *выхода за границы текста*, дабы приблизиться к ситуации «невывсказываемости», т.е. такого состояния, при котором языковой механизм становится некомпетентным, поскольку выражает лишь свое бессилие, так как нечто, требующее своего высказывания, очень часто не может быть должным образом высказано, но ему на смену приходит так называемый «опыт чтения», который своей важностью начинает превосходить саму возможность высказывания. Однако в том-то все и дело, что деконструктивизм работает лишь на *бесконечное приумножение значения*, на акцент именно *внутренней* деятельности. Стало быть, деконструктивизм, заботясь исключительно о наличии всякий раз возникающего расхождения текста с самим собой, стремится к реализации лозунга «*il n'y pas dehors texte*»¹⁵. При этом не учитывая возможность перехода количества в качество, которое, возможно, вызовет нас из внутренних тисков языка. Деконструктивизм, сохраняя высшую степень восприимчивости к различным внутренним текстовым трениям, не обнаруживает интереса к внешнему пространству еще и потому, что все происходящее внутри вполне может быть выражено благодаря языковым терминам [2. С. 130–131].

Следует подчеркнуть необходимость прямо-таки «онтологической» отстраненности языка от опыта, и в этом смысле акцентировать именно средневековый, а вместе с ним и возрожденческий уровень стремления к *антииндивидуализации* текста посредством введения ситуации его социальной адаптации (приобретение новой формы – *комментария*, усиливающего языковое влияние и выбирающего для наименования своего развития известный сократический принцип «майевтики», а в более древней средневековой традиции фундирующего комментарии в виде *quaestio*¹⁶, где сравнение авторитетных источников друг с другом, как известно, приводило к обсуждению и сравнению уже значений слов и предложений). И все это заканчивалось установлением ситуаций «за» и «против» вынесенных на «суд»

текстовых положений, а после – окончательной кристаллизацией определенного мнения.

Необходимо особо отметить, что антииндивидуализация текста способствовала выведению на передний план именно *социального* аспекта как условия единообразия и прозрачности комментария, поскольку «контролируемое обучение в условиях характерной для религиозной общины публичности рассматривалось как лучшая гарантия единообразной интерпретации текста» [2. С. 133]. Индивидуальность если и сохранялась в каком-то виде, то непременно должна была быть приподнесена как момент продолжения текстов Писания в реализации, скажем, «мистического переживания» истины: коль скоро Слово имело Божественную природу, оно считалось первичным и выдавало соответствующие *риторические требования эпохи*. Слово обладало первичным статусом по отношению к реальности или читателю данного текста, что в дальнейшем явилось условием создания вариаций на социализацию текста, особенно ярко проявивших себя в области *интерпретации искусства*.

Следовательно, индивидуальность хотя и берется в непосредственной связи с осуществлением процедуры понимания, тем не менее становится лишь условием своего собственного переноса и погружения именно в реальность текста, а читатель становится простым отражением, или репрезентацией Слова¹⁷. Другими словами, читатель не столько не способен, сколько *не* должен и *не* может, находясь в контексте определенной эпохи, обладать позицией личной интерпретативной самостоятельности в отношении к тексту по очень простой причине: *текст не является внутренним образованием*, поскольку он не есть некая «вещь в уме» читателя; напротив, сам читатель принимает *форму текста*, находясь внутри такого текста, – и все это необходимо для надлежащего исполнения функции понимания. Отнюдь не случайно подобного рода ситуация обретает основополагающее значение именно в Средние века, подтверждая этим эмпирическую позицию аристотелевского представления о знании как процессе отождествления, принятия субъектом облика объекта, дабы была установлена единичная роль того, что образует нечто общее, единое и в этом смысле третье, т.е. то, в чем субъект и объект могли бы слиться, объединиться. Таким «нечто» в применении к данному историческому времени является Бог. Нет существенной разницы между тем «нечто», которое в Средние века именовалось Богом, а в XX в. – Языком. Естественно, кто-то выступит категорически против такого рода кощунства, поскольку совершенно очевидно, что разговоры о языке не имели и в настоящее время не имеют столь обостренной ориентации на религию. Однако все дело в *отношении*, а также в установлении специфики, а не в наличии религиозного фанатизма, поскольку

ясно одно: Бог-текст призван уничтожать всякую текстовую индивидуальность, равно как и любое свободомыслие, которое всегда стремится к отграничению от всего остального¹⁸. Понятие «значения текста» в его индивидуальном контексте, имеющем непосредственную связь с интерпретативной способностью сознания, неизвестно средневековому сознанию, для которого текстом мог называться лишь богословский текст, сохранявший жизнь Слова, поскольку такое Слово является Божественным¹⁹. И только в XVII в. сознание меняет ориентацию, и субъект, обнаружив свою трансцендентальную сущность, приостанавливает средневековую практику слияния с текстом, поскольку он теперь всегда остается *внешним* по отношению к тексту, собственной *практикой чтения возводит «эпистемологический ров»*, отныне разделяющий субъекта и объекта; что и приводит к созданию понятия «значения текста», призванного воссоединить реальность с познающим субъектом путем внедрения в данный процесс разнообразных изоциренных методик для получения столь необходимого доступа к некоей *текстовой* реальности, которая, как ожидается, сможет снять непонимание посредством герменевтической профилактики.

Однако постепенно обнаруживается неприятная ситуация связанная с безысходностью, которую находит герменевтика, как, впрочем, и семиотика, и семантика, когда на пути к значению текста эти направления должны заниматься совершенно иной деятельностью – разбором ситуации постоянного и неизбежного *упущения* этого значения, приводящего к отчаянию и пониманию неисполнимости желания перепрыгнуть через собственную герменевтическую тень. В этой связи следует подчеркнуть, что абсолютно идентичным данной позиции является положение, занимаемое *искусствоведением*, характеристикой действий которого может служить следующее высказывание: «...многие наши ожидания, по всей вероятности, опираются на идеи, напоминающие фарфоровые яйца: сколько их ни высиживай, никто из них не вылупится» [7. С. 42]. Обескураживает даже не это, а полная невозмутимость, с какой так называемые «аналитики искусства» продолжают свой поход в направлении не прекращающегося веками эпистемологического штурма искусства при неизбежно повторяющимся нулевым результатом.

Остается согласиться с предположением Блюенберга о том, что человечество смогло выжить только благодаря своей *неспособности* прямо противостоять реальности, компенсируя данное, как кажется самим людям, катастрофическое положение дел *риторической* способностью, замещающей реальность и трансформирующей ее в надлежащий вид нарративной «действительности», в свою очередь, устанавливающей требуемые условия существования, исходя из необходимости привлечения заблуждений.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Вспомним известное выражение Рорти: «Язык вездесущ!».

² Имеется в виду вопрос, поставленный Нагелем в его известной работе «Каково быть летучей мышью?» [8], связанный с проблемой преодоления границы между опытом и языком в момент осознания значения тех перцептивных способностей, благодаря которым совсем иной организм, в частности нагелевская летучая мышь, может воспринимать свой собственный мир, хотя при допущении возможности такого рода осмысления, кроме ответа на вопрос «каково *для нас* быть летучей мышью?», произвести процедуру понимания оказывается просто невозможно. Впрочем, данная проблема могла бы иметь решение, но лишь при условии существования *общего психофизиалистского языка*, что то же самое – *универсального*, в терминах которого могло бы иметь место объективное описание субъективного опыта и состояния сознания [9. С. 21].

³ Термин Рорти, указывающий на способность языка к изменению и эволюции.

⁴ Внутренняя площадь, внутренний суд (лат.).

⁵ Цит. по: [2. С. 119–120].

⁶ Термин Рорти, который он любил упоминать в связи с данным контекстом.

⁷ Выражение Соссюра, означающее, что язык служит своеобразным посредником между мышлением и звуком именно таким образом, что их объединение непременно приводит к обоюдному разграничению единиц, т.е. язык является неким организованным пространством, требующим деления и располагающимся между двумя бесформенными массами – мышлением и звуком. «Язык можно также сравнить с листом бумаги: мысль – его лицевая сторона, а звук – оборотная; нельзя разрезать лицевую сторону, не разрезая и оборотную» [5. С. 112–113].

⁸ И в этом смысле натурализованной иллюстрацией представляется пример из «Войны и мира» Толстого, когда тяжело раненый Андрей Болконский на поле боя под Аустерлицем, наконец-то видит Наполеона, который, взглянув на князя Андрея, произносит: «Вот прекрасная смерть». Болконский, конечно же, слышал эти слова, но «...как бы слышал жужжание мухи. Он не только не заинтересовался ими, но он и не заметил, а тотчас же забыл их. Ему жгло голову; он чувствовал, что он исходит кровью, и он видел над собою далекое, высокое и вечное небо. Он знал, что это был Наполеон – его герой, но в эту минуту Наполеон казался ему столь маленьким, ничтожным человеком в сравнении с тем, что происходило теперь между его душой и этим высоким, бесконечным небом с бегущими по нем облаками». Заметим, что Наполеон здесь становится воплощением Истории, облекшей себя, как в одежду, в материю возвышенного *нарратива*, который по сравнению с той непосредственностью и глубиной, с какой раненый Болконский *переживал* свои последние мгновения, сделался столь ничтожным, что можно утверждать присутствие процесса выдавливания нарратива из опыта; там, где есть нарратив, нет опыта, и наоборот [2. С. 124].

⁹ Действительная история (нем.).

¹⁰ Согласно Кёллнеру, «когда мы используем слова, мы не лжем, мы заблуждаемся. Мы говорим истину в форме иллюзии» [4. С. 97].

¹¹ И в этом смысле Анкерсмит сетует на то, что «вся история, вся ее драма, ее трагедии, триумфы и величие, таким образом, загоняется в тесные рамки того, как она интерпретировалась на протяжении веков на языке историков. Нам остается теперь только язык, только язык историков – вот мир, в котором мы действуем, и вне его ничего нет» [2. С. 125].

¹² Цит. по: [2. С. 125].

¹³ Следует отметить, что данная концепция главным образом направлена на акцентирование активной роли социокультурной среды, фундамирующей процессы смыслопонимания и смыслопорождения.

¹⁴ По мнению Фреге, «если знак “а” отличен от знака “b” только как предмет (в данном случае – по своей форме), но не как знак – это значит: не в силу того способа, каким он обозначает нечто, – то познавательная ценность а = а оказалась бы по существу равной познавательной ценности а = b, в случае, если а = b истинно. Различие может иметь место лишь тогда, когда различие знаков соответствует различию в том, каким способом задано обозначаемое» [10. С. 230].

¹⁵ Нет ничего вне текста (франц.).

¹⁶ Спорный вопрос (лат.).

¹⁷ В связи с этим вполне понятно, почему в Средние века книга становится более реальной, чем ее собственное содержание, наподобие того, как Слово Божье в этом смысле представляется более реальным, нежели реальность, сотворенная этим Словом. Поддерживая данную позицию, Колетти отмечает: «Как показал знаменитый обзор *topos*, сделанный Курциусом, образы книги и письма распространены во всей мировой литературе, но христианство дало книге “высшее освещение”: его вера в абсолютную полноту боговдохновенного значения Библии санкционировала использование этой книги как метафоры означающих систем». Цит. по: [2. С. 135].

¹⁸ Согласно Анкерсмицу, «для средневекового сознания текст является, так сказать, “видовым понятием” (обозначающим такие субстанции, как “камень”, “золото” или “плоть”), а не “исчисляемым существительным” (таким как “дом”, “кольцо” или “человеческое существо”), которое обозначает узнаваемые индивидуальные вещи» [2. С. 135].

¹⁹ Заметим, что Божественная мудрость, по мнению «знающих», присутствующая в тексте, требовала не интерпретации, но полной *захваченности* читателя тестом, и на этот счет Гедрич отмечает: «В то время как средневековые учителя безусловно понимали различие между “реальностью” и “подобием” – между августиновским вечным Текстом и временным письмом, – они тем временем неотступно пытались вместить божественную мудрость в буквы *sacra pagina* [священная страница (лат.)]. Вместо того, чтобы быть камнем преткновения для истины, “подобие” было ее “откровением” в Библии, “покрывалом” или “зеркалом”, в котором присутствовала божественная мудрость, если только читатели имели “глаза, чтобы видеть”». Цит. по: [2. С. 136].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гердер И. Трактат о происхождении языка. М., 2007.
2. Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. М., 2007.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.
4. Доманска Э. Философия истории после постмодернизма. М., 2010.
5. Соссюр Ф де. Курс общей лингвистики. М., 2006.
6. Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.
7. Дрейфус Х. Чего не могут вычислительные машины. Критика искусственного разума. М., 2010.
8. Нагель Т. Каково быть летучей мышью? // Глаз разума: Фантазии и размышления о самосознании и о душе. Самара, 2003.
9. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.
10. Фреге Г. О смысле и значении // Логика и логическая семантика: сборник трудов. М., 2000.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 12 мая 2011 г.