

**Докса vs Догма:
горизонты значений в формате «языковых клише»**

Данная работа является попыткой синтеза семиологического и феноменологического подходов в русле общего интереса философской антропологии к исследованию культуры. Феноменолог под культурой понимает развертываемые из ядерных структур «жизненного мира» человека сети осмысленных значений: «идеи, значения и представления, которые разделяются людьми»¹. Характерным для семиотики культуры является представление о знаковом характере человеческой деятельности. Носителем культурных значений являются знаки, группируемые в системы знаков, которые в семиотике называются «текстами».

В настоящей работе речь пойдет о традиционной дописьменной культуре, представляющей собой континуум устных (фольклорных) текстов. Центральное положение среди них занимают «тексты повседневности», очерчивающие ближайшее к человеку пространство социально-бытовых и обрядовых практик. Таким образом, мы коснемся области преимущественно языковых значений. С помощью этой группы текстов мы попытаемся представить своего рода модель культуры как системы означивания.

Среди «текстов повседневности» мы выделяем особую разновидность *языковых клише* или тексты *паремий*, которые относятся к разновидности малых форм фольклора – наиболее массового и разнообразного жанрового массива, насчитывающего тысячи словарных единиц. К текстам паремий и языковых клише относятся пословицы и поговорки, загадки, календарные и бытовые приметы, другие тяготеющие к формульности фразовые обороты или выражения, которые бытуют в качестве самостоятельного субстрата языка, а также в составах поэтических или сказовых текстов (нарративов). Представляющие собой нечто вроде экзистенциального «осадка» (sedimentation) естественного языкового обращения, языковые формулы, фигуры речи и проч. «клише» определяют некоторую группу базовых значений, обеспечивающих в культуре исходную функцию «ориентирования в мире» (К.Ясперс).

Паремии как «тексты» становления

Клишированные языковые формы образуют наиболее показательную группу языковых единиц, которая вполне адекватно выражает множественность и сетевой характер охвата человеческого поведения и сознания традиционными нормами и представлениями. Пословицы и прочие паремии представляют собой особый языковой пласт, который соотносится с выделенным Н.Хомски уровнем «непосредственно составляющих языка»², а также сопоставим с первичным уровнем суждений о мире, который В.Куайн относил к разновидности *beliefs* (полаганий). Г.Пермяков определял

языковые клише как «паремиологический минимум языка»³, а Ю.Левин называл «провербиальным пространством» языка⁴. Для Э.Гуссерля эта сфера сопряжена с функцией конституирующего мир языкового сознания, связана с областью первичных непредвзятых суждений – *doxa* (мнений, верований), к которой относятся различные хозяйственные рекомендации и практические советы (*Kunstlehre* – практическое или прикладное руководство). В свете идей М.Хайдеггера этот языковой пласт можно определить как оперативный инструментарий «сферы подручности», структурирующий деятельность и парадигматизирующий отношения вещей как своего рода «онтический атрибутив» Присутствия (*Dasein*). Он включает в себе характеристику «схватываемого» во фрагментах ближайшего к человеку пространства «жизненного мира», присущих ему смыслов и значений, а также предполагает «развертку» единичных содержаний деятельности в объективированных (логических) формах практических суждений.

Языковые формулы и клише образуют своего рода мостики между естественным языком повседневности и магическим языком мифа. Даже поверхностного знакомства с паремиями достаточно для того, чтобы прийти к выводу, что этими текстами охвачены без преувеличения совершенно все области повседневной жизни человека традиционной земледельческой общины. При известной условности ими исчерпывается и весь смысловой потенциал деревенского общежития и характеристики сопряженного с ним пространства социальности. А между тем, образующие их структурные форматы в основе своей восходят к неолитической эпохе, т.е. образуются на заре становления в традиционном обществе самой языковой функции.

Именно тогда происходит вычленение или, по выражению Э.Гуссерля и М.Мерло-Понти «выпадение в осадок» (*sedimentation*), отдельных языковых форм в виде клишированных оборотов из общего «потока» речи. А вместе с ними прослеживается и «отложение» дифференцированных групп парадигм разной этиологии в общий языковой фонд. Речь идет о своеобразной экзистенциальной области языка, откуда образующие его клишированные форманты «доставляются» в различные области повседневного языкового обращения, в обрядово-ритуальные тексты, в поэтические и нарративные языковые формации, проникают все области коммуникации. Сам язык как средство общения, совершающий непрерывное движение между «языком» и «речью», движущийся как бы наощупь и вслепую, может вступать в соприкосновение с этой областью и порождать емкие и образные обороты, тропы и фигуры речи, нередко самим фактом произнесения превращаемые во всеобщее достояние.

Синтаксис паремий свидетельствует о стадиях переходности от доязыкового к языковому типу культуры. Именно при переходе от «показа» и «рассказу» культура подчиняет речевую функцию, прежде удерживаемую в рамках инкорпорированного языкового строя, форматированию в устойчивых грамматико-синтаксических формах. Доязыковой тип личности нуждается в таковой устойчивости и стабильности, заведующей порядком культивируемого в сообществе набора традиционных имен. Закрепляемый

ими смысловой порядок оформляется средствами формирующейся предикативной (логической) функции, которая фиксирует в мире «связи» и «отношения» вещей и «укладывает» их в определенные модели пропозициональных множеств.

Пропозициональная структура (или *синтаксис* в лингвистике), образуемая в языке законами логической предикации, не есть логическая абстракция, а непосредственно схватываемое языком живое «отношение», либо «приписывание» признака вещам и явлениям. В этой связи основатель феноменологии Э.Гуссерль включил понятие предикации в систему понятий «жизненного мира» человека, мира «непредвзятых, непосредственных мнений» - *doxa* [докса] и выразил это следующим образом: бытие есть предмет *доксы*, а обладание бытием – предмет предикации; язык предстает как свидетельство бытия на основе восприятия, поэтому предикация не что иное, как *переход к подлинному бытию*⁵.

Становление собственно человеческого мира в области языка начинается именно с «докса», фиксирующего частные области смысла в более-менее коротких фразах и выражениях – формулах, клишированных оборотах и т.п. фигурах речи, известных под общим титулом *паремий*. Укорененные в ткань языка, образующие в определенном смысле экзистенциальное ядро языковой культуры *homo loquens* (языковой личности), паремии и аналогичные языковые клише представляют своего рода тип «непосредственно составляющих» языка, т.е. образцовых мини-текстов. Каждый из них, если абстрагироваться от повседневного экстралингвистического контекста, представляет ту или иную синтаксическую модель или пропозициональную функцию, заключающую в себе некоторое лингвистическое правило или отрабатывающую то или иное логическое отношение.

Более или менее исчерпывающий различные языковые узусы набор таких правил предполагает переход к новому качеству языка, который основоположник «порождающей грамматики» Н.Хомски определил как уровень языка «с ограниченным или конечным числом состояний»⁶. «Порождающие грамматики», по мысли Хомского, исходят из некоторого инвариантного ядра в языке, которое составляют элементарные утвердительные предложения. Из этого ядра на основании определенных правил трансформации «порождаются» конкретные варианты. Последние представляет собой некоторый типовой набор грамматико-синтаксических конструкций, который предполагает возможность языкового экспериментирования и, следовательно, поступательного языкового развития.

Паремии – в качестве разновидности традиционного текста и как своего рода «глубинные структуры» языка – свидетельствуют о том, что словарь традиционной культуры включал в себя обширные группы словосочетаний и предложений («законченные выражения»), вмещающие обширные пласты содержательных контекстов. Обратной стороной развернутости плана коннотации в этих текстах являлась их перегруженность семантикой, а также их мифологическая составляющая: обращенность высказывания к видимому

ряду, к ситуации вызывала эффект узнавания, но таким же образом превращала его немедленно в миф при изъятии из ситуации социального праксиса. Только отнесение языкового знака к видимому плану, т.е. дуальность «видимого-говоримого», обеспечивала полноценность смысла как *означающего* реальности.

Прецедентный набор таких формульных оборотов в известном смысле исчерпывает содержание речевых практик традиционного общества, образуя его словарь и обеспечивая возможности внутрикультурного дискурса и коммуникации. За отсутствием грамматики в дописьменных культурах таковой словарь обеспечивает возможность общения, т.е. речепорождения по «непосредственно составляющим» языка (Н.Хомски).

Синтаксис и метаязык

Для философской логики интерес к пословично-поговорному корпусу текстов обусловлен аккумуляруемым в нем многообразием типов и форм организации смыслового содержания, т.е. способов позиционирования и генерализации смысла. Уже Аристотелю принадлежит определение пословицы: «Пословицы представляют собой метафоры, связывающие один класс с другим» (Аристотель. Риторика. Кн. 3, 11). Взаимная переводимость лексического (в целом языкового) и экстралингвистического плана обусловлена универсализирующей функцией определенного типа рассматриваемых нами языковых выражений (не всех), благодаря которой они становятся предметом логического анализа. Это означает необходимость «...исходить из того, что пословицу можно перевести на специальный метаязык, в котором элиминирована вся ее образная и языковая специфика. Этот язык может пользоваться средствами естественного языка или же быть символическим (или смешанным). [...] Запись пословицы на таком метаязыке будем называть значением пословицы. Напр., для пословицы *Своя рогожа чужой рожки дорожке* такой записью могло бы быть: «Любой объект, которым обладает некоторое лицо (в т.ч. имеющее объективно малую ценность), более ценен для этого лица, чем любой объект, которым он не обладает (в т.ч. имеющий объективно большую ценность)»⁷. Такого рода перевод превращает пословицу или поговорку в своего рода практическую истину или этическую максиму, объективирующую ситуативный смысл в общий логический. Такой перевод определяется термином «генерализация».

Логика языка фиксирует два основных направления развертывания смыслового содержания метафоры как «структуры переноса» значения. 1) *внутри-лексический*: отрабатывающий отношения планов денотации (указание или выделение смыслового ядра) и коннотации (описание по линии конкретизации). 2) собственно *аналитический*: отрабатывающий отношения планов лексического и логического по линии генерализации смысла. «Эти отношения включаются в порядок варьирования, порождающего своего рода производные формы в двух направлениях: из логики генерализации аналитические (формы максимум как общих утверждений) и из ситуативного многообразия описательные (коннотативный контекст)»⁸. Таким образом,

описательные трансформации представляют собой горизонтальные направления дескриптивного или коннотативного развертывания ядра метафорического (собственно синтаксис), тогда как аналитические представляют вертикальные (генерализующие) способы развертывания (собственно логическая семантика).

«Каждая линия развертывания укоренена в другую. Описательный (коннотативный) инструментарий, целиком обусловленный составом лексики, поставляется на службу аналитической способности, использующий материал лексики (конкретику) в потребностях генерализирующей установки разума».⁹ Таким образом, боковые транспозиции (горизонтальное развертывание коннотативными средствами) клишированного языкового выражения выступают составной частью вертикально развертываемого процесса генерализации (снизу вверх). «Именно эти внутренние логические связи и определяют относительную *независимость пословицы от контекста*. В этом проявляется одно из фундаментальных свойств пословицы, позволяющей наложить одну область опыта на другую с помощью базовых логических отношений (генерализация отработывает отношение *данного* (производимый образ) и *скрытого* (искомый ответ)) компонентов пословицы...».¹⁰

Паремиологический фонд, как целое языка и его базис, представляют собой разновидность «языковых игр» в соотношения тематизируемых предметностей (не только по родовидовым, но и по признакам «семейных сходств»), отработывающих генерализирующие тенденции разума в различных формах и в разных областях обращения естественного языка. Культура с этих позиций предстает системой пересекающихся значений, задаваемых взаимодействующими содержаниями или предметностями определенного порядка, каждая из которых (как область множества) языком логики и математики может быть определена как «зависимая переменная способов его рассмотрения». Перспективы восприятия (и соответственно значения) всякий раз меняются в зависимости от методологической (либо эмпирической) диспозиции подхода. Такого рода диспозиции в традиционной культуре задаются ситуативно и, следовательно, как правило, остаются вне осмысления своими носителями. Цельность же культуры задается в композиционной полноте всех слагающих ее подходов и в совокупности стилей поведения ее представителей (актеров), предполагающих сетевой (или сериальный) континуум значений.

Среди языковых клише к первому типу (горизонтального) развертывания значения относится классическая гнома или загадка. «Загадка, основанная на метафоре, может рассматриваться как семантическая трансформация, как наложение одной категории на другую путем включения одной категории в позиции другой с помощью серии классификационных бинарных оппозиций. Это достигается идентификацией основных характеристик двух категорий».¹¹ В отличие от пословично-поговорных изречений, включаемых в структуру речевого потока в качестве своего рода области парадигматизации (аккумуляции смысла), загадка не располагает

трансформационным потенциалом генерализации, вытекающим из парадигматического статуса пословицы.

«Загадка отличается от поговорки тем, что обычно она предполагает оба термина ‘данное’ и ‘скрытое’ в самой себе, за исключением загадок обобщающего характера, причем контекст загадки содержится в ней самой». ¹² Пословицы, таким образом, отличаются от загадки тем, что «любую пословицу можно перефразировать с помощью маскимы». «Содержание их достаточно понятно и при полном отсутствии скрытого термина, который становится ясен из контекста, что является следствием парадигматического статуса пословицы, занимающей свое особое место в синтаксисе словарной статьи...» ¹³. И в этом случае существо человеческой позиции (освещаемой области языкового сознания) становится определяющим. Ответ на загадку – искомый предмет, который вмещается в классификационную сеть предметов задаваемого контекста, прописывает отношения вещи к вещи. В свою очередь, максима, как следствие проявленной парадигмы обращает к смыслу, искомому в собственно человеческой позиции (даже не «между» вещами, но *поверх вещей*).

Модальность и экзистенция

С точки зрения логики формально уже на уровне семантики можно говорить о первичной систематизации словарного (лексического) множества, что предполагает наличие регулярных преобразований внутри этого множества и возможность полного описания множества с помощью меньшего числа элементов. Но направления этого преобразования весьма разнообразны и по-разному представляются в зависимости от способов репрезентации и заключаемых в них критериев оценки. Стоящий за лексическим уровнем экстралингвистический пласт языка, в первую очередь характеристика человеческой позиции, выражает «системность», более репрезентативную, чем синтаксис или лексика, поскольку аккумулирует различные обусловленные нормами человеческого общежития типы отношений и оценок. Последние изначально заключают в себя помимо формально-логической оформленности (в рамках репрезентативного языкового выражения) уровень экзистенциальной и этической модальности.

Для собраний аутентичных текстов (народных) пословиц и поговорок, как известно, при их публикации для филолога основную проблему составляет способ тематизации или группировки обширного числа текстов, т.е. структурирования содержания издания, достигающего, как правило, несколько тысяч единиц. Традиционная паремиология, как правило, следует по пути «механического» расположения текстов в алфавитном порядке, что делает чтение всего собрания крайне затруднительным. Фактически речь идет о способе представления (репрезентации) содержания читателю, причем, смысловая заданность оказывается, по существу, в зависимости от способа структурной организации текста публикации как целого.

В этом отношении совершенно исключительным является публикация собрания «Пословиц и поговорок русского народа», предпринятая

В.И.Далем.¹⁴ Он расположил собранные им тексты, сгруппировав их под характерными титулами. Достаточно произвольная титлатура тематических групп пословиц и поговорок, избранная В.И.Далем, свидетельствует о самых разнообразных областях референции, но, помимо прочего, сопряженных со смыслами особого экзистенциального порядка. Именно эти смыслы выносятся в заглавие титулов значительного числа тематизированных областей, задавая совершенно специфический тон всему собранию. Ниже мы предпринимаем попытку достаточно приблизительного отнесения выделенных В.И.Далем в его сборнике «Пословиц и поговорок» тематических групп паремий к некоторым таковым областям:

1. *Область этическая:* в сборнике В.И.Даля это титулы: Хорошо – Худо; Суд – Приказный; Суд – Правда; Суд – Лихоимство; Соблазн – Искушение; Соблазн – Пример; Правда – Кривда; Клевета – Напраслина; Вина – Заслуга; Работа – Праздность и т.п.

2. *Область экзистенциальная:* в сборнике В.И.Даля это титулы: Богатство – Убожество; Бережь – Мотовство; Судьба – Терпение – Надежда; Радость – Горе; Жизнь – Смерть; Молодость – Старость; Раздумье – Решимость и т.п.

3. *Область религиозная:* в сборнике В.И.Даля это титулы: Бог – Вера; Вера – Грех; Изуверство – Раскол; Вера – Исповедание и т.п.

4. *Область социально-этическая:* в сборнике В.И.Даля это титулы: Муж – Жена; Дети – Родины; Семья – Родня; Память – Помин; Сосед – Рубеж; Друг – Недруг; Молва – Слава; Честь – Почет и т.п.

5. *Область хозяйственно-бытовая (тот самый 'уклад'):* в сборнике В.И.Даля это титулы: Наследство – Подарок; Работа – Праздность, Дом – Двор – Хозяйство; Торговля; Земледелие и т.п.

В каждой из вышеперечисленных тематических групп можно обнаружить множество таких текстов, которые вполне могут быть отнесены и к другим – и одновременно к нескольким – областям референции: сфере бытовой, религиозной, семейной, хозяйственной, социально-этической и т.п. В зависимости от ситуации все они могут быть включены в область экзистенциальную, т.е. сопряжены с планом индивидуальных переживаний и жизненных смыслов, личных предпочтений. Их можно выстроить и в определенном иерархическом порядке, хотя иерархия всякий раз будет носить ситуативный характер, а приоритет устанавливаться в предельно узких диапазонах среди пар оппозиций. Но именно комплекс экзистенциальных значений позволяет задавать сам порядок приоритетов, обеспечивающих вариативность действий и критерии оценок в рамках общего нормативного уклада традиционной культуры.

Данный аспект позволяет усмотреть в представленном способе репрезентации исходно устанавливаемую многоуровневую инстанцию *двойного* (т.е. удваиваемого на каждом уровне) смысла: практического (ситуативного) и логического (социально объективированного), проясняемого экзистенцией. Модальность (собственно человеческая позиция: экзистенциальная, нравственная, эмоциональная и т.п.) выступает в качестве

«проводника» не просто по областям, но по уровням (ср.: «лестница модальностей» Гуссерля). Сама вставка паремии в речь, т.е. обращение к пословице или поговорке говорящим, свидетельствует об обращении к некоторой сверх-эмпирической «реальности» универсального смысла, его своеобразному «удвоению», акцентированию. Язык следует двойной проекции смыслового содержания: на уровне эмпирическом (знак ситуации или практический смысл, переосмысленный в терминах опыта) и уровне сознания (логический смысл, интенцированный модальностью практической установки и этической оценки). Значение выводится из конкретного «обстояния вещей» – региона практики, в котором оно предстает во всей наглядности, – как *парадигма (области значения или региона практики)*, но тут же выделяется из него для переноса в ситуацию «жизненного мира» в качестве «чистого значения» (подлинного смысла), не абстрактного, но сугубо конкретного, экзистенциального, возводимого в ранг «принципа» существования.

«Жизненный мир», по определению М.Хайдеггера, экзистирующий, а экзистенциальный смысл – неотъемлемая его составляющая, всегда предельно близок человеку, имманентен самому существованию. Именно относительно этого уровня всякий раз состоится выбор пословично-поговорного выражения из числа прочего множества, выбор, на первый взгляд, чисто спонтанный и интуитивный, но по существу – всецело органичный. Таким образом существо откликается на зов другого сущего, улавливая в нем саму бытийную инстанцию существования, как за поверхностной языковой структурой обнаруживается пространство «глубинной структуры» в семиотике Умберто Эко¹⁵.

К феноменологической трактовке смысла/значения

Приоритет в разработке данной проблематики применительно к области происхождения языковых высказываний (доксотетических актов) безусловно принадлежит Э.Гуссерлю. Разрабатываемую им феноменологическую теорию языковых выражений Гуссерль определял как теорию логических переживаний. Языковое выражение он трактовал в первую очередь как акт сознания. Суждения о мире включают в себя ядро представлений, исходящих из собственного «жизненного мира» говорящего, и допредикативное начало *докса*, которое вбирает в себя на правах глубинной структуры зачастую не проявляемый в синтаксисе элемент переживаемого, насыщенного чувствами, страстями, эмоциями, верованиями, предвосхищениями, интуициями, т.е. все то, благодаря чему Гуссерль определял акт суждения в качестве *логического переживания*.

Теория логических переживаний, приведшая Гуссерля впоследствии к проблематизации «жизненного мира» (и его «ситуаций»), представляет собой центральную область «теории сознания», органически вливающуюся в гуссерлеву концепцию интенциональности. «Теория логических переживаний вырастает у него в теорию сознания, разработка которой и исчерпывает, по его словам, задачу феноменологии»¹⁶. Интенциональность

всегда предполагает предметную направленность сознания и исхождение его из определенных условий. Ситуативность и перспективизм – определяющая черта «интенциональной жизни сознания», исхождение акта сознания из обстоятельств «жизненного мира» предполагает развертывание каждого акта из определенного горизонта (жизненной ситуации), установление которого – функция доксотетического акта.

От «философии жизни» Гуссерль воспринимает метафору «потока»: существования, вовлеченного в мир. Сознание представляет собой целостный «поток переживаний» («жизнь сознания»), в которых воспринимается предмет. Наиболее существенным признаком этого потока и его питающей энергией является все та же интенциональность – направленность на предмет, или имманентная предметность сознания. Сознание мне просто занято непрерывным конституированием своих предметностей, но, будучи обращенным в мир, так же обращено в интенциональном акте на само себя, фиксируя присущие ему (т.е. себе) оттенки состояний: «...В своем непосредственном опыте мы переключаем (вполне свободно, или даже автоматически – С.Д.) внимание с воспринимаемых вещей на самый акт восприятия, в котором эти вещи «являются».¹⁷ Это происходит «вполне свободно», поскольку интенциональные предметы конституируются в области самого сознания, т.е. имманентны ему.

Таким образом, мы вплотную приближаемся к той области новации в понимании проблемы смысла и значения, которую внес Э.Гуссерль. Основоположник феноменологического метода в первую очередь разделял сам *акт* говорения и *содержание* высказывания. Первый он связывал с функцией языкового сознания, второе представлял как область языкового значения. Это базовое различие он определял через отношение *ноэтики* и *ноэматики*, проводя границу между тем, что подразумевается, и тем, что произносится; между тем, что человек намеревается сказать, или о чем пытается умолчать, и тем, что оказывается выражено, и т.п.

Разведение описаний, направленных на ноэматику и ноэтику, – фундирующий прием гуссерлевой феноменологии. Согласно Э.Гуссерлю, «...феноменологическое описание имеет два направления: ноэтическое, или описание *акта переживания*, и ноэматическое, или описание «того, что пережито»¹⁸. Как уточняет Л.А.Гоготишвили: «Языковые модификации ноэс и ноэтики в целом включают в себя и экзистенцию, и модальность, и тональность, и бессознательное, и архетипы и «ничто»). ноэматика транспонируется в языковую сферу преимущественно в виде семантики ...»¹⁹.

Интерес к акту порождения языкового выражения и его произнесения, т.е. акту высказывания или говорения, или производства языкового значения в процессе «говорения», является одним из приоритетных предметов феноменологии сознания. Акцент на говорении, замечает Гоготишвили, предполагает «первоочередность внимания не к высказыванию как внеположному сознанию объекту, а к имманентным сознанию процессам его порождения и понимания, не к идеальным смысловым предметностям, не к

языковой семантике, не к объективировано рассматриваемым семантическим и синтаксическим структурам «текста» или «бессознательного», «структурированного как язык» (Ж.Лакан), как миф или как-либо иначе, не к семантическим инвариантам, архетипам, бинарным структурам и их разного рода соответствиям, а к *языковым актам сознания* и формам их расчленения и сочленения, сцепления, наложения, наращивания, переконфигурации»²⁰.

Каждая – ноэтическая и ноэматическая – сторона языкового выражения имеет свои особые компоненты в смысловом составе речи. Ноэма не может в полной мере адекватно передать все тонкости ноэтического смысла (зачастую не до конца проясненного или неявного и для самого говорящего). Несимметричность или неизоморфность этих отношений порождает помимо прочего феномен «непрямого говорения» или «иносказания». Изучение данной проблематики проливает свет на характеристики любого языкового высказывания, основанного на метафорической основе, в свою очередь представляющей исходное начало любых языковых образований от простейших фигур речи и тропов до сложнейших обобщающих понятий и концептов.

Языковое выражение устанавливает прямую либо опосредующую связь между определенной структурой или областью сознания (и его экзистенциальными основаниями) и областью предметной направленности «вовне сознания». Отсюда, то значение, которое придается феноменологией языку и коммуникации – отсюда интерес к отдельному языковому высказыванию (сингулярному суждению и доксотетическому акту его обусловливающему).

Подстановки ноэс как условие обращения языковых клише

Рассматривая паремии, мы должны учитывать, что относящиеся к этому формату языковые клише, это выражения, которые используются самыми разными людьми в разных обстоятельствах. Они могут выступать и как знаки ситуаций, как коды для их оценки, и как формы, в которые можно заключать собственные содержания и различные смысловые оттенки. Но зададимся вопросом: «Что происходит – в чисто техническом плане – с выражением, когда оно утрачивает связь с конкретной ситуацией, его породившей, или используется другим, или переносится на новые контексты?». В этом случае выражение, сохраняя неизменной синтаксическую структуру (ноэму), лишается, в первую очередь, своего ноэтического ядра, т.е. исходного личностного смысла.

С удалением из состава смыслового (ноэтико-ноэматического) ядра ноэсы, ее место остается вакантным, в ядре значения образуется «место отсутствия». В таком качестве выражение может быть использовано другими носителями языка. Всякий раз, когда языковое выражение используется другим человеком, он осуществляет операцию подстановки собственной ноэсы в состав структуры смыслового ядра.

Языковое клише не просто передает в распоряжение говорящего свою форму и семантику (ноэма), но и должно быть адекватно его (личной

человеческой, субъективной, биографической) ситуации. О таких «подстановках» выступающих необходимой составляющей естественного языка и повседневного общения пишет Ю.Хабермас. По его замечанию, социальные отношения в условиях повседневности, осуществляются, как правило, посредством прямой коммуникации. В общении лицом-к-лицу (face-to-face) человек не способен занимать позицию стороннего наблюдателя и объективного аналитика: его общение всегда телесно и эмоционально, характеризуется непосредственным проникновением и физической вовлеченностью в ситуацию²¹. Это распространяется и на способ восприятия информации и на характеристику «познавательной-аналитической процедуры» в естественной коммуникации, не переходящей на уровень метаязыка (невозможности, по Хабермасу, выхода субъекта «по ту сторону времени и пространства»). Специфика повседневного общения заключается, таким образом, в пересечении языка, действия и познания.

Обилие контекстов и частных обстоятельств, которыми призван оперировать субъект в быту и повседневном общении, по Хабермасу, приводит в целях понимания к постоянным подстановкам себя на место других, так что субъект общения «преобразуется во множество субъектов, способных к речи и действию».²² В такого рода коммуникации обнаруживает себя специфика «коммуникативного разума», которую Хабермас определяет как «детрансцендентализированный разум». Исследователь теории культуры должен учитывать принципиально иной тип рациональности, обусловленный множественностью ситуативных контекстов и частных обстоятельств, которые определяют социальное поведение индивида в условиях повседневности. «Детрансцендентализация приводит, с одной стороны, к встраиванию социализированных субъектов в контексты жизненного мира, а с другой – к соотношению познания с языком и действием. Вместе с архитектурой теории изменяется и понятие «мир». Сознание оперирует не просто позициями и значимостями, но в каждой акциональной позиции занимается «формально-прагматической подстановкой мира (Weltunterstellung)...». «Подстановки» могут рассматриваться как своего рода «идеализирующие предпосылки, которые перформативно осуществляются в коммуникативном действии: общая для всех подмена мира независимо существующих предметов; взаимная подстановка рациональности или «вменяемости»; безусловность таких выходящих за рамки контекста притязаний на значимость, как истина и моральная правота; требовательные аргументационные предпосылки, которых придерживаются участники для децентрирования своих перспектив толкования»²³ и т.п.

Все вышесказанное в терминах семиотики относится к области не семантики (*ноэматики* у Гуссерля), но прагматики (*ноэтики* у Гуссерля). Это обстоятельство не исключает того, что ноэтические моменты могут быть включенными в состав грамматико-синтаксической структуры, т.е. ноэмы: в грамматике это временные частицы, префиксы и аффиксы, уменьшительно-ласкательные частицы, аблауты и т.п., в синтаксисе – ритмика, аффективные показатели, слова оценки, различные знаки согласования и т.п. Данное

обстоятельство проясняет, каким образом предметом «подстановки» оказывается не просто «ноэса», но, как подчеркивает Хабермас, «жизненный мир», вовлекаемый, однако, через область поставляемого ноэтического.

Этим и обуславливается то, что рассматриваемый нами языковой формат отрабатывается и в качестве сингулярных суждений, и в качестве «текстов», т.е. включает в себе самом «преобразующий» или перформативный потенциал. Более того, именно этот «преобразующий» элемент смысла (интенционал) в структуре «ноэтико-ноэматического ядра» обладает абстрагирующим потенциалом, соответствующим «генерализирующей установке разума». Можно предположить, что данная область значения является наиболее репрезентативной для аккумуляции этико-нормативных содержаний, которые, как известно, являются наиболее поздним продуктом «генерализирующей установки». Благодаря этой «инновации» формат *докса* преобразуется в формат *догма*, предполагающий автоматическую «подстановку» нормативно-этической глубинной структуры в состав поверхностной структуры внешней (ноэматической) языковой формы.

Миры вещей и миры людей: истоки этики

Уже в рамках логического анализа языковых выражений фиксируется принципиальное различие между истинностными и нормативными типами языковых актов. Используя язык онтологии, можно отметить, что общественные порядки, «по отношению к которым наше поведение может быть конформным или отклоняющимся, конституированы иначе, чем порядки природы, по отношению к которым мы принимаем только объективирующую установку, т.е. конституированы не лишенными значимости. ...»²⁴. Речь идет о принципиальном различии между *регулятивными*, апеллирующими к норме, и *констативными (алетическими)*, апеллирующим к истине, речевыми актами и видами высказываний.

Социальному поведению человека изначально свойственна обусловленная регулятивной функцией нормативная установка, связанная с «притязанием на нормативную значимость» или авторитетность. Но в практическом обращении с вещами авторитетная установка не выдерживает конкуренции с объективированной рациональностью действующего субъекта, обосновываемой истинностными суждениями в констативных речевых актах. Как пишет Ю.Хабермас: «Притязания же на истинность ни коим образом не квартируют внутри самих вещей, а имеют место лишь в констативных речевых действиях, посредством которых мы устанавливаем факты и соотносимся с сущими вещами, чтобы передать то или иное обстояние дел»²⁵. В области языка положения вещей в принципе оказываются адекватными тому синтаксическому строю и тому порядку предикации, который осмысленно упорядочивает эти вещи и располагает их в сознании говорящего, и преподносит воспринимающему сознанию слушающего. Расхождения в языковом восприятии начинаются там, где

область наличного (существования) и *означивающее* ее экзистенциальное *есть* (в качестве предиката существования) преформируется в идеальную проективную область долженствования с деонтологическим предикатом *быть*.

Соседствуя друг с другом в языковом сознании, нормативная (значимостная) и истинностная установки всякий раз организуют расфокусировку взгляда («бинокулярность» у Гуссерля) между внешним миром вещей и внутренним миром идей, чувств, переживаний и т.п. В нормативной установке вещи перестают быть простыми материальными объектами, но становятся социальными вещами, носителями и представителями социальных функций и значений, выражаемых в модальных (ноэтических) конструкциях (выражениях надежд и ожиданий, оценок и тревог, страстей и верований и т.п.). Иными словами, вещи в качестве языковых знаков оказываются включены в систему персональных установок и личностных ориентаций, а также в общую систему идеализаций.

В свою очередь и реальность отношений проявляется не сама по себе, но исключительно при посредстве их отражения на положениях вещей. Применимая к отношениям вещей трактовка социального мира представляет человека на правах не личности, но индивида (тела, или вещи среди прочих вещей). Именно, запущенный общественной природой человека коммуникативный механизм вовлекает в свою орбиту положения вещей, фиксируемых относительно позиций собственного тела, на правах условий и средств (знаков) коммуникации. Действиями или манипуляциями с вещами, востребующими «точных» истинностных суждений, запускается механизм отношений, в которых сам человек предстает как функция усматриваемых отношений вещей и как составляющий элемент формальной символической структуры (ср.: «телесная схема» И.Канта). В констативных речевых действиях язык опирается именно на этот универсальный комплекс значений (люди(=тела) – вещи).

Неудовлетворенность таким положением обнаруживается в регулятивной установке. В плане истинностных установок миры слов и вещей являются нейтральными по отношению друг к другу и к человеку. «Двойственность» в плане нормативном исключает такую нейтральность: вещи и слова здесь располагаются по вертикальной (ценностной) шкале *негативное – позитивное*, причем не сами по себе, но относительно человеческой (личностной) позиции. Таким образом, две сферы онтическая (описывающая фиксированные положения вещей – то, что *есть*) и деонтологическая (прописывающая условия долженствований в мире социальных отношений – долженствующее *быть*), обладают принципиально различными дискурсивными техниками.

Двойной источник нормативного

Помимо своего аргументированного обоснования всякая Норма, имеет и сугубо внутреннюю, т.е. внутрисоциальную этиологию. Выявление этой этиологии наглядно демонстрирует соответствие нормативного типа

высказывания формату *Догма*. Отметим, в свою очередь, что современная паремиология закрепляет догматическую функцию за паремийными высказываниями социально-этического характера как равноправную среди прочих функций²⁶.

Именно подвижность и сложность общественных отношений и, в этой связи, неоднозначность выражаемых социальных оценок, востребует универсальных, обращенных в этическую плоскость нормативных суждений. Как замечает Ю.Хабермас: «*Утверждение норм кодировано дважды, поскольку мотивы признания притязаний на нормативную значимость могут основываться как на убеждениях, так и на санкциях, или же на сложной смеси внутреннего убеждения и внешнего принуждения. Как правило, рационально мотивированное согласие в сплетении с неким смирением, достигнутым эмпирическим путем, а именно под воздействием угрозы оружием или посулов материальных благ, образует некую веру в легитимность, компоненты которой не так-то легко проанализировать. Однако, такие сплавы любопытны постольку, поскольку указывают на то, что позитивистски ввести нормы в действие недостаточно, для того, чтобы надолго обеспечить их социальную значимость. [...] Между «существованием» норм действий, с одной стороны, и ожидаемой возможностью обосновать соответствующие предложения долженствования, с другой – имеется взаимосвязь, которой нет параллелей в онтической сфере. [...] Этим обстоятельством можно объяснить, почему вопрос об условиях действительности моральных суждений непосредственно призывает перейти к логике практических дискурсов, тогда как вопрос об условиях действительности эмпирических суждений требует теоретико-познавательных и научно-теоретических соображений...»²⁷.*

Заметим, что для традиционных культур, существующих в поле повседневных практик, такого различия практически не существует. *Есть* и *быть* в естественном языке, как и в мифологическом сознании, практически неразличимы, и это обстоятельство обусловлено не слабостью мышления человека, но принципиальной возможностью обнаружения и, соответственно, существования не нормы, но значения, в ближайшей области моральных чувств. Обоснование моральных суждений здесь также выводится из логики вещей (на базе ассерторических суждений), как и обоснования отношений вещей могут быть обличены в нормативные суждения (практики научения и «практические руководства» у Гуссерля).

Это же обстоятельство проясняет, почему нравственное сознание утверждается не некими «текстами этик», а существует в качестве разрозненных (сингулярных) предложений, субъективных высказываний, моральных сентенций и этических максим, т.е. в формах, как правило, частных суждений, стереотипизация которых предполагает не столько дедуктивные, сколько индуктивные логические процедуры. Моральные сентенции при этом выводятся не из абстрактной идеи Блага самого по себе, но из ситуативных «отношений людей» и «положений дел» *между людьми* – *воспринимаемых как значимые*, эмоционально насыщенных и оценочных,

наполненных аргументами *за* и *против*. В противном случае сознание сталкивается с неразрешимыми апориями, запутывается как в известной истории оправдания лжи в ситуации «врача и смертельно больного».

Иными словами, таковые высказывания существуют и рассматриваются лишь «списком», т.е. образуют множества (как в нашем случае пословично-поговорные массивы) представляя собой предельно широкий сетевой континуум зачастую взаимоисключающих друг друга суждений, которые должны рассматриваться как относительно друг друга, так и в качестве знаков ситуаций, т.е. относительно конкретных экстралингвистических фактов и событий, межличностных отношений и условий жизненных миров. Обращение к этим размышлениям Хабермаса понадобилось нам для того, чтобы лишний раз убедиться в легкости перехода между экзистенциальными и нормативными выражениями в социальном контексте (т.е. контексте модальных или интенциональных логических принципов, которыми руководят «жизненные обстоятельства»). То, с какой легкостью естественный язык «перебегает» от положений вещей к человеческим отношениям и обратно, свидетельствует о том, что этико-нормативная установка свободно располагается или помещается в любые контексты, делая их и социальными, и практическими, и эмоциональными, и мифологизированными и т.п., но во всех случаях принимаемых в качестве значимых.

Моральные чувства и нормативные ожидания

При задаче выделения нравственного содержания в рассматриваемых списке суждениях рассматриваемого типа (языковых клише), обнаруживается, что паремии заключают в себе всесторонне аргументированную и артикулированную в языке генеалогию морального сознания. Здесь можно обнаружить полный спектр бытующих в культуре социальных позиций от сомнительных в нравственном отношении сентенций до нормативно сильных, ситуационно фиксированных и жестко регламентирующих общественный порядок положений, как частных, так и общих, близких к лексическим канонам трансцендентальной этики, вплоть до зеркальных калек религиозно-этических сентенций и библейских заповедей. Собственно, эти положения не только нормативны, но и установочны, поскольку человек не просто подчиняется, а располагается (или не располагается) в очерчиваемых ими областях.

Паремиологический формат включает в себе всесторонне фундированный пласт отношений традиционного сознания к обширной области «моральных чувств» и интуиций. А каждый элемент языка имеет свою культурно-историческую генеалогию, обусловлен реальными обстоятельствами и выводим из живой практики общения людей. Не поиск нормативных формул, но сам характер дискуссий по поводу социальных норм (их отсутствия или нарушений) обуславливает характер пробуждающегося морального сознания. Именно нарушения в сфере нравственных отношений приводит к артикулированию «моральных чувств»

в языковом обращении, к пробуждению и утверждению «морального сознания». И при этом, фиксируемые языком отношения основываются не на трансцендентальной апперцепции, а на вполне конкретных чувствах и переживаниях. В приблизительно такой исходной установке написана книга П.Ф.Стросона «Рессантимент и свобода» (1974).²⁸

Стросон не занимается изучением нравственного поступка или морального действия (и тем более безнравственного действия), но исследует феномен нравственной реакции на нарушение морали. Он «исходит из того возмущения, которым мы реагируем на нанесенные нам обиды. Эта недвусмысленная реакция укрепляется и усугубляется, если нанесенное оскорбление не оказывается каким-либо образом «возмещено», превращаясь в затаенную враждебность (Ressentiment). Через это долго сохраняющееся чувство раскрывается моральное измерение перенесенной обиды, поскольку оно отвечает не непосредственно на сам акт оскорбления, как испуг или гнев, а на возмутительную несправедливость, которую учинил со мною другой. Рессантимент есть *выражение некоего (скорее бессильного) морального осуждения*»²⁹. На первый план, таким образом, выдвигается сама интенция и оформляющая ее логика моральной аргументации.

Нравственное сознание, замечает Стросон, пробуждается в душе с целым спектром эмоций и переживаний в состояниях, по-своему выражаемых в языке. Гнев, страдание, обида, отчаяние, досада, разочарование, но также чувства оскорбленного достоинства, гордость за выполненное обещание, потребность в справедливости не смотря ни на что, и т.д. и т.п., т.е. всевозможные оттенки переживаний сопровождают оценку нарушения нормы, как своего рода субстанции попорченной справедливости. Эти состояния в качестве интенций и организуемых ими ноэс побуждают к языковому выражению новые и новые типы смысловых содержаний (эмоциональные и экзистенциальные концепты) и ноэматических структур самых разных модальных оттенков.

Замечательно то, что Стросон делает упор не на правовых нормах как таковых, а на обмене мнениями по поводу их нарушений и приводимых при этом аргументах, т.е. на коммуникации по поводу их нарушений, на чувствах и реакциях лиц, претерпевающих от этих нарушений. Его интересуют разнообразные формы и способы выражения извинений, оправданий, осуждений, сожалений, укоров и т.п. Именно в этом моменте проникновенной интуиции в ситуацию другого Стросон обнаруживает проявление объективации, приобретающей, тем не менее, не трансцендентальный, а экзистенциальный оттенок. Объективированная установка в ее этическом измерении (вовлекающем в сферу трансцендентальных принципов) сама по себе (вне экзистенциального разделения, сопереживания или участия) в определенном смысле блокирует мир межличностных отношений, что является вполне допустимым в больших обществах, но практически уничтожает взаимность в малых социальных мирах, т.е. ставит «мир» перед угрозой самоуничтожения

Эти соображения приводят Стросона к выводу, что «личностные реакции обиженного, например, проявления Рессантимента, возможны только в перформативной установке участника интеракции. Объективирующая установка безучастного наблюдателя упраздняет коммуникативные роли первого и второго лица и блокирует область моральных явлений вообще»³⁰. Установка третьего лица (объективного наблюдателя) ведет к исчезновению этой области феноменов. Таким образом, само по себе априорное этическое положение не имеет ни объяснительного, ни практического (принудительного) эффекта.

Философ-этик и, тем более, философ культуры должен получить перспективу, в которой он сможет воспринять моральные феномены как таковые. Стросон показывает, как различные моральные чувства сплетены между собой в силу внутренних связей. Личностные реакции обиженного человека, как мы видели, могут быть компенсированы извинениями. В свою очередь, потерпевший может простить допущенную несправедливость или нанесенную ему обиду. Этическая парадигматика, имеющая своим истоком экзистенциальную тематику, исключает линейные диспозиции, но может быть позиционирована как сеть отношений, опосредующих нравственные установки и этические нормы, корректирующих в каждом конкретном случае сами представления о должном и соответствующие им практические действия.

Этическая парадигматика в определенном смысле обладает *накопительным эффектом*: нормативность обуславливает накопление на одном полюсе (идеации) – элементов идиллического или утопического, на другом полюсе (негации) – элементов рессантимента, которые, как бы странно это не звучало, «поддерживают» друг друга. Вместе и в целом они сопряжены с положительными ожиданиями и общей атмосферой доверия, на которой держится и которой образуется социальность – как отзывчивая и подвижная *ткань живого* в разных режимах отношений. Между ними или в ее складках простирается активность нравственно нейтральных суждений, а также таких, в ноэсы которых могут быть подставляемы самые различные, в т.ч. прямо противоположные в нравственно-этическом отношении, содержания.

Во всяком случае, разные типы языковых выражений представляют самые различные способы проникновения в духовно-нравственный мир человека. И вновь – нам не обойтись без «игры оттенков» переживаний (экзистенциальных), освещающих области глубинных структур (ноэс) организуемых ими языковых выражений. «Чувствам оскорбленного человека, как замечает Хабермас, соответствует благодарность благодетельствованного, а осуждению несправедливого поступка – восхищение справедливым. Нет числа оттенкам нашего *ощущения безразличия, презрения, злобы, а также удовлетворения, признания, ободрения, утешения* и т.д. Центральное место занимают, конечно же, *чувство вины и долга*. [...] Только благодаря этому сеть моральных чувств

*становится в определенном смысле неминуемой: мы не можем по своей воле отказаться от приглашения, которое приняли как члены жизненного мира».*³¹

Отношение к трансцендентальной этике

Подводя итог страсбургскому анализу Рессантимента Ю.Хабермас делает, казалось бы, неутешительный для трансцендентальной этики вывод. «...Объективирующая установка в отношении феноменов, которые мы должны сперва воспринять с точки зрения соучастников, являются вторичной. [...] Пока моральная философия ставит перед собой задачу способствовать прояснению повседневных интуиций, приобретенных на пути социализации, она должна, по меньшей мере как из предполагаемой, исходить из установки участников повседневной коммуникативной практики».³² Однако Хабермас не спешит выносить приговор трансцендентальной этике, подобно тому как естественный язык не торопится упразднить различие, к примеру, между концептуальными терминами типа «истина» и «правда», по аналогии с тем как лингвистика или лексическая семантика отказываются признавать их синонимами. Точно также трудно проводить различие между областью моральных интуиций и областью чувств. Повседневность вся построена на режимах предвосхищений. Подобно тому, как в проективной деятельности предвосхищаются (проектируются) будущие положения вещей, таким же образом сходные ожидания возлагаются на отношения людей. Для сферы морали область чувств это сфера аккумуляции нравственных ожиданий. Человек живет не просто настоящим, но прошлым и будущим. В терминологии Гуссерля *ретенциями* и *протенциями* пронизано сознающее себя человеческое существование. На «замещениях», «переносах» и «подстановках» выстроен весь нравственный континуум, область значений которого – это область антиципированных, т.е. предвосхищаемых «нормативных ожиданий» и отложенных в будущее, но питающих настоящее надежд на сочувствие и взаимность. Это та область, где отсутствует грань между «экзистирующей экзистенцией» и трансцендирующим сознанием. Это та самая хайдеггера экзистенция и то самое бытие-в-мире, которое всегда *вперед-себя*. Для социальной феноменологии А.Шюца, это естественная составляющая «жизненного мира».

В связи с нормативными ожиданиями и социальными идеализациями Хабермас рассматривает и значения трансцендентальной этики, относя их к «моральному ядру» повседневных интуиций и к области предвосхищений и «моральных чувств». Ставка некоторых авторов эмпирических этик на пересмотр априорной теории (трансцендентальной этики) оказывается несостоятельной. Как, впрочем, несостоятелен исключительно трансцендентальный концепт этики, отказывающий «жизненному миру» в праве на моральные ценности.

Этика и пассивность

К аналогичным выводам подходит и Гуссерль в своем позднем творчестве, обращенном к области этического³³, которые во многом разделяют и его последователи. Свою позицию Гуссерль выразил в емком тезисе, который долгое время так и оставался непонятым: «Жизнь духа опирается на «темное основание» природы». Это мнение выглядело более чем парадоксально, если учесть, что оно соседствовало с другим положением, согласно которого: «Мое понимание самого себя, исходя из нравственных вопросов, дает мне самого себя радикальнее, чем в рефлексии, но только тогда, когда я способен понять, что же именно требуется от меня абсолютным образом». Истоки этики Гуссерль выводит из существа (или тайны) «пассивности», как особого рода социального действия (поступка), заключающегося как в отказе от действия, а также в способности переводить внешние воздействия в план внутренних переживаний и в энергию становления собственного Я. В области пассивности он обнаружит основание (*экзистенциального* - сказали бы мы, но Гуссерль говорит иначе) «чистого опыта», претворяющего себя в Другом, самой способности со-переживания.

Область молчания *homo tacern* (человек молчащий), по Гуссерлю, допредикативная, служащая источником интенциональности, предвосхищающая суждение, область генерирования метафор, допускающая как возможность собственного суждения, так и возможность воздержания от суждения и свободного принятия требования абсолюта. Допредикативный опыт – это опыт экзистенциальный, которому Гуссерль не сумел найти и не давал твердого определения, но который он всесторонне проанализировал.

Речь идет не об определении требований разума в формальной области морали, каковая рассматривается трансцендентальной этикой. «Надо прежде всего понять, почему *то, что требуется*, усваивается сознанием и не может остаться для него чем-то внешним. Я дано себе радикальнее в тот момент, когда Я осознает генезис того, что от него требуется, чем в тот момент, когда оно схватывает себя как объект рефлексии»³⁴. Аспект заданности (а не доказательности) смысла востребует во мне не рефлексивного, а генеративного опыта, побуждающего во мне процедуру смыслообразования. Авторитет изначально предлагает позицию извне как позицию Другого (Абсолютного). Достижение этой позиции воспроизводится не методом рефлексии или логической доказуемости, но постановкой себя на место Другого, обращения к пласту энтелехии (направленности к телосу «универсального единогласия» с Другими³⁵). Социальная парадигматика и этическая трактовка социальности в трудах позднего Гуссерля утверждает позиции *генеративной* феноменологии.

Авторитет высказывает безусловное требование, предоставляя, таким образом, своему адепту самому проделать операцию генеративного (генезис – становление) обоснования, т.е. открыть природу собственной личности, обосновать самость как становление, восходящее к признанию. Это движение Гуссерль раскрывает через отношение вопроса *Почему?* и аргументированного ответа *Потому*³⁶. Нравственное требование может высказываться в речевом акте, но утверждается оно не доксотетически, но

исходя из интенции жизненного мира на уровне перцептивного (эмфатического) вчувствования в Другого, мнение которого преподносится как Догма. Иными словами, авторитетные Догма, изымаемые культурными дискурсами из вмещающих их множеств Докса, – это способы доступа ко мне Другого. Принимая форматы языковых клише, Другой утверждает себя в моих глазах и предъявляет мне свое мнение в «сильной» (деонтологической) позиции, которую Я сам не просто принимаю, но выбираю, будучи живым носителем традиции. Это не принуждение к долженствованию само по себе, но призыв Другого считаться и следовать за собой.

Посредством данности сознанию претворенного в Догма языковых клише опыта Другого предлагается обоснование интеллектуального воспроизведения собственного генеративного опыта, а это – куда более сильное воздействие, укореняющее Другого в сознании Я. «Бог видит вещь с одной стороны (с той же стороны, что и мое сознание.) и «в то же время» с другой стороны (с той стороны, что и сознание Другого)» (*Ms.–S. 29b*)³⁷. Другой утверждает свой авторитет не просто выдвигая требование следовать за собой или служить себе, а предъявляя нравственно-этические требования.

* * *

Из этических горизонтов культуры очевидна недостаточность ограничения философии культуры анализом символических форм, с учетом уточнения самого понятия значения, имеющего более широкую область применения, нежели формальная область символического («символических форм» согласно Э.Кассиреру). Посредством морали осуществляется связь как с условиями жизненного мира, а также с областью трансцендентального значения. К этому же расширению проблематики значения обращают и структуральные теории, занимающиеся разработкой самостоятельной области теории значений. Возникает потребность обосновать философию культуры, апеллирующую к общей (и предельно широкой) теории значений, через разработку и включение в нее элементов моральной философии, экзистенциальной и социальной феноменологии, философской антропологии. Опыт исследований культуры свидетельствует о смыкании философии жизни и связанной с ней экзистенциальной онтологии и трансцендентальной философии в общей установке, ориентирующейся на философию языка и вероятно другие тонкие техники социально-культурного анализа.

¹ *Гладкова А.* Русская культурная семантика. Эмоции, ценности, жизненные установки. М.: Языки славянской культуры, 2010. – 304 с. С. 12-13.

² *Хомски Н.* Синтаксические структуры // Новое в лингвистике. М.: Наука, 1963, Т. 2. с. 412 и сл.

-
- ³ *Пермяков Г.Л.* Паремииологический минимум языка // Паремииологические исследования. М. Наука, 1984. С. 123.
- ⁴ *Левин Ю.И.* Провербиальное пространство // Паремииологические исследования. М.: Наука, 1984. С. 108 и сл.
- ⁵ *Степанов Ю.С.* В трехмерном пространстве языка. М. Изд-во ЛККИ, 2008. С. 140
- ⁶ *Хомски Н.* Указ.соч. С. 412 и сл.
- ⁷ *Левин Ю.И.* Указ. Соч. С. 110.
- ⁸ *Барли Н.* Структурный подход к пословице и максиме // Паремииологические исследования. М.: Наука, 1984. С. 128 и сл.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Там же. С. 131.
- ¹¹ *Барли Н.* Указ. соч. С. 128 и сл.
- ¹² Там же. С. 130.
- ¹³ Там же. С. 131.
- ¹⁴ *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М.: Изд-во АСТ, 2004.
- ¹⁵ *Эко У.* Введение в семиологию. СПб. 1999.
- ¹⁶ *Свасьян К.* Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. М.: Академ. Проект, 2010. С. 68.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. М 2002. § 98.
- ¹⁹ *Гоготшивили Л.А.* Указ. соч. С. 423.
- ²⁰ *Гоготшивили Л.А.* Непрямое говорение. М. Языки славянских культур, 2006. С. 421-422
- ²¹ *Хабермас Ю.* Отношения к миру и рациональные аспекты действия в четырех социологических понятиях действия // Социологическое обозрение, 2008. Т. 7. № 1 С. 3-25.
- ²² *Хабермас Ю.* Коммуникативное действие и детрансцендентализированный разум // *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. (Философские статьи). М.: Весь мир, 2011. С. 26-76.
- ²³ Там же. С. 29-30.
- ²⁴ *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2006.. С. 95-96.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ *Семененко Н.Н.* Русские паремии: функции, семантика, прагматика. Старый Оскол. 2011. С. 59 и сл.
- ²⁷ Там же. С. 97-98.
- ²⁸ *Strawson P.F.* Freedom and Ressentiment. London. 1974.
- ²⁹ *Хабермас Ю.* Моральное сознание... С. 71 и сл.
- ³⁰ Там же. С. 72.
- ³¹ Там же. С. 73
- ³² Цит. По кн. *Хабермас Ю.* Моральное сознание... С. 73, 74-75.
- ³³ Так называемая «Вторая этика» Гуссерля: Лекции, написанные в Геттингене и прочитанные в 1924 г.: *Husserl E.* Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. Hrsg von H. Peucker. Dordrecht; Boston; L.: Kluwer Academic Publishers, 2004. (Hua XXXVII). См.: Монсе Николая. Проблема

природы в этике Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии 2009/2010. Т. II. М.: РГГУ. 2010. С 69 и сл.

³⁴ Монсе Н. Указ. соч. С. 69 и сл.

³⁵ Хельд Клаус. Бог в феноменологии Эдмунда Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [Ш]. М.: РГГУ. 2010. С. 15 и сл.

³⁶ Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М. РОССПЭН, 2004, С. 105.

³⁷ Цит. по кн.: Хельд Клаус. Указ. соч. С. 21.