

Философия языка и семиотика безумия.

Избранные работы

Автор:

Вадим Руднев

Философия языка и семиотика безумия. Избранные работы

Вадим Петрович Руднев

Вадим Руднев – доктор филологических наук, филолог, философ и психолог. Автор 15 книг, среди которых «Энциклопедический словарь культуры XX века» (переиздавался трижды), «Прочь от реальности: Исследования по философии текста» (2000), «Характеры и расстройства личности» (2002), «Божественный Людвиг. Витгенштейн: Формы жизни» (2002), «Словарь безумия» (2005), «Диалог с безумием» (2005). Настоящая книга представляет собой монографию по психосемиотике – междисциплинарной науке, включающей в себя психоанализ, аналитическую философию, теоретическую поэтику, семиотику, мотивный анализ – которая разрабатывается В. Рудневым на протяжении последнего десятилетия. Суть авторского подхода состоит в философском анализе таких психических расстройств, как депрессия, невроз навязчивых состояний, паранойя, шизофрения и их составляющих: педантизма и магии, бреда преследования и величия, галлюцинаций. Своеобразие его заключается в том, что в каждом психическом расстройстве автор видит некую креативную силу, которая позволяет человеку, выпавшему из повседневной нормы, создавать совершенные произведения искусства и совершать гениальные открытия. В частности, в книге анализируются художественные произведения, написанные под влиянием той или иной психической болезни. С присущей ему провокативностью автор заявляет, что болен не человек, а текст. Книга будет интересна психологам, философам, культурологам, филологам – всем, кто интересуется загадками человеческого сознания.

Вадим Руднев

Философия языка и семиотика безумия

ИЗБРАННЫЕ РАБОТЫ

СОСТАВИТЕЛИ СЕРИИ:

В. В. Анашвили, А. Л. Погорельский

НАУЧНЫЙ СОВЕТ:

В. Л. Глазычев, Л. Г. Ионин, В. А. Куренной А. Ф. Филиппов, Р. З. Хестанов

БЛАГОДАРНОСТИ

Эта книга создавалась с 1998 года, когда автор, прочитав первый том «Семинаров» Лакана, начал писать статью «Смысл как травма».

С 1992 года я занимался в Профессиональной психотерапевтической лиге, и моя первая благодарность – председателю ее секции, моему учителю в психиатрии, профессору Марку Евгеньевичу Бурно.

В 1999 году произошло событие, также сильно повлиявшее на смещение моих философских интересов – это знакомство с замечательной книгой Александра Сосланда «Фундаментальная структура психотерапевтического метода», а потом и с автором (перешедшее в тесную дружбу), глубоким психологом и мыслителем, с которым мы впоследствии обсудили каждую главу из здесь представленных. Я искренне благодарю своего друга и наставника в психологии за помощь, советы, замечания и моральную поддержку.

Третья моя благодарность адресована моему издателю Валерию Анашвили, который печатал мои статьи по философии психиатрии в журнале «Логос». Это были чрезвычайно стимулирующие публикации, они побуждали писать дальше.

Четвертая моя благодарность – моей жене Татьяне Андреевне Михайловой за ту атмосферу непрекращающегося творческого поиска, которая благодаря ей царит в нашем доме.

Я благодарен моему покойному отцу Петру Александровичу Рудневу, замечательному филологу-стиховеду за то, что он научил меня работать.

Выражаю также искреннюю признательность Александру Львовичу Погорельскому, издательская программа которого сделала возможным выход этой книги.

Я желаю всем счастья.

Вадим Руднев

12 декабря 2006 года

ПРЕДИСЛОВИЕ

Автор этой книги родился в 1958 г. в г. Коломне Московской области в семье филологов. Наукой начал заниматься под руководством отца П. А. Руднева (1925–1996), известного стиховеда-русиста. Переломным моментом в моей интеллектуальной биографии стал август 1973 г., когда мы отдыхали на даче под Москвой, и отец познакомил меня со своим учителем А. Ф. Лосевым. Общая атмосфера филологических бесед, обсуждение книг, в частности, вышедшей недавно книги стихов Давида Самойлова «Дни», произвели на меня такое впечатление, что, вернувшись домой к 1 сентября, я понял что мое призвание филология. Две книги, присланные отцом из Тарту, оказали на меня неизгладимое впечатление – «Проблемы поэтики Достоевского» М. М. Бахтина и «Анализ поэтического текста» Ю. М. Лотмана.

В Тарту я поехал учиться в 1975 г., уже написав свою первую статью – анализ стихотворения Мандельштама из сборника «Камень» «Сусальным золотом горят

/ В лесах рождественские елки...», и выступил с первым своим докладом на заседании студенческого научного общества осенью 1975 г. – и был жестко раскритикован. Критика была конструктивной и послужила мне хорошим уроком на будущее.

Чрезвычайно большую роль в моем творческом становлении сыграли поэзия и личность Давида Самойлова. Моя первая публикация в сборнике студенческих работ вышла в 1977 г. (ровно 30 лет назад) и называлась «Трехстопный ямб Д. Самойлова». Следующей работой, посвященной ему, была статья-рецензия на его новую книгу стихов «Весть» (опубликовал статью журнал «Таллин»). За годы обучения в Тарту я прослушал пять или шесть спецкурсов Ю. М. Лотмана, которые иначе, как гениальными, не назовешь, а также его коллег, прежде всего, его жены Зары Григорьевны Минц и самого талантливого ученика Игоря Аполлониевича Чернова. Особую роль в моей творческой биографии сыграл Борис Михайлович Гаспаров (не путать с покойным московским филологом академиком М. Л. Гаспаровым, стиховедческие работы которого, в первую очередь, книга «Современный русский стих», также оказали на меня огромное влияние) – это был замечательный лингвист и семиотик-музыковед (ныне профессор Колумбийского ун-та в Вашингтоне) – благодаря ему я начал разбираться в теоретическом языкознании, что сослужило мне хорошую службу в дальнейшем.

Мне было 20 лет, когда я впервые выступил с докладом на «взрослой» конференции по стиховедению в Институте мировой литературы. Там я познакомился с большинством российских стиховедов – М. Л. Гаспаровым, С. И. Гиндиным, Мариной Тарлинской и другими.

В 1981 г. я защитил диплом по теме «Система метрического репертуара и проблема семантики стихотворных размеров в русской поэзии середины XIX – начала XX века», который комиссия рекомендовала для дальнейшей защиты в качестве кандидатской диссертации. Но мои учителя отсоветовали мне защищать диссертацию в возрасте 22 лет.

Вскоре я, однако, охладел к стиховедению и начал заниматься сначала освоением лотмановской семиотики, а затем закономерно увлекся ранним Витгенштейном (работая в рижской научной библиотеке, я переписал от руки весь «Логико-философский трактат») и философами англосаксонской аналитической традиции (Джордж Эдуард Мур, Бертран Рассел, Рудольф Карнар, Уиллард Куайн, Джон Остин, Джон Серль, Майкл Даммит).

Особенно увлекла меня книга Ганса Рейхенбаха «Направление времени», изданная в оригинале в 1945 г. Под влиянием этой книги я написал свою первую философскую статью. «Текст и реальность: Направление времени в культуре». Работал над этой статьей полтора года.

По определению Рейхенбаха, направление времени не совпадает с направлением большинства термодинамических процессов во Вселенной – от менее вероятных состояний к более вероятным. Мы не можем оказаться «во вчера» потому, что в мире за это время произошли необратимые изменения, общее количество энтропии возросло. В соответствии с этим принципом в мире, в котором мы живем, «сигареты не возрождаются из окурков».

Но поскольку энтропия и информация суть величины, равные по абсолютной величине, но противоположные по направлению, то есть с увеличением энтропии уменьшается информация, то время увеличения энтропии и увеличения информации суть времена, направленные в противоположные стороны.

Любой текст есть сигнал, передающий информацию и тем самым уменьшающий, исчерпывающий количество энтропии в мире. Таким образом, поскольку любой предмет реальности в нашем мире изменяется во времени в сторону увеличения энтропии, а текст ее исчерпывает, то, следовательно, можно считать, что сам текст движется по времени в противоположном направлении, в направлении уменьшения энтропии и накопления информации. Таким образом, текст – это «реальность» в обратном временном движении.

В 1985 г. через своих коллег переправил статью за границу. Она вышла в 1987 г. в «Wiener slavistischer Almanach». К этому времени автор уже работал в журнале «Даугава» и с 1989 г. стал ведущим отдела «Культурология», где печатал фрагменты своих переводов любимых философов – логических позитивистов. Особенно радостной была публикация «Лекции об этике» Витгенштейна с предисловием и комментариями. Радостной эта публикация была еще потому, что вышла к 100-летию со дня рождения Витгенштейна (26 апреля 1889 г). (Пройдет 16 лет, и издатель этой книги Валерий Анашвили опубликует в издательском доме «Территория будущего» мой полный перевод «Трактата» с обширными комментариями, сделанными в духе индийской традиции, как,

например, комментарий Шанкары к «Бхагаватгите». За каждой максимальной «Трактата» идет около страницы комментария [Витгенштейн, 2005].) Всего за два года удалось опубликовать в «Даугаве» фрагменты Рассела, Тойнби, Куайна, Серля и Мура.

В 1990 г. переехал в Москву и работал в издательстве «Прогресс». Там я перевел и опубликовал небольшую книгу ученика Витгенштейна Нормана Малкольма «Состояние сна», а также составил сборник биографических материалов «Людвиг Витгенштейн: Человек и мыслитель».

В 1994 г. перешел в издательство «Гнозис», где подготовил к печати и в 1994 г. опубликовал книгу «Винни Пух и философия обыденного языка». В этой книге мы с женой Татьяной Михайловой сделали альтернативный перевод «Винни Пуха», и я снабдил его аналитическими статьями и комментариями.

Осенью 1995 г. я представил к защите в сектор типологии языков Института языкознания РАН диссертацию «Теоретико-лингвистические проблемы художественного дискурса». В 1996 г. Валерий Анашвили опубликовал в «Гнозисе» мою первую книгу «Морфология реальности», которую я писал 12 лет. После этого я зимой 1997 г. защитил докторскую диссертацию. Хочу подчеркнуть ту исключительную роль, которую сыграл здесь покойный академик Владимир Николаевич Топоров, с которым мне посчастливилось общаться в 1993–1995 гг. В. Н. Топоров оказал мне честь быть моим первым оппонентом. (В. Н. Топоров был филологом № 1 в мире. После его смерти в 2005 г. эта вакансия не заполнена.)

В основе моей концепции лежало понимание реальности как знаковой системы:

Мне представляется, что реальность есть не что иное, как знаковая система, состоящая из множества знаковых систем разного порядка, то есть настолько сложная знаковая система, что ее средние пользователи воспринимают ее как незнаковую. Но реальность не может быть незнаковой, так как мы не можем воспринимать реальность, не пользуясь системой знаков. По нашему мнению, специфика понятия реальности как раз состоит в том, что в ней огромное количество различных знаковых систем и языковых игр разных порядков и что они так сложно переплетены, что в совокупности все это (реальность) кажется незнаковым. При этом для человеческого сознания настолько важно все делить

на два класса – на вещи и знаки, на действительное и выдуманное, что ему (сознанию) представляется, что это деление имеет абсолютный онтологический характер. Но мы не хотим сказать, что понимание реальности как семиотической системы подразумевает, что реальность – это нечто кажущееся, «нереальное». Утверждать это – значило бы просто повторять идеалистическую философию. Что же нового дает такой подход, в соответствии с которым реальность понимается как знаковая система? Прежде всего, такое понимание подразумевает правомерность подхода к реальности как к другим знаковым системам – естественному языку и «вторичным моделирующим системам». То есть применительно к такому пониманию можно говорить о «морфологии реальности».

В конце 1996 г. мой близкий друг филолог Михаил Дзюбенко предложил мне чрезвычайно интересный проект – написать «Словарь культуры XX века». Он привел меня в издательство «Аграф». К сентябрю 1997 г. я представил в редакцию текст словаря. Эта книга выдержала три издания, каждое из которых было расширенным. Четвертое издание должно выйти в конце этого года. Общий объем словаря – 50 авторских листов.

С 1998 г. я начал заниматься философией психоанализа и клинической психиатрии. В этом увлечении решающую роль сыграли знакомство и дружба с двумя замечательными людьми – профессором психиатрии Марком Евгеньевичем Бурно, в семинаре которого, переросшего в секцию «Профессиональной психотерапевтической лиги», я работал и продолжаю работать 15 лет. Вторым человеком был психолог, психотерапевт и философ Александр Сосланд, автор замечательной книги [Сосланд 1999]. Когда я начал активно писать статьи по философии психоанализа и психопатологии, Саша, ставший моим самым близким другом, обсуждал со мной каждую мою новую статью.

В освоении идей психоанализа и психиатрии на меня оказали мощное влияние тексты Жака Лакана, в частности, его знаменитые «Семинары». Прочитав первый том «Семинаров», я написал первую свою статью по философии психоанализа. Мой друг Александр Гарбуз, филолог, известный специалист по Хлебникову, предложил мне то, чем я занимаюсь, назвать психосемиотикой.

В 2000 г. в «Аграфе» вышла моя книга «Прочь от реальности: Исследования по философии текста II». Это было мое прощание с фундаментальной философией.

В 2001 г. Александр Сосланд познакомил меня со знаменитым российским психологом (так же, как и я, не получившим формального психологического образования) Вячеславом Цапкиным, заведующим кафедрой мировой психотерапии (нигде в мире нет кафедры с таким названием!) Московского психолого-педагогического института. К тому времени мною были написаны две статьи «Феноменология галлюцинаций» и «Бред величия». В них я ввел два новых концепта – экстраекция, механизм защиты, который действует только в психозе, и экстраективная идентификация – также специфический психотический механизм защиты при бреде величия, когда мегаломан отождествляет себя с Наполеоном, Иисусом Христом, Богородицей или со всеми вместе. Вячеслав Цапкин высоко оценил эти две работы, что было для меня высшей похвалой. С тех пор Слава Цапкин стал так же, как и Сосланд, моим консультантом, к щедрой помощи которого я прибегаю, когда проблема мне неясна или когда я недостаточно знаком с современной литературой по изучаемому мною вопросу.

В 2002 г. вышла моя первая книга по философии психопатологии «Характеры и расстройства личности: Патография и метапсихология» в издательстве «Независимая фирма “Класс”», главный редактор которого – один из ведущих российских психотерапевтов Леонид Маркович Кроль. В этом издательстве вышли еще две моих книги – «Тайна курочки рябы: Безумие и успех в культуре» (2004) и «Словарь безумия» (2005).

Каждый человек воспринимает реальность по-своему. Прежде всего, это зависит от того, какой психической конституцией (характером) он обладает. Наиболее простой пример того, что мы имеем в виду: человеку с депрессивным характером мир будет видаться как непоправимо плохой, он будет смотреть на него через «серые очки». И наоборот, человеку с приподнятым, гипоманиакальным характером мир будет казаться очень хорошим, праздничным, он будет смотреть на него через розовые очки.

Однако характеров много, и каждый из них строит свою модель взаимоотношений с реальностью. Но у каждой такой характерологической модели всегда есть два параметра: модальность и механизм защиты.

Модальность – это тип отношения высказывания к реальности. Например, в высказывании «Курить запрещено!» выражается модальность нормы, а в высказывании «Жизнь прекрасна» – модальность ценности. Есть характеры,

которые предпочитают нормы, а есть те, для которых доминанту составляют ценности.

Механизм защиты – это тип реагирования личности (наделенной определенным характером) на проблемную или травмирующую ситуацию с тем, чтобы избежать тревоги, сохранить собственное я. Например, депрессивный человек будет все время считать себя во всем виноватым – это и будет его защитный механизм. Он называется «интроекция» – рассмотрение чего-то внешнего как что-то внутреннее. Напротив, человек с подозрительным, агрессивным характером (эпилептоид или параноик) будет склонен в собственных грехах винить других, и соответственно, здесь будет действовать противоположный механизм защиты, проекция (восприятие внутреннего так, как будто это внешнее).

Сочетание определенных модальностей с определенными механизмами защиты в характере человека мы называем механизмами жизни.

При остром душевном расстройстве (психозе) сознание человека теряет характер как дифференцированный тип восприятия реальности, оно вообще покидает почву реальности и переходит в область бредово-галлюцинаторных фантазий. Галлюцинации и бред – тоже механизмы жизни, поскольку не будь их, душевно больной человек мог бы совершенно разрушиться психически.

Однако многие талантливые и гениальные люди, страдающие скрытыми или явными душевными расстройствами, сублимировали (сублимация – тоже механизм защиты) свои психотические фантазии в произведениях искусства и даже науки и философии. Вообще художественный дискурс обладает такой особенностью, что черты психической конституции его автора запечатлеваются в нем особым образом, и это позволяет лучше изучить особенности механизмов жизни, связанных определенными конституциями.

Свойства психической конституции проявляются также в таких повседневных, но чрезвычайно актуальных явлениях, как, например, реклама. Исследование конституциональных особенностей психики позволяет, в частности, понять, почему одни выбирают одно, а другие другое.

Таким образом, предметом этого исследования является человеческое сознание, человеческая психика, но не в клиническом аспекте, а в теоретическом философском, или метапсихологическом, если использовать термин Фрейда.

В 2003 г. я написал книгу «Диалог с безумием», вышедшую в «Аграф» в 2005. Книга была написана в духе поздних произведений Витгенштейна, то есть в виде свободного философского рассуждения, диалога с самим собой. Моим читателям показалась особенно интересной концепция психических миров.

Почему бы вообще не предположить, что не существует единой фундаментальной реальности, которая была бы общей для сангвиника, истерика, ананкаста, параноика и шизофреника, а взамен этого предположить, что для каждой из этих групп имеется своя реальность, специально приспособленная для сангвиника, для истерика, ананкаста и шизофреника? Как изменится наша онтология, если мы примем такое предположение? Как изменится наше понимание характеров, неврозов и психических расстройств? Я думаю, что мы смогли бы постулировать нечто вроде множества возможных миров, для каждого характера или расстройства и приняли бы при этом, что хотя эти миры и пересекаются, но при этом нет такого маркированного мира, который в стандартной семантике возможных миров называется действительным миром. Или мы бы приняли более соответствующее здравому смыслу допущение, что такой маркированный действительный мир существует и он является миром гипотетически нормального человека, а поскольку не существует абстрактных нормальных людей, лишенных какого бы то ни было характера, то в духе М. Е. Бурно и его школы мы за действительный мир могли бы принять мир синтонного человека, то есть сангвиника-циклоида. Чем будут различаться эти миры, или реальности (раз уж мы говорим о реальности, используем это слово), и будет ли в них нечто общее?

И почему бы не принять вслед за этим, что не характер или психическое расстройство делают тот или иной мир таким, а не иным, но что, наоборот, есть в каком-то смысле объективно существующие миры-реальности сангвиника, депрессивного человека, шизоида и т. д. И что не шизоид или депрессивный делает на самом деле единую на всех реальность такой, какой она ему кажется, а что, наоборот, человек, попавший в определенный психический мир, самим фактом попадания в этот мир становится сангвиником, депрессивным, параноиком, психотиком и т. д. То есть тогда мы не будем говорить, что человек, заболевший депрессией начинает субъективно видеть мир в черных красках, начинает испытывать чувство вины и тоски и т. д., но вместо этого скажем, что имеется мир, фундаментальными свойствами которого является переживание чувства вины, мрачность, подавленность и т. д. тех индивидов, которые в этом мире пребывают, и что иначе такой мир просто не мог бы существовать. И тогда

мы не стали бы говорить, что психотик-шизофреник производит пресловутый отказ от реальности, но что человек по тем ли иным причинам вошел в особую шизофреническую реальность, которая очень сильно отличается от других психических миров-реальностей. (Другой вопрос, почему или зачем он туда вошел.)

<...>

И разве допущение объективного существования миров, фундаментально связанных с определенной психической конституцией, так уж поразительно нереалистично по сравнению с постулированием единой для всех людей реальности? Почему же люди так плохо взаимодействуют друг с другом в этой так называемой реальности? Но ведь если всех истериков поместить в одно место, всех ананкастов – в другое, и предложить им общаться друг с другом в их специфических психических мирах, значит ли это, что они будут хорошо понимать друг друга? Но ведь мы не отрицаем существования специфических мужских и женских миров или русских и французских миров, но это не значит, что внутри этих миров все женщины или все французы, или все русские живут в мире и согласии и отлично понимают друг друга. Другое дело, что эти этнические или сексистские миры можно считать вполне объективными и исследовать законы, по которым в них существуют индивиды и издавать путеводитель по женскому миру, по французскому миру, по китайскому миру и т. п.

Как же могли бы выглядеть эти различные миры-реальности, если бы мы захотели гипотетически их построить? Истерический мир выглядел бы, очевидно, следующим образом. Вероятнее всего, он походил бы на театр. В нем люди произносили бы монологи или разговаривали друг с другом как бы перед незримой публикой. Другой вопрос, из кого бы состояла эта публика, из таких же ли истериков (но истерики – плохие зрители), или из других характеров, но тогда в истерический мир актеров нужно было бы встроить идеальный, скажем, обсессивно-компульсивный мир зрителей. Оставим пока эту проблему. Кроме театральности истерического мира это был бы мир, где господствовало бы вытеснение, где говорили бы что-то, что не подразумевало бы подтверждения этого в будущем. Давать обещания в таком мире было бы бесполезным делом. Они не выполнялись бы по определению. Люди в этом мире действовали бы исключительно импульсивно. Думаю, что в истерическом мире невозможен был бы институт брака, но детей бы в этом мире тем не менее рожали бы в избытке, так как представить себе истериков, пользующихся противозачаточными

средствами, практически невозможно. В этом мире не развивалась бы наука, но активно развивалось бы искусство, особенно театральное, живопись и поэзия. Вероятно, Платон имел в виду именно поэтов-истеричек, когда он призывал изгнать их из идеального государства. Впрочем, что же это было бы за истерическое государство, даже трудно себе вообразить. Вероятно, какое-то очень примитивное. Или истерики жили бы в подчинении у каких-то других миров, например, у эпилептоидов, которые только и делали бы, что занимались государственностроительством. В истерическом мире было бы много прав, но практически не было бы никаких обязанностей. Это был бы аксилогический мир сплошного удовольствия. Однако следует иметь в виду, что для того чтобы осуществлять удовольствие истерически, необходимы другие миры, в частности обсессивно-компульсивный. Понятно, что женщинам нужны мужчины и наоборот. Иначе этот мир не мог бы продолжаться. Как же бы выглядел этот дружественный визави мир обсессивно-компульсивный?

В этом мире напротив царил бы педантизм. Здесь все было бы подчинено исключительной порядочности, и каждое произнесенное слово своевременно реализовалось бы в дело. Это был бы мир выполненных обещаний и исправно исполняемых обязанностей – деонтический мир. Однако выполнять слово легко, но дать его чрезвычайно трудно. Обсессивно-компульсивный мир весь состоял бы из развилок. В нем по улицам ходили бы бабы с пустыми и полными ведрами специально для того, чтобы знать, как людям путешествовать, бегали бы в изобилии черные кошки, продавались бы и везде были бы расставлены деревянные предметы, чтобы можно было по ним стучать. Улицы, конечно, в таком мире носили бы не названия, а номера. Подозреваю, что и людям давали бы цифровой код вместо имени, вообще слово редуцировалось бы до числа, потому что число гораздо точнее. В этом мире господствовала бы описательная наука: статистика и теория вероятности, – но ни искусства, ни теоретических наук в этом мире не было бы. Если бы не живущие по соседству истерички, то обсессивный мир очень скоро прекратил бы свое существование, так как обсессивно-компульсивному субъекту свойственно бежать от любви и вообще от всяких импульсивных отношений. Хотя и истерики бы тоже не помогли. Тут развился бы вечный конфликт между Татьяной и Онегиным, который не заканчивался бы ничем. Государственность ананкастов представляла бы собой гипертрофированную чиновничью машину, но командовать в этом государстве пришлось бы призвать варяга-эпилептоида или лучше авторитарного шизоида, так как ни один ананкаст не взял бы на себя ответственность быть президентом своего государства.

Как бы мог выглядеть мир шизоидов? В нем все было бы подчинено рациональному аутистическому порядку. Здесь все было бы подчинено какой-то высшей разумной религии, возможно, обожествленной науке. Возможно, что браки здесь совершались бы по точному расчету и детей воспитывали бы в соответствии с последним словом науки. Здесь четко отличался бы секс от любви, любовь от семьи и семья от государства. Государственность была бы стройной и развитой, гегельянско-платонической. Поэтов бы скорее всего из него изгнали, но прозаиков бы оставили, таких прозаиков типа Борхеса, прозаиков-шизоидов. Улицы в этом мире были бы пустынные, так как все сидели бы по своим домам, занимались теоретической физикой и лишь изредка раз в год собирались бы на научные симпозиумы, на которых решали бы в очередной раз, как жить дальше, потому что жить шизоидам было бы трудно: жажда познания – эпистемический мир – переполняла бы его обитателей, но мало кто захотел бы здесь заботиться о хлебе насущном.

Можно сказать, что реальность принимает форму соответствующей психопатологии, что она как бы облегает ее. Что из этого следует для теории психопатологии и для теории реальности? Для теории реальности из этого следует, что любая теория реальности, которая игнорирует соответствующее состояние сознания, обречена на неудачу. Это будет теория реальности не для человеческого сознания, а реальность для реальности. Такая теория реальности никому не нужна. Тем хуже для нее, и тем хуже для тех, кто ее создал. Для теории психопатологии это означает то, что, говоря о малых ее формах, все равно приходится говорить о реальности, то есть не только в психозе теряется реальность и вернее не теряется, а так сильно деформируется, что становится неузнаваемой, но и при неврозах и психопатиях она тоже достаточно сильно искажается.

Моя следующая книга будет называться «Креативность безумия».

25 июля 2007 г. Москва

В. Руднев

ВВЕДЕНИЕ

БОЛЕН НЕ ЧЕЛОВЕК – БОЛЕН ТЕКСТ

Психосемиотика – продолжение и развитие психоанализа. Более того, психоанализ всегда и был психосемиотикой. Уже в «Очерках по истерии» З. Фрейдом проводится одна из основных идей семиотики: знак (симптом) является чем-то одним, что стоит вместо чего-то другого, заслоняет собой что-то другое. Так, истерическое тело – это вывеска знаков. Пример Фрейда: невралгия лицевого нерва – вытесненный и вышедший наружу знак пощечины.

Пытаясь воспроизвести травмирующую сцену, – пишет Фрейд в «Случае Элизабет фон Р.», – пациентка погрузилась в далекое прошлое – во времена серьезных душевных переживаний, вызванных сложными отношениями с мужем – и рассказала об одном разговоре с ним, о некоем замечании с его стороны, которое она восприняла как тяжкую обиду; причем она вдруг схватилась рукой за щеку, закричала громко от боли и сказала: «Это было все равно, что удар по лицу». При этом боль окончилась, и приступ завершился.

Нет сомнений, что речь идет о символизации; она чувствовала себя так, как будто ее на самом деле ударили по лицу. <...> Ощущение «удара по лицу» превратилось в невралгию тройничного нерва (Курсив мой. – В. Р.).

Чем отличается психосемиотика от психоанализа? По форме она напоминает классический психоанализ и структурализм. По содержанию – Лакана с его эксплицитными экскурсами в лингвистику, антропологию и логику (но не в семиотику Пирса и Морриса). Чем еще отличается психосемиотика от психоанализа, если к нему причислять и Лакана? Тем, что она не чурается данных клинической психиатрии и характерологии. В этом проявляется ее сходство с даэзин-анализом Бинсвангера, а отличие – в том, что тот опирался на Хайдеггера, а ты опираешься на Витгенштейна, теорию речевых актов и семантику возможных миров.

В чем основное методологическое зерно психосемиотики помимо ее принципиальной интердисциплинарности? В ее, если так можно выразиться, лингвистическом идеализме. Лингвистический идеализм – это, например, гипотеза Сепира и Уорфа. Не реальность порождает язык, но реальность порождается языком. Основной тезис психосемиотики состоит в том, что

психическая болезнь – это болезнь языка, что болеет не тело, болеет текст.
Болен не человек – болен текст.

Рассмотрим два высказывания:

1. У меня болит живот.

2. У меня болит душа.

В обоих случаях имеют место тексты, но в первом – референция происходит к некой части тела, а во втором – к чему имеет место референция во втором случае? – скажем так, к сознанию. Просто, так не говорят: «У меня болит сознание», но имеется в виду по преимуществу именно это. Душевные болезни – это (знак равенства) болезни, расстройства сознания. Современный средний человек скорее не задумывается над тем, есть ли у него душа, и если его спросить об этом, он, вероятно, скажет, что скорее нет, что это некая языковая метафора. Итак, речь идет о сознании, то есть о старинной философской дилемме разграничения сознания и бытия. Как говорили в Кембридже во времена Рассела и Витгенштейна, «What is mind? – No matter. What is matter? – Never mind».

Когда человек свидетельствует о том, что у него болит живот, он свидетельствует о чем-то более или менее простом, физиологически и анатомически определенном. В ответ на такое заявление его могут направить на ультразвуковое исследование или гастроскопию; по результатам станет ясно, что в определенном месте того, что он называет своим животом, образовалась язва, которая вызывает специфическое ощущение боли.

В случае, когда человек говорит, что у него болит душа, он не может указать на то место в своем сознании, где именно у него болит. Он может сказать, что при этом у него теснит в сердце, ломит голову, он испытывает неприятные ощущения под ложечкой, но это будут дополнительные, сопутствующие признаки, а вовсе не симптоматические точки, которые можно физиологически зафиксировать как места душевной боли.

В этом смысле истерия представляет собой и самый простой случай и самый сложный. Допустим, человек говорит: «У меня болит сердце», и кардиограмма выявляет действительно какие-то существенные изменения в сердечно-сосудистой системе. И допустим, другой человек говорит: «У меня болит сердце», и приборы показывают, что сердце у него совершенно здоровое, то есть у этого второго человека – истерические боли в сердце (предположим, что такие действительно существуют). И вопрос заключается в том, что формально у человека с истерическими болями болит сердце, а фактически у него болит душа. В каком смысле этот случай можно назвать простым, а в каком – сложным?

Истерия является простой проблемой в том смысле, что в ее случае истерический стигм на теле субъекта выступает иконизированным сообщением типа «Помогите мне», «Я не могу говорить!», «У меня болит сердце от тоски» и т. д. в духе книги Томаса Саса «Миф о психическом заболевании». В случае истерии ясно, что не тело является источником боли, что тело является только приемником или передатчиком боли, а подлинным симптомом заболевания является текст, который молча передает этот истерический стигм.

Вся история изучения истерии – это, в сущности, история решения в ту или другую сторону вопроса, симулирует ли истерик или нет. Фрейд и Шарко считали, что не симулирует – это было по тем временам революцией в психиатрии. В 1970-е годы Томас Сас (Thomas Szasz) вновь стал считать, что истерия (как бы на новом методологическом витке) – есть семиотическая симуляция психической болезни, потому что психическая болезнь – это не настоящая болезнь, это миф. Но слово «миф» употреблено Сасом в позитивистском смысле: миф как нечто, что подлежит разоблачению. После работ Леви-Строса, которого Сас (в отличие от Лакана) явно не читал или не жаловал, употреблять слово «миф» в таком разоблачающем смысле было явным анахронизмом. Миф по Леви-Стросу – чрезвычайно сложное креативное образование, но миф предсемиотичен (там, где есть слово «миф», нет уже самого мифа, а там где есть миф, нет пока никаких слов), истерия же – явственно семиотична, поэтому мы лучше скажем, что психическая болезнь, в данном случае, истерия – не миф, а текст, то есть нечто в семиотическом смысле вполне определенное, в частности, имеющее план выражения (означаемое) и план содержания (означающее). В качестве означаемого выступает мнимая боль в сердце, которой на самом деле, с точки зрения соматической медицины, вовсе нет, а в качестве означающего выступает сообщение «У меня болит сердце (от тоски или отчаяния, или одиночества, или любого другого депрессивного истероподобного состояния души). В этом простота истерии как чего-то, с чего вроде бы уместно открывать проблему психического заболевания как текста,

вернее, проблему того, что в качестве симптома психического заболевания выступает не человеческий орган, а некое послание, сообщение или высказывание, одним словом, текст или, в предельном случае, целый дискурс.

Но в этом же и сложность случая истерии: человеческое тело выступает само по себе как текст, с органами оно или без органов, само тело человека – это говорящее тело. Тело человека состоит не из органов, а из названий этих органов; тело может кричать, вопиять, а может хранить молчание. Валерий Подорога в своей «Картографии тела» может проиллюстрировать то, что я имею в виду.

Каждому телу присуща «своя» экономия желания. Взаимодействие телесной схемы и образа тела дает отправную точку в анализе образа «моего тела», т. е. неотделимого от телесного «я-чувства», или, выражаясь в духе лакановского психоанализа, от предрефлективной формации эго. <...> Помимо человеческих тел также существуют тела войны, голода, тела зараженные, тела убитые, пытаемые, изможденные, угнетенные горем, мертвые, тела утопленников, повешенных и повесившихся, казнимые тела и также тела проституированные; тела медицинские, преступные, анестезированные, подвергнутые гипнозу или тела тех, кто принимает лсд, просто опьяненные, тела шизофренические, мазохистские, садистские, феноменальные, тела удовольствия и боли, уязвленные, стыдливые, аскетические и рядом же тела спорта, тела body builded, побед и триумфов, идеальные тела, одетые и раздетые, обнаженные, тела террористические, тоталитарные тела, тела жертв и палачей; наконец, существуют видео-тела, фантазматические, виртуальные, тела-симулякры (тело-Мадонна, тело-Сталин, тело-Шварценеггер, тело-рэп, наци-тело). Мы погружены в среду, просто кишашую не нами произведенными телами... И мы должны перемещать свое тело в мире настолько осторожно, насколько этого требуют от нас эти «внешние тела».

Человек – ходячий текст, и тело его – это ходячий дискурс и без всякой истерии. Этот постулат, в общем, совершенно не нов. Если посмотреть историю семиотики со времен Августина, то семиотическая картография тела – дело совершенно обычное (об этом можно справиться, например, в книге Ю. С. Степанова «Семиотика», 1972).

И вот двойная артикуляция истерии путает все карты. Получается, что не только истерическое (и шире – психическое) заболевание это текст, то есть психически болеет не человек, а текст, создаваемый им, но что и любое соматическое заболевание – это тоже текст; и отсюда – в век семиотики недаром возникла такая дисциплина, как психосоматика, которая большинство соматических болезней вывела из психических причин (Александр Ф., Аман Г.).

Ну, хорошо, а здоровое тело (такое тело, у которого ничего не болит) – это не текст? Здесь дело в том, что текст возникает тогда, когда нужно что-либо сообщить, чаще всего какую-то неприятную проблему, но иногда и приятную – кого-то поздравить и (или) что-то восславить – поздравление или ода. В этом смысле поздравляет или восславляется тоже тело, но тело, которое не просто здоровое, беспризнаковое, но такое тело, которое пышет добродетелями. Повышенное здоровье или величие; тело восславляемого государя не менее или даже более семиотично, чем болезненно упадочное тело психически либо соматически больного. Это, как в случае близнечности депрессии и гипомании, – в сущности, две стороны одной медали.

Получается, что разграничение между телом и языком и, тем самым, между материей и сознанием это ложное или, по меньшей мере, устаревшее разграничение, как это и показала философия начала XX века. И все же болезни телесные и болезни душевные достаточно резко различаются, во всяком случае, в своих опорных крайних точках. От чего умирает человек – от рака, поразившего его тело, или от терминальной стадии шизофрении, поразившей его сознание при полной сохранности тела, – здесь все же имеется большая разница. Поэтому мы и сказали, что проблема истерии здесь имеет свой чрезвычайно сложный аспект, и не с нее надо начинать семиотическую феноменологию безумия, то есть защиту тезиса о том, что психическое заболевание поражает не самого человека, а те тексты, которые он создает: тексты безумия, речевые акты безумия, практики безумия. Тело пока оставим в покое.

Если рассматривать шизофрению, то она представляет собой не что иное, как порождение необычных патологических текстов – вот и все. Что такое бред? Бред – это просто необычный текст. Что такое галлюцинация? Это воображаемый текст, своеобразие которого состоит в том, что у него нет означаемого или оно настолько глубоко упрятано в глубины сознания или бессознательного, что найти его пока нет никакой возможности. Итак, бред – это испорченный болезнью текст, будь то бред преследования, бред величия или

ревности. Мы просто привыкли так говорить, что текст или высказывание выражают сознание, что за высказыванием всегда стоит сознание. Так ли это на самом деле, мы не знаем. Здесь дело обстоит примерно так же, как с феноменологией сновидения в интерпретации Норманна Малкольма (1958), ученика Витгенштейна, который утверждал, что только благодаря тому, что люди рассказывают друг другу свои сны, мы смогли составить представление о понятии сновидения. Точно так же мы можем сказать, что только потому, что люди вообще что-то говорят и одни из них говорят разумные вещи, а другие – нелепые, мы можем поделить этих людей на здоровых и сумасшедших. Нам могут возразить, что есть такие формы психических заболеваний, как кататония или истерический мутизм, офония, при которых вообще никаких высказываний не произносится, и при этом мы с легкостью диагностируем эти состояния как психическую патологию. Но говоря так, мы находимся в плену вербально-семиотических представлений. Танцующая балерина тоже ничего не говорит, однако существует такое понятие, как язык балета. Тот факт, что человек застыл в неподвижности – такой же текст, как если бы он повторял, что он вице-король Индии. Язык кататонии – такой же развитый семиотический язык, как и язык балета. Когда Витгенштейн писал свой последний тезис трактата «О чем невозможно говорить, о том следует молчать», он тоже был в плену вербальной семиотики. Поздний Витгенштейн мог бы возразить самому себе раннему, что молчание – это тоже вид языковой игры («Где мы были, мы не скажем, а что делали, покажем».)

И все же, в чем суть психопатологии, даже если мы согласимся с тем нелегко дающимся нашему сознанию тезисом, что болен не человек, а болен текст, что, вернее, мы можем судить о болезни человека только по его патологическим текстам? Все довольно просто. Будем считать, что текст сам выдает свое безумие. Будем считать безумным такой текст, который нарушает законы правильно построенного текста, соответственно правильно построенный текст мы будем считать психически здоровым. Таким образом, возможны паранойяльный, шизофренический, истерический, депрессивный, обсессивно-компульсивный тексты и т. д. Различие паранойяльного и параноидного текстов такое же, как параноии и параноидного состояния, а именно: в случае паранойяльного состояния прагмасемантически высказывание выражает возможную ситуацию. Возможно, хотя и маловероятно, чтобы масоны и инопланетяне на самом деле преследовали человека. В этом случае встает проблема разграничения текстов – паранойяльного и здорового, выражающего реальную опасность: «А что если его действительно преследуют?» Это разграничение осуществляется только в сфере прагматики, за пределами самого высказывания.

Отличие шизофренического текста от нормального или психопатического наиболее очевидны. Шизофреническое высказывание нарушает согласованную прагмасемантическую реальность высказывания, выражая то, «чего не бывает на самом деле». Не бывает, чтобы мысли вкладывали в мозг, не бывает, чтобы человек был одновременно Наполеоном и Девой Марией, не бывает, хотя не в сугубо шизофреническом смысле, а в паранойяльном, чтобы жена изменяла со всеми членами кафедры. Чисто логически последнюю ситуацию приходится считать возможной, что и соответствует тому, что бред ревности является по преимуществу паранойяльным, а не шизофреническим. Вот если бы к этой фразе было добавлено нечто в том духе, что она изменяет путем перекладывания спермы внушением или что-либо в таком роде, это был бы уже не чистый паранойяльный бред ревности, а шизофренический бред с элементами ревности.

Может быть и так, что шизофренический текст это такой текст, который нарушает правила осмысленности высказывания. Например, обе знаменитые лингвистические экспериментальные фразы – Щербы: «Глокая куздра бодланула бокра и кудрячит бокренка» и Хомского «Бесцветные зеленые идеи яростно спят» – формально являются шизофреническими текстами. Признаком шизофренического текста считают и нарушение синтаксических связей внутри высказывания; таких текстов много у Хлебникова и обэриутов, поэзия которых является по преимуществу шизофренической.

Наиболее очевидную координативную связь между сознанием и высказыванием обнаруживает невроз навязчивых состояний. Действительно, obsессия в принципе не может существовать без текстового компонента. Если мы наблюдаем простое повторение навязчивых действий, например пресловутое мытье рук, то без ментальной связи этого навязчивого действия с идеей загрязненности оно выступает как простая персеверация (стереотипное повторение). Будучи же связано с этой идеей, данное действие выступает уже как навязчивый ритуал, соотношенный с такими obsессивно-компульсивными культурными высказываниями и языковыми играми, как молитва или заклинание.

Будучи семиотическим по самому своему статусу, obsессивный невроз педализует наиболее очевидную и фундаментальную семиотическую идею двоичности (бинарности) семиотического кода. Каждое высказывание воспринимается obsессивным сознанием либо как благоприятное, либо как неблагоприятное. Obsессивное поведение нельзя не уподобить считыванию текста, будь то действительно текст, как знаменитый оракул в «Случае Лолы

Фосс», описанном Бинсвангером, либо идущая по дороге навстречу субъекту баба с полным ли пустым ведром, в зависимости от чего он может пойти дальше или повернуть назад.

Чрезвычайно важную роль в obsессии играет понятие числа – число как в принципе понятие семиотическое, причем довольно позднее по своему происхождению. Часто приводят примеры obsессий, при которых человек складывает автомобильные номера, часто obsессивный невротик просто считает вслух. Чрезвычайно важной obsессивной особенностью является коллекционирование, что тоже достаточно ясно связано с идеей числа.

В то же время, как будто существуют obsессии, которые, на первый взгляд, никак не связаны с идеей числа, например так называемые obsессии злодейского содержания, когда человек чувствует непреодолимое желание кого-то ударить или даже убить. Но и здесь налицо действие, которое обязательно должно повторяться большое количество раз. Obsессия не происходит однажды или эпизодически, она должна повторяться регулярно. Недаром аккуратность, добросовестность, пунктуальность, педантизм – наиболее характерные черты obsессивно-компульсивного характера.

Что общего между всеми психическими заболеваниями? Можно ли выделить некий инвариант психопатологического переживания? И соответственно можно ли построить общую формулу психопатологического высказывания? Это может быть ощущение какого-то неблагополучия – «со мной что-то не в порядке». Но подходит ли такое высказывание, скажем, к паранойяльному расстройству, например бреду ревности? «Жена изменяет мне с ротой солдат». Здесь не со мной не все в порядке, а с ней. Однако при паранойяльном бреде отношения и со мной может быть не все в порядке – все обращают на меня внимание. В общем, что-то не в порядке в отношении между мной и миром, реальностью. Между моей внутренней семиотикой и внешней реальной семиотикой.

Соответственно, если Витгенштейн сформулировал инвариант некоего здорового (или ни здорового, ни больного) высказывания – «Дело обстоит так-то и так-то», то инвариантом, общей формулой психопатологического высказывания будет нечто вроде «Дело обстоит как-то не так». Как-то не так, как хотелось бы. «Что-то не то происходит с моим сознанием, с моей психикой». Подходит ли под эту вербальную формулу действительно вся совокупность психических заболеваний?

- Депрессия. «Все обстоит очень плохо», то есть не так, как хотелось бы.
- Истерия. «Я не могу двигаться, говорить и т. д.», то есть опять-таки со мной, между мной и внешней реальностью что-то не так.
- Фобия. «Я боюсь закрытых пространств», то есть опять не все в порядке, что-то не так, как у всех людей.
- Obsессия. «Я должен быть чрезвычайно осторожным, чтобы не попасться в ловушку потусторонних сил». Опять неблагополучие.
- Паранойя. «Мир несправедливо поступает со мной». Как бы с другой стороны, но практически то же самое.
- Шизотипическое расстройство. «Мир становится пустым и ненужным». Вновь что-то не так.
- Шизофрения (допустим, ее параноидная форма). «Я вижу и чувствую не то, что видят и чувствуют другие люди».

Итак, между мной и миром что-то не так. Что эта формула дает для теории текста как основного носителя психопатологии? Мы можем брать любой текст и смотреть, выражается ли в нем значение «со мной что-то не так» или «что-то не так между мной и миром», и на этом основании диагностировать его как психически больной или здоровый.

«Я пойду в кино» – абсолютно здоровый текст.

«Я не пойду в кино, так как боюсь, что по дороге меня перехватят представители спецслужб» – абсолютно больной текст.

«Я не пойду в кино, потому что у меня болит голова». Это текст – соматически больной, но психически, возможно, и здоровый. Возможно, и нет, потому что голова может болеть по разным причинам, в том числе и психогенным, например, как выражение депрессии.

Возникает вопрос, можно ли диагностировать и любое соматическое заболевание по формуле «Что-то не так между мной и миром». В случае соматического заболевания текст будет скорее другой: «Со мной что-то не так» или «В моем организме что-то не так», «У меня болит голова, меня тошнит, я чувствую боль в сердце» и т. д. Встает и другой вопрос: является ли текст, свидетельствующий о соматическом заболевании, самим этим заболеванием, подобно тому как, с нашей точки зрения, психопатологическое свидетельство о заболевании является самим этим заболеванием. Здесь необходимо разобраться, пока не принимая во внимание идею психосоматики, то есть допустить, что имеются чисто соматические заболевания. Итак, «У меня болит сердце». Что в этом случае является носителем заболевания – то, что болит сердце, или то, что он об этом говорит? У него действительно болит сердце, или он только так говорит? Мы можем сделать ему кардиограмму, которая удостоверит, что сердце у него действительно не в порядке. Но кардиограмму мы сделали на основе его свидетельства. Получается, что и здесь основным закононосителем является не сама боль, а высказывание об этой боли.

Чем психические заболевания фундаментально отличаются от соматических? Тем, что в первом случае можно зафиксировать какие-то телесные изменения при помощи нехитрых или утонченных приборов. Можно, например, измерить человеку пульс и сказать, что пульс у него учащенный. Можно диагностировать человека в бессознательном состоянии. Действительно, если человеку оторвало ногу и он потерял от шока сознание, то вполне достаточно вида оторванной ноги, и его свидетельство «У меня, похоже, оторвало ногу» будет излишним. Но это не болезнь, это травма. Если же идет речь о том, что нога болит, то свидетельство станет обязательным.

Есть ли какая-то корреляция между соматической травмой и травматическим неврозом (или психозом)? Допустим, у человека умерла любимая дочь и он впал в шоковое кататоноподобное состояние. Мне кажется, что тут имеется аналогия. В этом случае, если известно, что произошло, свидетельство больного не обязательно. «У меня умерла любимая дочь, поэтому мне очень плохо». Такой текст даже можно считать неуместным. О чем это свидетельствует в рамках нашей гипотезы, в соответствии с которой болен не человек, а текст? Травматическое психическое состояние – это такое состояние, при котором высказывание, инвариант которого звучит как «Между мной и миром что-то не так», в принципе возможно, но излишне. В этом случае текст не будет являться основным закононосителем психического заболевания. Основным его

знаконосителем будет тело больного – его согбенная поза или полная неподвижность, или что-то другое в том же духе.

Но все равно это будет некий текст вроде застывшей на мгновение в полете балерины. Текст есть всегда, даже когда кажется, что его не только нет, но и в принципе быть не может. Тексты – это все, что мы имеем в жизни. И если спросить убитого горем отца, у которого погибла дочь, что он чувствует, он может это выразить каким-то горестным жестом или полной неподвижностью, окаменевшей мимикой, вообще ничего не ответить, но это отсутствие реакции все равно будет реакцией.

Чем отличается травматическое (реактивное) психическое расстройство от эндогенного психического расстройства? Тем, что в первом случае причина расстройства налицо, а во втором – требуется вмешательство опытного психиатра или психоаналитика, чтобы выявить причины депрессии или шизофрении, фобии и т. п. И, может быть, истинное психическое заболевание – это такое заболевание, подлинную причину которого выделить в принципе не удастся; и именно в этом, может статься, отличительное свойство настоящего психического заболевания, например шизофрении. Мы можем сколько угодно говорить о наследственности или о шизофреногенных родителях, или об изменениях в химическом строении головного мозга – все равно все это будет гаданием на кофейной гуще. С подлинным психическим заболеванием связана некая тайна его причины. И то, что некоторые невроты излечиваются, говорит только о том, что некоторые тайны раскрываются. Но кто сможет заявить, что он в состоянии вылечить шизофрению, кроме, разве, нлп'иста?

Именно поэтому, может статься, такую большую роль при диагностике и вообще при имении дела с психическими отклонениями играет текст. Текст служит эквивалентом тайны: «Что-то не в порядке между мной и миром, но я не знаю, что именно, и не знаю, почему это произошло и что мне с этим делать». Вот, возможно, такова будет полная развертка инвариантного психопатологического высказывания.

Для того чтобы компенсировать свои расстройства, текст прибегает к механизмам защиты. Они также могут находить выражение непосредственно в самом высказывании. Вспомним основные механизмы защиты: интроекция, проекция, идентификация (в том числе с агрессором), рационализация, изоляция, вытеснение, проективная идентификация, экстраекция, экстраективная идентификация.

Сравним ряд высказываний.

Может быть, ты мне это и говорил, но я этого не помню.

Смерть ужасна, но пока мы еще живы, мы можем пользоваться благами жизни.

Я вижу своего мертвого отца.

Я – Наполеон и Дева Мария.

Во всех моих несчастьях виноваты другие люди.

Это я виноват в смерти моей матери.

Часов однообразный бой, томительная ночи повесть (повторяется несколько раз).

В первом случае используется вытеснение. Возможно, говорящему была высказана какая-то претензия или важная информация, которая травматически на него подействовала, и он предпочел вытеснить ее и заявляет об этом во всеуслышание. Вообще, механизм забвения неприятного – наиболее универсальный механизм защиты, которым пользуются люди и тексты. При этом, как известно, это специфически истерический механизм защиты.

Специфически обсессивно-компульсивным механизмом является изоляция, когда человек повторяет несколько раз одну и ту же фразу, не вкладывая в нее каких бы то ни было эмоций: «Часов однообразный бой, томительная ночи повесть».

Депрессивный человек винит во всех грехах себя самого: «Это я виноват в смерти моей матери» – здесь действует интроекция. Паранойяльный человек обвиняет в своих несчастьях весь мир – здесь действует проекция.

Другим параметром, определяющим патологичность высказывания, являются модальности. Так, например, если взять аксиологические модальности, то ясно,

что выражение в высказывании чего-то ценного или приятного – «Как хорошо жить!» – будет указывать на гипоманиакальное настроение, а противоположное по смыслу высказывание в духе «Как все плохо!» – на депрессивное.

Конstellляции высказываний с определенными модальностями могут служить важным диагностическим критерием. Так, если человек в своей речи склонен часто употреблять конструкцию «Я должен» – «Я должен это сделать», «Я должен завершить эту работу» или даже «Я должен сегодня пойти в кино», то это указывает на обсессивно-компульсивный комплекс. Если же в высказывании чаще употребляется аксиологическое «Я хочу» – «Я хочу это сделать», «Я хочу (или наоборот – не хочу) завершить эту работу», «Я хочу пойти в кино», то это указывает на истерический комплекс (подробно о соотношении модальностей и характеров см. в нашей книге «Характеры и расстройства личности»).

Употребление деонтического «должен» не с первым лицом, а со вторым или третьим, может указывать на эпилептоидный или паранойяльный комплекс: «Ты должен завершить эту работу», «Все должны соблюдать правила», «Они должны уйти». Алетические модальности указывают, как правило, на шизофренический комплекс, ту сферу, где происходит чудо: «Я слышу удивительные вещи, которые мне шепчут инопланетяне», «Очень часто я вижу мертвых людей и разговариваю с ними» и т. д.

Совокупность психопатологических высказываний, их различные конstellляции и языковые игры образует то, что можно назвать практиками безумия. Это особая проблема, требующая отдельного рассмотрения.

Практики безумия – это своеобразные языковые игры, нарушающие логические и, возможно, психологические постулаты здравого смысла и формирующие свои постулаты безумия. Наиболее распространенные практики безумия – галлюцинации, когда воображаемое принимается за реально существующее. Возможно, языковая игра в регистре реального и воображаемого и есть наиболее фундаментальная практика безумия.

Как соотносится регистр воображаемого и реального с регистром закона рефлексивности? Входит ли нарушение закона рефлексивности в качестве важного, если не неперемного условия, в практики безумия? Если $A \neq A$, то следует ли из этого, что реальное равно воображаемому? Здравый смысл утверждает, что у человека может быть только одно сознание, одно Я. Если у одного человека увеличивается количество сознаний (как это имеет место при множественной диссоциативной личности или при бреде двойника, когда у одной личности обнаруживается два или несколько сознаний), это создает

предпосылку для потери тестирования реальности и принятия воображаемого за реальное. То, что на языке Блейлера стало называться шизофреническим схизисом, создает предпосылку, например, для возникновения галлюцинаций. Если я одновременно свидетельствую о себе как об одном сознании и, в то же время, фундаментально нарушаю закон рефлексивности, из этого почти автоматически следует, что реальное можно подменить воображаемым. Когда личность расщепляется на несколько субсознаний (вводим этот термин, чтобы не говорить «субличностях», так как «субличности» не означает автоматически следования практикам безумия, хотя и создает для них некоторые предпосылки), одно из них может выражать традиционную точку зрения обыденной реальности, а другое – осуществлять галлюцинаторную деятельность, т. е. практику безумия.

Но является ли схизис, расщепление сознания, его раздвоение, нарушение закона рефлексивности обязательным условием для осуществления практик безумия? Другими словами, может ли человек галлюцинировать, если его сознание воспринимается им самим или оценивается другими со стороны как целостное и нерасщепленное. В том-то и дело, что трудно в каком-то очень важном смысле говорить о целостном и нерасщепленном сознании. Ведь если существуют сознательная и бессознательная инстанции, если существуют Суперэго и Ид, то речь изначально не идет о некоторой целостности, разве что, наоборот, об интегрированности изначальной нецелостности.

Но вопрос задан более однозначно: можно ли галлюцинировать при отсутствии схизиса? Допустим, я вижу своего умершего отца и при этом я сохраняю единство своего сознания. Может ли так быть? Я знаю, что я – такой-то, а не другой человек, что мне столько-то лет и т. д. И при этом я вижу своего умершего отца. Что же позволяет мне галлюцинировать, то есть воспринимать воображаемое как реальное? Ладно, оставим пока галлюцинацию умершего отца. Предположим, что у меня бред преследования. Я вижу, как меня преследуют спецслужбы. Означает ли это, что мое сознание потеряло целостность? И причем здесь вообще целостность моего сознания? Могу ли я сказать, что лишь какую-то диссоциированную часть моего сознания преследуют спецслужбы, а другая часть остается неповрежденной или поврежденной, но как-то по-другому? Что вообще делает практику преследования практикой безумия? Что отличает бред преследования от подлинного преследования, когда человека на самом деле преследуют спецслужбы?

Только одобрение и подтверждение со стороны окружающих может объективизировать практику преследования, сделать ее не безумной, а просто экстремальной. Это значит, что когда я говорю: «Меня преследуют такие-то люди», то мне говорят: «Да, это очень тревожный факт, тебе придется принять какие-то меры, возможно, скрыться на некоторое время или отдаться на волю могущественного покровителя». Если же окружающие говорят: «Никто его не преследует, просто у него паранойя», то значит, я осуществляю практику безумия.

Но где же здесь место расщеплению или нерасщеплению моего сознания? Имеется ли зависимость между тем, что безумный, например, говорит, что дважды два иногда четыре, а иногда 16, и тем, что он видит мертвого отца или бредево полагает, что его преследуют спецслужбы? На первый взгляд, никакой зависимости здесь не обнаруживается. Человек вообще может быть прекрасным математиком и при этом у него может быть бред преследования (как у героя фильма «Beautiful mind»). Значит ли это, что у безумного какая-то одна часть остается неповрежденной, а другая повреждается. По-видимому, это справедливо для параноидной стадии, но уже не так для парафренической. Когда человек говорит: «Я – Иисус Христос, Наполеон и Дева Мария», по всей видимости, у него не остается неповрежденных частей. Может ли при этом парафреник правильно складывать числа? Я сильно сомневаюсь в этом. Может быть, остатками своей здоровой личности он и может совершить какое-то незамысловатое арифметическое действие, но тогда он теми же остатками может и вспомнить, кто он такой на самом деле, что тоже, вероятно, случается и на парафренической стадии. Существование как минимум двух частей личности – здоровой (или более или менее здоровой) и безумной – создает некий конфликт, которого на парафренической стадии как будто уже не существует.

Практики безумия осуществляются в последовательностях высказываний, могущих образовывать целые языковые игры. Так, можно выделить следующие практики: депрессивную, гипоманиакальную, истерическую, обсессивно-компульсивную, паранойяльную, шизотипическую, преследования, величия.

Т. А. Михайлова (Т. М.). Все это очень хорошо. Но представь себе, что текстов вообще нет.

В. П. Руднев (В. Р.). Как это нет текстов?

Т. М . Ну, в мире просто нет текстов. Тогда получается, что и психических заболеваний больше не будет?

В. Р. Конечно. А откуда же им взяться; если нет текстов, то, стало быть, нет и людей. Кому же болеть-то?

Т. М . Означает ли это, что тексты появились раньше людей и тем самым психические заболевания тоже появились раньше людей?

В. Р. Нет, не означает. Они появились одновременно. Когда первый австралопитек что-то такое сказал, то это было высказывание скорее не «Не пойду я в кино», а «У меня душа болит».

Т. М . Но ведь первые люди не знали противопоставления между текстом и реальностью, между внутренним и внешним, стало быть, противопоставления галлюцинации и не галлюцинации тоже не было. А если не было такого фундаментального противопоставления, то значит не было и практик безумия, и самого безумия вообще не было.

В. Р. Верно говоришь, безумие, конечно, появилось с распадом мифологического мышления, когда текст стал отделяться от реальности. Вот тогда и стал возможен бытовой текст типа «Маша, пойдем в кино». Еще есть вопросы?

Т. М . Да нет, теперь, вроде, все стало на свои места.

В. Р. Ну, тогда поговорим о тексте и реальности.

ТЕКСТ И РЕАЛЬНОСТЬ: НАПРАВЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ В КУЛЬТУРЕ

Наука XX века сделала три важнейших открытия в области осмысления собственных границ. Эти три открытия стали методологической основой нашего исследования.

1. Действительность шире любой описывающей ее системы; другими словами, мышление человека богаче его дедуктивных форм. Этот принцип был доказан Куртом Гедделем в теореме о неполноте дедуктивных систем.
2. Для того чтобы адекватно описать какой-либо объект действительности, необходимо, чтобы он был описан в двух противоположных системах описания – это принцип дополнительности, сформулированный Нильсом Бором в квантовой механике, а затем перенесенный на любое научное описание Ю. М. Лотманом, который говорил, что мы неполноту знания о реальности компенсируем его стереоскопичностью.
3. Невозможно одновременно точно описать два взаимозависимых объекта – это расширенное понимание так называемого соотношения неопределенностей Вернера Гейзенберга, доказывающего невозможность одновременного точного измерения координаты и импульса элементарной частицы. Философский аналог этого принципа был сформулирован Л. Витгенштейном в его последней работе «О достоверности»: «Для того чтобы сомневаться в чем-либо, необходимо, чтобы нечто при этом оставалось несомненным. Этот принцип можно назвать принципом дверных петель. Вопросы, которые мы ставим, и наши сомнения основываются на том, что определенные предложения освобождены от сомнения, что они словно петли, на которых вращаются эти вопросы и сомнения. То есть это принадлежит логике наших научных исследований, что определенные вещи и в самом деле несомненны. <...> Если я хочу, чтобы дверь вращалась, петли должны быть неподвижны» (Разрядка Л. Витгенштейна. – В. Р.) [Витгенштейн, 1994: 342].

Опираясь на эти принципы, можно утверждать, что текст и реальность – базовые понятия этой книги – сугубо функциональные феномены, различающиеся не столько онтологически, с точки зрения бытия, сколько прагматически, то есть в зависимости от точки зрения субъекта, который их воспринимает. Другими словами, мы не можем разделить мир на две половины и, собрав в одной книги, слова, ноты, картины, дорожные знаки, Собор Парижской Богоматери, сказать, что это – тексты, а собрав в другой яблоки, бутылки, стулья, автомобили, сказать, что это – предметы физической реальности.

Знак, текст, культура, семиотическая система, семиосфера, с одной стороны, и вещь, реальность, естественная система, природа, материя – с другой, – это одни и те же объекты, рассматриваемые с противоположных точек зрения.

Текст – это воплощенный в предметах физической реальности сигнал, передающий информацию от одного сознания к другому и поэтому не существующий вне воспринимающего его сознания. Реальность же мыслится нашим сознанием как принципиально непричастная ему, способная существовать независимо от нашего знания о ней.

В разных типах языкового мышления время моделируется по-разному, но тем или иным образом моделируется всегда. Получается, что время – универсальная характеристика и физической реальности, и знаковой системы. Однако семиотическое время, время текста, время культуры противоположным образом отличается от времени физической реальности.

Важнейшим свойством физического времени является его анизотропность, то есть необратимое движение в одну сторону; эта особенность физического времени отмечается практически всеми философами, стоящими на естественнонаучных позициях [Грюнбаум, 1969; Рейхенбах, 1962; Уитроу, 1964]. В соответствие с этим свойством ни один момент в мире не повторяется полностью, мы не можем повторно оказаться в прошлом и не можем заглянуть в будущее.

Со второй половины XIX века наиболее общепринятой в рамках естественнонаучной картины мира является интерпретация временной необратимости через второй закон термодинамики, согласно которому энтропия в замкнутых системах может только увеличиваться. Связь временной необратимости с возрастанием энтропии была статистически обоснована в конце XIX века великим австрийским физиком Людвигом Больцманом [Больцман, 1956] и в середине XX века подробно разработана философом-позитивистом Гансом Рейхенбахом [Рейхенбах, 1962].

Общая термодинамика, – писал Л. Больцман, – придерживается безусловной необратимости всех без исключения процессов природы. Она принимает функцию (энтропию), значение которой при всяком событии может изменяться лишь односторонне, например, увеличиваться. Следовательно, любое более позднее состояние Вселенной отличается от любого более раннего существенно большим значением энтропии. Разность между энтропией и ее максимальным значением, которая является двигателем всех процессов природы, становится все меньше. Несмотря на неизменность полной энергии, ее способность к превращениям становится, следовательно, все меньше, события природы

становятся все более вялыми, и всякий возврат к прежнему количеству энтропии исключается [Больцман, 1956: 524].

По определению Г. Рейхенбаха, направление времени совпадает с направлением большинства термодинамических процессов во Вселенной – от менее вероятных состояний к более вероятным. Мы не можем оказаться «во вчера» потому, что в мире за это время произошли необратимые изменения, общее количество энтропии возросло. В соответствии с этим принципом в мире, в котором мы живем, «сигареты не возрождаются из окурков».

Но поскольку в сторону возрастания энтропии направлены не все термодинамические процессы в разных частях Вселенной, а только большинство из них, то существует гипотетическое представление о том, что в тех частях Вселенной, где энтропия изначально велика и поэтому имеет тенденцию уменьшаться, время движется в обратном направлении. Связь с такими мирами, по мнению основателя кибернетики Норберта Винера, одного из приверженцев данной гипотезы, невозможна, потому как то, что для нас является сигналом, посылающим информацию и тем самым уменьшающим энтропию, для них сигналом не является, так как у них уменьшение энтропии есть общая тенденция. И наоборот, сигналы из мира, в котором время движется в противоположном направлении, для нас являются энтропийными поглощениями сигналов.

Если бы оно (разумное существо, живущее в мире с противоположным течением времени. – В. Р.) нарисовало нам квадрат, остатки квадрата представились бы нам любопытной кристаллизацией этих остатков, всегда вполне объяснимой. Его значение казалось бы нам столь же случайным, как те лица, которые представляются нам при созерцании гор и утесов. Рисование квадрата представлялось бы нам катастрофической гибелью квадрата – внезапной, но объяснимой естественными законами. У этого существа были бы такие же представления о нас. Мы можем общаться только с мирами, имеющими такое же направление времени [Винер, 1968: 85].

Таким образом, поскольку энтропия и информация суть величины, равные по абсолютной величине, но противоположные по направлению, то есть с увеличением энтропии уменьшается информация, то время увеличения энтропии

и увеличения информации суть времена, направленные в противоположные стороны.

Любой текст есть сигнал, передающий информацию и тем самым уменьшающий, исчерпывающий количество энтропии в мире. Таким образом, поскольку любой предмет реальности в нашем мире изменяется во времени в сторону увеличения энтропии, а текст ее исчерпывает, то следовательно можно считать, что сам текст движется по времени в противоположном направлении – уменьшения энтропии и накопления информации. Таким образом, текст – это «реальность» в обратном временном движении. Поэтому то, что является текстом у наших временных антиподов (рисование квадрата), для нас – событие реальности (катастрофическая гибель квадрата), и наоборот.

Переключение с точки зрения реальности на точку зрения текста есть переключение с увеличения энтропии на увеличение информации. Объект как предмет физической реальности изменяется во времени от менее энтропийного состояния к более энтропийному; то есть разрушается; объект как текст изменяется во времени от более энтропийного состояния к менее энтропийному, то есть создается.

Вещи увеличивают энтропию, тексты увеличивают информацию. Вещи движутся в положительном времени, тексты – в отрицательном. Последнее кажется парадоксом, потому что мы привыкли представлять движение по времени как движение по пространству, то есть специализированно, в терминах Анри Бергсона. Для нас движение от прошлого к будущему представляется в виде луча прямой, движущегося слева направо. Отсюда и заводящая в данном случае в тупик метафора Артура Эддингтона «стрела времени». Ибо, представляя отрицательное движение по времени, мы поневоле представляем движение справа налево, то есть нечто, кажущееся в принципе противоестественным, наподобие обратного прокручивания киноленты. Можно сказать, что мировая линия событий в физическом мире представляет собой не луч прямой от менее энтропийного состояния к более энтропийному, но кривую, где при общей тенденции к возрастанию энтропии имеются отрезки, на протяжении которых энтропия понижается. Поскольку время текста направлено в противоположную сторону по отношению ко времени реальности, то следующие три постулата Г. Рейхенбаха о необратимости энтропийного времени:

(1) Прошлое не возвращается.

(2) Прошлое нельзя изменить, а будущее можно.

(3) Нельзя иметь достоверного знания (протокола) о будущем [Рейхенбах, 1962: 35–39]

в информативном времени текста соответственно меняются на противоположные:

(Г) Прошлое текста возвращается, так как каждый текст может быть прочитан сколько угодно раз.

(2'а) С позиции автора прошлого текста изменить можно, так как автор является демиургом всего текста.

(2'б) С позиции читателя нельзя изменить ни прошлое, ни будущее текста. Если читатель вмешивается в текст, пытаясь изменить его будущее, то это говорит о том, что он воспринимает текст как действительность в положительном времени.

(3') Можно иметь достоверные знания о будущем текста.

Сравним две фразы:

Завтра будет дождь.

Завтра будет пятница.

Первое высказывание является вероятностным утверждением. Нельзя точно утверждать, что завтра будет дождь. Второе – достоверным, так как в той семиотической среде, в которой оно произносится, названия дней недели автоматически следуют одно за другим. Поэтому в тексте возможен не только *praesens historicum*, но и *futurum historicum*. Обратимся к свидетельству одного

из основателей философии истории, философии времени и семиотики Святому Августину, который анализирует семиотическое время во многом сходным образом.

Таким-то образом совершается наше измерение времени: постоянное напряжение души нашей переводит свое будущее в свое прошедшее, доколе будущее не истощится совершенно и не обратится совершенно в прошлое. Но каким образом будущее, которое не осуществилось еще, может сокращаться и истощаться? Или каким образом прошедшее, которое не существует уже, может расти и увеличиваться? Разве благодаря тому, что в душе нашей замечается три акта действованиа: ожидание (*expectatio* – то же, что чаяние, упование, надежды), внимание (*attentio* – то же, что взгляд, воззрение, созерцание, *intuitus*) и память или воспоминание (*memoria*), так что предмет нашего ожидания, делаясь предметом нашего внимания, переходит в предмет нашей памяти. Нет сомнения, что будущее еще не существует, однако же в душе нашей есть ожидание будущего. Никто не станет отвергать и того, что прошедшее уже не существует; однако же в душе нашей есть воспоминание прошедшего. Наконец нельзя не согласиться и с тем, что настоящее не имеет протяжения (*spatium*), потому что оно проходит для нас неуловимо (*in puncto praeterit*) как неделимое: но внимание души нашей останавливается на нем, посредством чего будущее переходит в прошедшее. Поэтому не время будущее длинно, которого еще нет, но длинно будущее в ожидании его. Равным образом не время прошедшее длинно, которого нет уже, но длинно прошедшее по воспоминанию о нем. Так, я намереваюсь, положим, пропеть известный мне гимн, который знаю наизусть. Прежде, нежели начну его, я весь обращаюсь при этом в ожидание. Но когда начну, тогда пропетое мною, переходя в прошедшее, принадлежит моей памяти, так что жизнь моя при этом действии разлагается на память по отношению к тому, что пропето, и ожидание по отношению к тому, что остается петь, а внимание всегда присуще мне, служа к переходу от будущего в прошедшее. И чем далее продолжается действие мое, тем более ожидание сокращается, а воспоминание возрастает, доколе первое не истощится совершенно и не обратится всецело в последнее. И что говорится о целом гимне, то можно приложить и ко всем его частям и даже к каждому из слогов. То же самое можно применить и к действиям более продолжительным, по отношению к коим этот гимн служит только краткою частичкою; и к целой жизни человека, коего все действия суть части ея; наконец и к целым векам сынов человеческих, коих разные поколения и единичные жизни составляют части одного целого [Августин, 1880: 363–364].

Время жизни текста в культуре значительно больше времени жизни любого предмета реальности, так как любой предмет реальности живет в положительном энтропийном времени, то есть с достоверностью разрушается, образуя со средой равновероятное соединение. Текст с течением времени, наоборот, стремится обрасти все большим количеством информации.

В романе Оскара Уайльда «Портрет Дориана Грея» текст и реальность конверсивно меняются местами. Текст (портрет героя) стареет, тогда как герой остается вечно молодым. Но эта подмена на поверхности оборачивается глубинным сохранением функций текста; старея, он тем самым передает информацию герою о его злодеяниях, как бы став его этическим зеркалом. Смерть Грея восстанавливает исходную ситуацию: текст вновь молодеет, мертвый герой моментально превращается в старика.

Таким образом, чем старше текст, тем он информативнее, так как хранит в себе информацию о своих прежних потенциальных восприятиях. Барочная сюита выступает для нас как «серьезная музыка», и в то же время в своей структуре она хранит следы потенциального ее восприятия как музыки легкой, танцевальной, какой она была в эпоху ее создания, подобно современной легкой музыке, которую, как можно вообразить, через много веков будут слушать с той сосредоточенностью, с какой мы слушаем легкую музыку прошлого. Наоборот, духовная музыка – католическая месса, реквием, пассион – воспринимается нами как светская вне того ритуального контекста, явные следы которого несет ее текст. Поэтому в определенном смысле мы знаем о «Слове о полку Игореве» больше, чем современники этого памятника, так как он хранит все культурные слои его прочтений, обрастая огромным количеством комментариев. При этом, как справедливо отмечает основоположник феноменологической эстетики Роман Ингарден, мы не восстанавливаем непонятные места текста из знания реальности, а скорее наоборот, восстанавливаем прошедшую реальность по той информации о ней, которую хранят тексты.

Мы комментируем лишь произведения посредством произведений, а не произведения посредством минувшей действительности. Отсюда возможность познания содержания самих ныне нам непосредственно доступных произведений является условием возможности познания минувшей эпохи, а не наоборот, как это часто считают историки искусства [Ингарден, 1962: 463].

Текст не умирает в пределах создавшей его культуры прежде всего потому, что он не равен своей материальной сущности. Хотя в определенном смысле знак разделяет судьбу со своим денотатом, но в то же время, «выцветшее изорванное знамя исчезает как предмет реальности, но сохраняется как предмет поклонения». С этой точки зрения не имеет смысла говорить, что «произведение архитектуры Нотр-Дам намочило от дождя, потому что в Париже в это время шел дождь».

Текст не равен своему экземпляру. В отличие от предмета реальности, который в пространственном смысле центростремителен, то есть ограничивается рамками своих очертаний, текст центробежен, он путем «тиражирования» стремится охватить как можно большее пространство. Но смерть текста не есть уничтожение всех его экземпляров, так как всегда в случае необходимости его можно восстановить и актом культурной канонизации приравнять реконструированный текст к изначальному. Такова, например, история «Курса общей лингвистики» Ф. де Соссюра, реконструированного Ш. Балли и А. Сеше из разрозненных конспектов лекций швейцарского лингвиста, который никогда не писал книги с таким названием, но несмотря на это, благодаря своей важности в культуре, она считается его произведением. Текст лишь тогда умирает, когда его перестают читать, то есть когда он перестает давать культуре новую информацию. В этом случае все экземпляры текста остаются как предметы реальности. Сам же текст исчезает.

Положительное энтропийное направление времени соответствует философскому детерминизму (не механистическому детерминизму Лапласа, а менее сильному философскому, утверждающему, что всякая причина имеет свое следствие). Отрицательное информативное направление времени соответствует философскому телеологизму. Телеология и детерминизм суть противоположные «симметричные» системы описания одного и того же объекта. Наличие у текста автора и читателя подразумевает телеологический принцип описания действительности. В отличие от состояния естественной физической системы, которое стало таким вследствие некоторого взаимодействия событий в прошлом (движение от причины к следствию), в тексте нечто сделано кем-то с какой-то целью. В естественной системе происходит движение от менее вероятных событий к более вероятным, в тексте наоборот – от более вероятных к менее вероятным.

Рассмотрим случай с бросанием игральной кости. Когда кость бросают «просто так», то есть когда мы не следим за результатом бросания, то этот результат не

несет никакой информации. Происходит причинно-следственный процесс от менее вероятного состояния («повисания» кости в воздухе) к более вероятному (к ее падению на землю в силу закона тяготения). Энтропия здесь накапливается, время движется в положительном направлении. Но процесс бросания кости как игровой заключается в том, что на чисто физическую равновероятность каждого из шести возможных исходов накладывается семиотическая неравновероятность ожидания определенного результата. Нам не все равно, какой гранью упадет кость, шестерка для нас лучше, чем единица. Поэтому падение кости определенной гранью несет информацию, энтропия исчерпывается, и этот процесс переоценивается как знаковый, являясь в этом случае не причинно-следственным, а целевым.

В каком смысле при переживании бросания кости как знакового процесса можно говорить о том, что время здесь движется в противоположном направлении?

Допустим, в нашем мире господствует «извращенный» принцип тяготения (ср. цитату из Норберта Винера выше). Тогда кость «оттолкнется» нижней плоскостью от земли и «прыгнет» в руку. При этом конечное состояние кости на земле становится начальным взаимодействием, а начальное взаимодействие кости с рукой станет следствием, то есть конечным состоянием. Теперь представим, что наше семиотическое сознание так же извращено, что нам нужно не накапливать, не сообщать информацию, а стирать ее. Тогда кость из положения шестерки прыгнет в руку, и тот факт, что вместо шестерки мы получили неопределенность, и будет нашим «сообщением». В этом случае мы добиваемся увеличения энтропии, погашение шестерки и есть наша цель; и время сообщения движется в положительном направлении.

Таким образом, начало и конец в тексте и реальности симметрично меняются местами. Человек пансемиотического поведения, то есть такой человек, который строит свою жизнь как сообщение, как текст, воспринимает свою будущую смерть не как конечное состояние, следствие причинного процесса, окончательное увеличение энтропии, результат движения от менее вероятного состояния к более вероятному, но как цель, окончательное исчерпание энтропии, как результат движения от более вероятного состояния к менее вероятному. Смерть для него представляет собой скорее рождение. Именно таким является этическое религиозное сознание, приписывающее миру творца, автора, то есть подразумевающее исторический телеологизм и тем самым отрицательное движение от смерти (физиологического рождения) к истинному рождению (физиологической смерти). Поэтому в таком сознании рождение

рассматривается как нечто энтропийно-отрицательное – результат греха, а смерть – как глубоко позитивное информативное явление, как воскресение для истинной ахронной жизни. Ибо конец любого текста, конец его создания и восприятия, его «физиологическая смерть» означает начало его жизни как семиотического явления.

В этом, по-видимому, и состоит идея культурного бессмертия. В тот момент, когда человек культуры умирает, он в полной мере рождается как текст культуры, начинается его подлинная ахронная жизнь, которая начинает читаться с самого начала как нечто телеологическое.

Пример телеологического отношения к своей смерти являет собой свидетельство о кинике Диогене Синопском, которое приводит Диоген Лаэртский: «Тем, кто говорил ему: «Ты стар, отдохни от трудов», он отвечал: «Как если бы я бежал дальним бегом и уже приближался к цели, разве не следовало бы мне напрячь все силы, вместо того чтобы уйти отдыхать?»». Подобное отношение к смерти было характерно для большинства «учителей жизни» от Будды, Лао-цзы, Сократа и Иисуса Христа до Л. Н. Толстого. К тому же ряду явлений относятся идеи нирваны в буддизме и самадхи в йоге. Тот же тип отношения к смерти являет собой культурное самоубийство Катона Утического или смерть А. Н. Радищева как реализация самоубийства Катона (в интерпретации Ю. М. Лотмана). По мнению Фрейда, любое самоубийство есть отождествление себя с другим и, следовательно, акт телеологический, передача информации тому, кто остается жить (хотя бы по принципу: «Я убью себя, но вам же будет хуже») [Фрейд, 1995с].

В этом плане этика телеологична в принципе, ее время направлено к исчерпанию энтропии, а психология детерминистична, ее время направлено в сторону увеличения энтропии. Поэтому в христианстве психология – от дьявола, она представляет собой систему искушений, направленных на то, чтобы сбить человека с пути информативной смерти-рождения. Человеку в обычной жизни необходима постоянная семиотическая регуляция поведения, что равносильно движению в отрицательном времени. В противном случае общая тенденция движения мира в сторону увеличения энтропии очень быстро уравнивает его со средой. Таким образом, семиотизация, понижение энтропии, равносильна социоантропологическому выживанию (на этом построен сюжет робинзонады). Десемиотизация равносильна разрушению личности и культуры. Культура всегда антиэнтропийна и поэтому стремится к повышенной семиотичности. Однако вследствие принципиальной неполноты любой системы описания

действительности культуре необходимо несколько систем описания с тем, чтобы «неполнота компенсировалась стереоскопичностью» (по выражению Ю. М. Лотмана). Отсюда принципиальный билингвизм культуры как ее универсальная характеристика. При этом в каждой культуре всегда есть своя семиотика «сырого» и семиотика «вареного». «Естественность» Руссо противопоставляется «искусственности» Монтескье. «Новое» петровских реформ противостоит «старому» боярской фронды. Строго упорядоченное конфуцианство находится в противоречивых отношениях с квазинеупорядоченными даосами и буддистами-чань. Но и в том и в другом случае – и при отстаивании естественности, и при отстаивании упорядоченности – речь идет о языке, о преодолении энтропии.

Семиотическое пронизывает каждодневный жизненный опыт человека, так как он в следствие своего экстракорпорального развития, повлекшего за собой развитие высших языковых функций, не может жить инстинктом. Поэтому человеку необходима семиотика еды, чтобы отличить вредное от полезного и отравленное от неотравленного. Для того чтобы сшить или купить новую одежду, которая в качестве предмета физической реальности подвержена энтропии, необходимо иметь в языке понятие одежды, чтобы была возможность «генетически» приравнять старую одежду к новой. В этом смысле общество, живущее семиотической жизнью, постоянно стремится двигаться в антиэнтропийном направлении на фоне неуклонного положительного энтропийного времени.

Энтропийная модель времени не является универсальной в истории культуры и насчитывает всего лишь около ста лет развития. На протяжении двух тысячелетий христианская культура жила в соответствии с противоположной концепцией времени, которую можно назвать эсхатологической. Наконец, самая древняя модель времени и самая жизнестойкая, насчитывающая десятки тысяч лет, – это мифологическая, циклическая модель. В мифологической модели времени не работает первый постулат Рейхенбаха – постулат необратимости.

Если же поверить пифагорейцам, то снова повторится все то же самое нумерически (буквально, тождественно), и я снова с палочкой в руке буду рассказывать вам, сидящим передо мной, и все остальное вновь придет в такое же состояние [Рейхенбах. Цит. по [Лосев, 1976: 126]].

Так же циклически моделируется в мифологической картине мира история. Соответственно и в языке мифологической эпохи нет противопоставления настоящего, прошлого и будущего. Мифологическая модель мира не знает противопоставления текста и реальности. Мифологическая стадия сознания – это стадия досемиотическая. Знак здесь равен денотату, высказывание о действии – самому действию, часть – целому и т. д. В определенном смысле понятие мифа есть самоотрицающее понятие. Ибо там, где есть слово «миф», уже нет самого мифа, а там, где есть миф, нет понятия мифа, как и нет вообще никаких понятий. Текст возникает при демифологизации мышления, на стадии развертывания временного цикла в линейную последовательность, то есть на стадии эпоса, который уже в определенном смысле является текстом. Для Платона время – еще круг, но это уже один большой круг (Великий Год), «подвижный образ вечности», которая существует вне времени. Поэтому понятия текста и реальности у Платона существуют (соответственно *techné* и *physis*), но то, что для нас является реальностью, для Платона – мир текстов, подобий идеального истинного мира, а мир идей (семиотический в нашем смысле) для него обладает свойствами истинной реальности. Развитие идей Платона в философии неоплатоников, переплетенное с иудейской динамической картиной мира (см. [Аверинцев, 1977]), дает эсхатологическую, линейную модель времени и истории, разработанную ранними христианскими авторами и прежде всего Блаженным Августином в трактате «*De Civitate Dei*». История, по Августину, есть противоборство двух миров: государства земного и Государства Божьего. Участь первого – разрушение, участь второго – созидание и завоевание ахронного рая. Завязка исторической драмы – Первородный Грех, ее кульминация – Страсти Христовы, а развязка и цель – Второе Пришествие и Страшный Суд. В соответствии с этим прошлое и будущее, начало и конец в средневековом представлении об истории меняются местами (ср. представление древнерусской летописи о том, что прошлое находится впереди («передние князья»), а настоящее и будущее – позади («задняя слава») [Лихачев, 1972: 286]; ср. также слова Иоанна Крестителя об Иисусе: «Идущий за мною стал впереди меня, потому что был прежде меня» [Иоанн, i, 15]). Очевидно, что эта картина времени полностью соответствует противопоставлению энтропийного времени информативному в естественнонаучной картине. Энтропийное время – это время града земного, время дьявола. Информативное телеологическое время – это время Града Божьего. Таким образом, истинная жизнь – это жизнь в нашем понимании семиотическая, мир идей, по Платону, а жизнь брэнная – это внезапная энтропийная реальность, реальность иллюзорная. Истинная жизнь в эсхатологическом сознании – это подготовка к смерти. Отсюда средневековая идея о том, что жизнь – это сон, а смерть – пробуждение. Поэтому отношение к смерти в рамках эсхатологической модели глубоко положительное, а бессмертие

на этом свете – самое мучительное наказание (Агасфер, Мельмот, Демон). Ю. Н. Тынянов говорил, что в России страх смерти как культурное явление ввели Толстой и Тургенев.

Действительно, культурного страха смерти еще в пушкинскую эпоху не было, достаточно вспомнить веселую «холерную» переписку Пушкина в 1830 году.

Хронологически начало «страха смерти» совпадает с деэсхатологизацией культуры, начавшейся в середине XIX века в прямой связи с естественнонаучным и философским позитивизмом и, в конечном счете, с открытием второго закона термодинамики, который был сформулирован Кельвином и Клаузиусом в 1850 году и положил начало энтропийной модели времени [Уитроу, 1964: 353].

Деэсхатологизация времени была процессом отнюдь не долгим, так как культуре противопоказан страх смерти. Поэтому уже с конца XIX века в философской мысли начинается мощное антиэнтропийное движение, направленное на то, чтобы сомкнуть острие «стрелы времени», неумолимо движущейся к максимальной энтропии, с ее началом. Это движение развивалось по двум направлениям, одно из которых можно назвать ремифологизацией, а другое – реэсхатологизацией.

Уже Людвиг Больцман в «Лекциях по теории газов» формулирует гипотезу возникновения мира, в соответствии с которой Вселенная возникла в результате чрезвычайно маловероятного события. Именно поэтому энтропия в начале развития Вселенной, по мнению Больцмана, была низкой. С этого момента она увеличивается до тех пор, пока это не приведет к тепловой смерти Вселенной. Но этот процесс, по Больцману, является лишь очень вероятным, но не достоверным. Существует мизерная вероятность того, что элементы Вселенной вновь распределятся таким же образом, как это было в ее начале, что приведет к флуктуационному взрыву и мир повторит свое развитие. Эта вероятность равна вероятности того, что в один и тот же день все жители одного города покончат жизнь самоубийством [Больцман, 1956: 523–526].

Гипотеза Больцмана является вероятностной, в соответствии с ней возвращение мира практически не произойдет никогда. В менее же строгих построениях мыслителей начала XX века идея возвращения становится поистине навязчивой. Она пронизывает философию жизни Ф. Ницше, аналитическую психологию К. Г. Юнга и практически всю философию истории века – построения О. Шпенглера, Н. А. Бердяева, И. Хейзинги, А. Дж. Тойнби, М. Элиаде.

Одновременно с ремифологизацией начинается и реэсхатологизация, для которой характерно совмещение христианского понимания мира с его естественнонаучной картиной. В конце XIX века это движение связано в первую очередь с именем Н. Ф. Федорова, основной целью «философии общего дела» которого было антиэнтропийное достижение земного рая при помощи физического воскрешения мертвых. Характерно, что Федоров, апеллируя к первому началу термодинамики (закону сохранения энергии), совершенно игнорировал второе. В XX веке наиболее яркий представитель движения реэсхатологизации Пьер Тейяр де Шарден, развивающий концепцию прогрессивного антиэнтропийного развития мира, направленного к так называемой точке Омега, к рождению Бога, единого самосозидающего интеллекта.

По-видимому, культуре вообще не свойственно быть атеистической. Атеизм в культуре часто выступает как квазиатеизм. Так, А. Дж. Тойнби показал, что концепция исторического материализма является лишь разновидностью христианского учения, идея коммунизма – вариантом эсхатологического второго пришествия. По-видимому, так называемые материализм и идеализм суть дополнительные описания одного объекта. Говоря обобщенно, точка зрения идеализма совпадает с точкой зрения текста, а точка зрения материализма – с точкой зрения реальности (ср. вывод Л. Витгенштейна о том, что идеализм и материализм суть одно, если они строго продуманы [Витгенштейн, 1958: 5–64]).

В культуре XX века существовала еще одна точка зрения на время, связанная с традицией английского «абсолютного идеализма» начала века. Эти философы исходили из того, что нуменально времени вообще не существует, а иллюзия времени возникает в статичном мире из-за непрерывного изменения внимания наблюдателя.

Наиболее интересной в плане семиотического рассмотрения проблемы времени является концепция Джона Уильяма Данна. Есть два наблюдателя, говорит Данн. Наблюдатель 2 следит за наблюдателем 1, находящимся в обычном четырехмерном пространственно-временном континууме. Но сам этот наблюдатель 2 тоже движется во времени, причем его время не совпадает со временем наблюдателя 1. То есть у наблюдателя 2 прибавляется еще одно временное измерение, время 2. При этом время 1, за которым он наблюдает, становится пространственноподобным, то есть по нему можно передвигаться, как по пространству – в прошлое, будущее и обратно, подобно тому, как в семиотическом времени текста можно заглянуть в конец романа, а потом

перечитать его еще раз. Далее Данн постулирует наблюдателя 3, который следит за наблюдателем 2. Континуум этого последнего наблюдателя будет уже шестимерным, при этом необратимым будет лишь его специфическое время 3; время 2 наблюдателя 2 будет для него пространственноподобным. Нарастание иерархии наблюдателей и соответственно временных измерений может продолжаться до бесконечности, пределом которой является Абсолютный наблюдатель, движущийся в абсолютном Времени, то есть Бог [Данн, 2001]. Интересно, что, согласно Данну, разнопорядковые наблюдатели могут находиться внутри одного сознания, проявляясь в особых состояниях сознания, например во сне. Так, во сне, наблюдая за самим собой, мы можем оказаться в собственном будущем – тогда-то мы и видим пророческие сновидения. Теория Данна – является синтетической по отношению к линейно-эсхатологической и циклической моделям. Серийный универсум Данна – нечто вроде системы зеркал, отражающихся друг в друге. Вселенная, по Данну, – иерархия, каждый уровень которой является текстом по отношению к уровню более высокого порядка и реальностью по отношению к уровню более низкого порядка.

Концепция Данна оказала существенное влияние на культуру XX века, в частности на творчество Х. Л. Борхеса, каждая новелла которого, посвященная проблеме времени и соотношению текста и реальности, закономерно дешифруется серийной концепцией Данна, которую Борхес хорошо знал. Так, в новелле «Другой» старый Борхес встречает себя самого молодым. Причем для старика Борхеса это событие, по реконструкции Борхеса-автора, происходит в реальности, а для молодого – во сне. То есть молодой Борхес во сне, будучи наблюдателем 2 по отношению к самому себе, переместился по пространственноподобному времени 1 в свое будущее, где встретил самого себя стариком, который, будучи наблюдателем 1, спокойно прожил свой век во времени 1.

Однако молодой Борхес забывает свой сон, поэтому когда он становится стариком, встреча с самим собой, путешествующим по его времени 1, представляется для него полной неожиданностью.

Культура – это огромный текст. Но любой текст только тогда является текстом, когда он может быть прочитан. Последнее, как писал М. М. Бахтин, «вытекает из природы слова, которое всегда хочет быть услышанным, всегда ищет ответного понимания и не останавливается на ближайшем понимании, а пробивается все дальше и дальше (неограниченно). Для слова (а следовательно для человека) нет ничего страшнее безответности. Даже заведомо ложное слово не бывает

абсолютно ложным и всегда предполагает инстанцию, которая поймет и оправдает хотя бы в форме: «всякий на моем месте солгал бы также» [Бахтин, 1979: 306].

Представим себе, что всю жизнь человека можно записать на видеоманускриптную кассету. Пусть эта запись будет обладать еще большим сходством с реальной жизнью человека: будет стереоскопической, будет воспроизводить вкус и запах и т. п. Эта запись будет являться текстом лишь в том случае, если ее кто-то прочтет после того, как она будет записана. Иначе она превратится в бессмысленный конгломерат из предметов реальности. Культура для идеалистического сознания есть «видеоманускриптная запись» жизни всего человечества. Если предположить, что после смерти человечества она не будет прочитана (ср. финал романа Гарсиа Маркеса «Сто лет одиночества», где жизнь рода Буэндиа оказывается записанной на манускрипте от начала до конца; ср. также апокалиптический мотив книги, которую дает Ангел Иоанну и в которой записана судьба человечества), то развивать ее бессмысленно, так как она превращается в конгломерат ничего не значащих вещей. Поэтому в рамках такого сознания понятие движения времени в сторону увеличения энтропии, в сторону физиологической смерти есть такое же самоотрицающее понятие, как понятие мифа. Человеку христианской культуры (а это равносильно тому, чтобы сказать: человеку европейской культуры) не свойственно думать, что он умрет окончательно. Он лишь знает о смерти других, то есть знает, что другие время от времени в физическом смысле перестают существовать. Сама смерть не является событием жизни человека [Витгенштейн, 1958: 6–341]. Поэтому для идеалиста внесемиотическая реальность является несуществующей абстракцией. Само разграничение прошлого и будущего предполагает их зеркальную противоположность, ибо «в тебе, душа моя, измеряю я времена», как писал Августин, ибо энтропийной жизнью от прошлого к будущему живет только природа, которая об этом «не знает», которая не горюет о прошлом и не уповает на будущее. Ибо в природе существует лишь бесконечный ряд настоящих моментов. Появление семиотической памяти уже означает движение в противоположном направлении, так же как и появление понятия «миф» является отрицанием самого мифа. Согласно гипотезе Г. Рейхенбаха, опирающегося на эксперименты и выводы Э. К. Г. Штюкельберга и Р. П. Фейнмана, положительное направление времени в макромире есть следствие асимметрии положительно и отрицательно заряженных частиц. Физическое время движется в сторону увеличения энтропии потому, что электронов в целом больше, чем позитронов. К такому выводу физики и философы приходят потому, что при наблюдении за поведением этих частиц возникает эффект их аннигиляции, то есть возникновение из ничего и

превращение в ничто. В соответствии с «бритвой Оккама» путь электрона, который превращается в свою противоположность – позитрон, корректней описать как движение того же электрона, но в противоположном направлении времени [Рейхенбах, 1962: 356; Уитроу, 1964: 359–363].

Анализируя понятия текст и реальность, мы анализировали только вход и выход человеческого сознания, которое само по себе оставалось для нас «черным ящиком». Быть может, мышление есть нечто аналогичное высвобождению элементарных частиц, которые могут двигаться по времени туда и обратно. Мы не можем полностью возвратиться в прошлое, так как мы не можем «всего упомнить». Если же мы помним все, то это позволяет нам почти реально передвигаться по времени в прошлое.

Здесь мы переходим в область домыслов и загадок, выходя за рамки рассматриваемых нами проблем. Поэтому завершим эту часть изложения следующим высказыванием Бенджамена Ли Уорфа, которого называют самым загадочным лингвистом двадцатого столетия.

Если мы сделаем попытку проанализировать сознание, то найдем не прошлое, настоящее и будущее, а сложный комплекс, включающий в себя все эти понятия. Все есть в сознании, и все в сознании существует и существует нераздельно. В нашем сознании соединены чувственная и нечувственная стороны восприятия. Чувственную сторону – то, что мы видим, слышим, осязаем, – мы можем называть the present (настоящее), другую сторону – обширную воображающую область памяти, – обозначить the past (прошлое), а область веры, интуиции и неопределенности – the future (будущее), – но и чувственное восприятие, и память, и предвидение, все это существует в нашем сознании вместе [Уорф, 1962: 148].

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СОБЫТИЯ

Мы будем считать, что произошло событие, если выполняются три условия.

1. Это происходит с кем-то, кто обязательно должен обладать антропоморфным сознанием (когда событие происходит с Каштанкой или Холстомером, то они наделяются способностью к анализу, оценке и описанию).

2. Для того чтобы происходящее могло стать событием, оно должно стать для личности – носителя сознания чем-то из ряда вон выходящим, более или менее значительно меняющим его поведение в масштабе либо всей жизни, либо какой-то ее части. Событие всегда окрашено модально, то есть изменяет отношение сознания к миру. Если событие непосредственно затрагивает сферу ценностей, то плохое состояние сознания оно должно превратить в хорошее или наоборот. Событие меняет модальный оператор высказывания, которое описывало положение дел в мире до того, как оно произошло. Событие влечет за собой другие события, так что, если модальный оператор вначале сменился с негативного на позитивный, он может вновь смениться на негативный вместе со следующим событием.

3. Событие только тогда может стать событием, когда оно описано как событие. Если человека убило молнией в лесу, а потом лес сгорел и этого человека никто не хватился, то никакого события не произошло. В сущности, событие – это в значительной степени то же самое, что и рассказ о событии, не имеющий ничего общего с физическим действием. В рассказе «После бала» слушатели узнают от Ивана Васильевича, что однажды с ним произошло событие, резко изменившее его жизнь: то, как он после бала наблюдал за наказанием солдат. Что именно было событие – то, что наказывали солдат, то, что герой наблюдал за этим, или то, что он рассказал это слушателям? Пока он не рассказал того, что с ним произошло, об этом мог так никто и не узнать, и о его душевном перевороте наблюдали бы только извне. Событие оставалось бы внутренним душевным событием Ивана Васильевича, не выведенным из его «личного языка» (*private language* – термин Л. Витгенштейна [Витгенштейн, 1994]) в нормальную языковую игру с окружающими. Только описание придает событию цельность, законченность и определенность. Ведь для полковника, командующего экзекуцией, никакого события не происходит, происходящее располагается для него в ряду повседневной жизни, так же как и бал.

Начиная с 20-х годов XX века в теории литературы господствует доктрина о разграничении сюжета и фабулы, где фабула – это «правильная» последовательность событий, как они протекают в физическом мире, а сюжет – это та искусственная последовательность событий, в которой располагает их автор для художественных целей и которая может не совпадать с правильной

хронологической последовательностью.

Если взять житейское событие в его хронологической последовательности, мы можем условно обозначить его развертывание в виде прямой линии, где каждый последующий момент сменяет предыдущий и в свою очередь сменяется дальнейшим.

<...> события в рассказе развиваются не по прямой линии, как это имело бы место в житейском случае, а развертываются скачками. Рассказ прыгает то назад, то вперед, соединяя и сопоставляя самые отдаленные точки повествования, переходя часто от одной точки к другой, совершенно неожиданной [Выготский, 1965: 194, 199].

Исходя из сказанного, мы будем стремиться показать, что разграничение сюжета и фабулы ошибочно в том смысле, что понятию фабулы ничто не соответствует ни в реальности, ни в языке, описывающем реальность, что «простой хронологической последовательности событий» просто не существует, хотя, может быть, имеет смысл говорить о том, что существует хронологическая последовательность физических необратимых (термодинамических) процессов, но, вероятно, и она вовсе не такая простая.

Начнем с того, что далеко не каждый сюжет может быть сведен к фабуле в смысле формалистов и Выготского.

Рассмотрим сюжет новеллы Акутагавы «В чаще». В лесу находят мертвое тело самурая. Подозрение падает на разбойника. Разбойник признается в убийстве и рассказывает на следствии следующее. Привлеченный красотой жены самурая, он заманил обоих в чаще, привязал самурая к дереву и овладел женой самурая на его глазах. После этого он предложил женщине уйти с ним, на что та ответила, что один из мужчин должен умереть. Разбойник отвязал самурая и в честном поединке убил его, а женщина тем временем убежала.

Затем следует исповедь вдовы самурая. По ее словам, после того как разбойник овладел ею, он убежал. Женщина поймала на себе презрительный взгляд мужа, и тогда она решила, что они оба должны умереть. Она закалывает мужа с намерением после этого заколоть себя, но падает в обморок, а придя в себя,

пугается и убегает.

Последнюю версию мы слышим из уст духа умершего самурая. После того как разбойник овладел женщиной и стал уговаривать ее уйти с ним, она поймала на себе презрительный взгляд мужа и сказала разбойнику: «Убейте его». При виде такой вероломности разбойник ударил женщину ногой, освободил самурая, женщина тем временем убежала, а самурай покончил с собой.

Ясно, что этот сюжет нельзя свести к фабуле. Событие, которое здесь описывается, – это, безусловно, одно и то же событие – насильственная смерть самурая, – где выполнены все три условия, а именно, что это произошло с кем-то антропоморфным, что оно имеет ярко выраженный модальный характер и что оно описано, и притом не один раз. Но в зависимости от условия (3), т. е. от того, кем и в каком контексте оно рассказано, меняется условие (2) – модальность.

При этом ясно, что автор не хочет сказать, что одно описание противоречит другому, напротив, смысл новеллы состоит в том, что все три свидетельства, скорее всего, являются истинными: разбойник действительно убил самурая на поединке, жена действительно заколола самурая кинжалом, и самурай действительно покончил с собой. Во всяком случае, сюжет рассказа Акутагавы нельзя свести к «простой хронологической последовательности»: вначале разбойник заманил супругов в чащу и изнасиловал жену, потом происходило неизвестно что, потом разбойника поймали, на исповеди он рассказал, что изнасиловал жену, и т. д.

Выражение «неизвестно что» лежит в другой плоскости, чем выражение «изнасиловал жену». Идея фабулы состоит в том, что все в принципе известно с самого начала. И при описании фабулы нельзя ссылаться на то, что рассказывали вдова или дух самурая, так как фабула фиксирует только то, что происходило на самом деле, а не то, что об этом рассказывали. Но то, что происходило в чаще, нельзя свести к одной версии, которую можно было бы уложить в линейную последовательность времени, а оставаясь в пределах обычной логики, нельзя представить себе, как самурай одновременно погибает на поединке с разбойником, жена закалывает его кинжалом и он тем же кинжалом закалывает себя сам.

При этом нельзя сказать, чтобы сюжет новеллы Акутагавы был чем-то исключительным. Скорее он является заострением той философии события, которую отражает искусство XX века.

Рассмотрим рассказ Борхеса «Три версии предательства Иуды». По первой версии, Иуда предал Иисуса, «дабы вынудить его объявить о своей божественности и разжечь восстание против Рима». В соответствии со второй – предательство Иуды было актом радикальной духовной аскезы. По третьей версии, вытекающей из второй, Иуда и был воплощением Бога, пожелавшего воплотиться в наиболее низком человеческом обличье, и тогда предательство Иуды-мессии было актом вуалирования тайны истинного спасителя. Здесь акцент делается не на третьем условии события (описании), так как по всем трем версиям человек по имени Иуда предал человека по имени Иисус, а на втором (модальности). В первом случае это стремление к дезавуированию, во втором – к взятию на себя наибольшего возможного греха, в третьем – наоборот, к вуалированию истинного положения вещей. Правда, во всех трех случаях Иуда у Борхеса бескорыстен, что полемически (ересиологически) заострено по отношению к канонической версии этого события.

Ясно, что и здесь простой последовательности событий нет места. Ведь слова «Иуда предал Иисуса» сами по себе не имеют значения, когда они рассматриваются изолированно от контекста их употребления. И выражение «Предатель Иуда предал Спасителя Иисуса» в онтологии Борхеса не является фабулой, так как оно не описывает инвариантного положения вещей, о которых идет речь.

Но в этих случаях можно возразить, что и рассказ Акутагавы, и рассказ Борхеса весьма необычны, акцентуированы в своей внутренней логике и онтологии.

Рассмотрим поэтому пример с более простым и вполне житейским сюжетом – фильм К. Шаброля «Супружеская жизнь». Здесь изображается жизнь молодых супругов, но в первой части – глазами мужа, а во второй – жены. События описываются как будто одни и те же, но их понимание мужем и женой настолько различно, что получается, что это совсем разные события. В интерпретации мужа жена – непоследовательная, ленивая, легкомысленная и истеричная особа. На приеме в провинции, где служит герой, она, напившись, устраивает скандал, стреляет из ружья, в результате чего героя увольняют и он должен уехать из города. В интерпретации жены герой является слабым, инертным и ничтожным человеком, которого она всеми силами стремится продвигать по службе. Стрельбу же она устроила специально для того, чтобы вынудить мужа оставить провинциальный город и ехать в Париж, от чего он по инертности отказывался.

Эти две интерпретации несводимы к одной последовательности событий. Ведь фабула – не перечисление физических действий, таких, как выстрел из ружья, но «простая хронологическая последовательность событий», поэтому даже фабула призвана отражать связь между событиями. Но в интерпретации мужа эта связь причинно-следственная (жена потому устроила скандал, что напилась), жены – телеологическая (она для того устроила скандал, чтобы спровоцировать мужа уехать в Париж). Чтобы описать событие, недостаточно указать на то, что жена стреляла из ружья на приеме, необходимо понять, какое это имело значение. В противном случае мы описываем не события, а физические процессы, которые не имеют отношения к жизни человеческого сознания. Если мы знаем обе интерпретации события и не знаем точно, какое из них истинное, мы должны включить обе интерпретации в описание события.

Событие, понимаемое таким образом, подразумевает принципиальную неоднородность времени, в котором оно происходит. В духе теории Дж. У. Данна можно сказать по крайней мере, что есть время того, кто наблюдает, и время того, за кем наблюдают. Для наблюдающего наблюдаемое время пространственноподобно, он может передвигаться по нему и в прошлое, и в будущее (см. ранее наш анализ новеллы Борхеса «Другой»). Здесь одно и то же событие – встреча молодого и старого Борхеса – происходит дважды из-за наличия замкнутой причинной цепи (если рассматривать это событие в одномерном времени). Никакой простой последовательности событий тут нельзя построить в принципе, так как понятие фабулы не предполагает замкнутых причинных цепей или многомерного времени.

Но даже если многомерное время или замкнутые причинные цепи эксплицитно не формулируются, то в определенных случаях несводимость к фабуле настолько сильна психологически, что этого оказывается достаточно, чтобы увидеть ее неадекватность. Так обстоит дело в «Звуке и ярости» Фолкнера, реконструкция фабулы которого занимает целое исследование (проведенное Э. Уолпи), но выглядит крайне невзрачно, совершенно не отражая и сотой доли того, что заложено в сюжете. Как остроумно заметил Сартр, «когда читатель поддается искушению восстановить для себя хронологию событий (У Джейсона и Кэролайн Компеон было трое сыновей и дочь. Дочь Кэдди сошлась с Долтоном Эймсом, забеременела от него и была срочно вынуждена искать мужа...), он немедленно замечает, что рассказывает совершенно другую историю».

Но важнее показать, что и в классической литературе XIX века в плане выделения фабулы имеются значительные трудности. Например, в «Войне и

мире» Л. Н. Толстого часто бывает так, что вначале описывается одно событие, а после него другое, происходившее в то же самое время, что и первое («В то время как у Ростовых танцевали в зале шестой англез под звуки от усталости фальшививших музыкантов и усталые официанты и повара готовили ужин, с графом Безуховым сделался шестой удар»).

Здесь никак нельзя выстроить простой хронологической последовательности событий, так как в виде последовательности описывается то, что происходило одновременно и что, стало быть, последовательно описать нельзя.

Конечно, можно сделать схему сюжета нелинейной, то есть нарисовать несколько ответвлений по количеству одновременно протекающих мировых линий описываемых событий, и тогда придется сказать, что в романе много фабул. Но в этом случае остается непонятным, что взять за основу – персонажа или пространство, где он находится, так как персонажу свойственно переходить из одного пространства в другое, из одной фабулы в другую. Пьер Безухов с бала едет к умирающему отцу и становится частью совершающегося события. Противоречия не возникнет, если соблюдать условия 1–3. Если человек приходит домой с бала и узнает о смерти отца, то для него, конечно, важно, что отец умер в то время, когда он танцевал мазурку, но реально событие смерти отца произойдет для него лишь в тот момент, когда он узнает об этом событии, так как именно в этот момент выполнены все три условия: что это событие смерти отца произошло с ним, сыном, что оно для него имеет какое-то значение (другой вопрос – какое именно) и что ему кто-то сказал об этом. Но когда он танцевал на балу, для него отец еще был жив. Поэтому нельзя сказать, что для него событие бала и событие смерти отца произошли одновременно.

По-видимому, вообще нельзя сказать, что два события произошли одновременно, так как для этого нужно было бы, чтобы одно сознание в один и тот же момент наблюдало за двумя процессами или действиями, одновременно давало бы им определенную оценку и одновременно их описывало. Это невозможно, поэтому одновременность событий такая же фикция, как и хронологическая их последовательность.

События случаются в том порядке, в котором они описываются, воспринимаются и оцениваются. Таким образом, бал и умирание Безухова происходили не одновременно, а так, как они описываются в «Войне и мире», то есть сначала бал, а потом умирание старика Безухова. Одновременно могли происходить физические действия, соответствующие балу и умиранию (но и в физике

одновременными считаются только те факты, которые принципиально не могут быть связаны информационно – так называемая относительность одновременности, доказанная в теореме Робба [Рейхенбах, 1962: 62]).

Проблема события связана как с одновременностью и неоднородностью времени, так и с недостоверностью и неполнотой знания. Знание о любом событии неполно, т. к. одно и то же событие может иметь разные, вплоть до противоположных, значения в зависимости от того, кем воспринимается это событие. Убийство по-разному воспринимается убийцей, сообщниками, родственниками жертвы, прокурором и защитником. Если бы знание о событии было полным, то это не было бы событием и не было бы знанием. Человеческое знание предполагает принципиальную неполноту знания. Только Бог знает всю правду, да не скоро скажет. Как и в романе Фолкнера, в Евангелиях четыре раза рассказывается почти одно и то же. Достаточно странно (если исходить из того, что исходным и наиболее простым должно быть прямолинейное фабульное изложение событий), что канонизированы были все четыре Евангелия, а не сведены к единому, и в то же время какие-то другие были отвергнуты. Можно ли свести жизнь Иисуса Христа к единой фабульной биографии? Когда Л. Н. Толстой попытался это сделать, его отлучили от церкви. Вероятно, наличие нескольких свидетелей важнее для христианской традиции, чем единый деперсонализированный взгляд на вещи. Видимо, представление о том, что событие становится событием, когда о нем имеются свидетельства (пусть даже одно несколько противоречит другому), и что их не надо нивелировать, а, наоборот, следует подчеркнуть, придумано гораздо раньше Фолкнера и Джойса. Мелкие несоответствия в деталях (например, некоторые расхождения в описании истории отречения Петра у синоптиков и Иоанна: сколько раз пропел петух; раб или рабыня задавали Петру sacramентальные вопросы) должны придавать рассказу бо льшую достоверность, так как ясно, что каждый человек может ошибиться в деталях. На фоне несовпадения деталей еще более явственно видится главное. (Борхес на закате христианства показал, что возможны несовпадения и в главном.)

Фабульное мышление предполагает, что существует порядок событий, подобный натуральному ряду чисел: 1, 2, 3, 4, ..., – начиная с рождения человека и кончая его смертью. Но ни рождение, ни смерть не являются событиями в жизни того, кто рождается и умирает. О своем рождении ребенок узнает достаточно поздно и чаще всего не верит, что было время, когда он не существовал. Представление о том, что биография – это прямая линия, на которую нанизаны факты: рождение, крещение, учеба, служба, женитьба и т. д., – такой же частный случай (а не общее правило), как геометрия Евклида и физика Ньютона по

отношению к геометрии Римана и к физике Эйнштейна.

Человек живет и воспринимает свою жизнь с помощью памяти, чувственных данных и ожидания. Но память может обмануть, ожидания – не сбыться, а чувственные данные тоже часто подводят.

Человек современного нам мышления, если его попросят, действительно склонен написать биографию, начиная с рождения, учения, армии и т. д. Но это только служебная биография. Биография цезарей в книге Светония строится по другому принципу. Рождение и смерть там служат только рамкой, внутри же она строится по системно-этическому принципу, то есть все типы их пороков тщательно рубрицируются для того, чтобы легче было сравнить одного императора с другим.

Представить себе, чтобы в служебной анкете после сообщения о рождении, учебе и т. д. была графа «Основные добродетели» и «Основные пороки», очень трудно не потому, что это противостоит естественности и неуместно, а лишь потому, что так не принято.

В архаическом сознании идея биографии, видимо, вообще не могла возникнуть, так как в нем нет места из ряда вон выходящему. Порядок ритуальной жизни, с одной стороны, строго фиксирован, но в нашем смысле он не подлежит описанию. Высказывание «А потом он прошел обряд инициации» звучит более чем нелепо в устах представителей той культуры, где проходят обряд инициации. Поэтому обряд инициации не является событием. Он не фиксируется описанием и модально не конвертируется, не подлежит свободной этической оценке (то есть не соблюдаются условия 2 и 3). Характерно, что в волшебных сказках Проппа невозможно разделение сюжета и фабулы, потому что в них нет описания события в том смысле, в котором оно есть в литературе; в сказке невозможны ни *Vorgeschichte*, ни *Nachgeschichte*, ни забегание вперед, ни заглядывание назад. В сказке есть лишь начатки событийности – обман, подмена, хитрость, но они еще тесно связаны с архаическим ритуальным (антисобытийным) сознанием.

Конец ознакомительного фрагмента.

Купити: https://tellnovel.me/rudnev_vadim/filosofiya-yazyka-i-semiotika-bezumiya-izbrannye-raboty

надано

Прочитайте цю книгу цілком, купивши повну легальну версію: [Купити](#)