

Министерство культуры Республики Беларусь
Белорусский государственный университет
культуры и искусств

О. В. Мащитко

**ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ
ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ИДЕОЛОГИИ
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ**

Монография

Минск
БГУКИ
2015

УДК 81'1:316.75
ББК 81.006.2+60.028.132
М 387

Рецензенты:

А. И. Смолик, доктор культурологии, профессор,
заведующий кафедрой культурологии
Белорусского государственного университета культуры и искусств;
А. А. Павильч, доктор культурологии, профессор
кафедры истории мировой культуры и туризма Минского государственного
лингвистического университета

*Рекомендовано к изданию научно-техническим советом
Белорусского государственного университета
культуры и искусств (протокол № 5(10) от 17.04.2014 г.)*

Мащитко, О. В.

М387 Лингвистические закономерности функционирования идеологии в современной культуре : моногр. / О. В. Мащитко ; М-во культуры Респ. Беларусь, Белорус. гос. ун-т культуры и искусств. – Минск : БГУКИ, 2015. – 236 с.

ISBN 978-985-522-126-6.

Монография поднимает вопрос о характере идеологической детерминированности культуры в XXI веке, провозгласившем завершение идеологического противостояния политических систем и начале процесса деидеологизации. Как следствие, в современную эпоху актуализируются проблемы, связанные с имплицитным развитием идеологии. Автором исследуется специфика языковых закономерностей функционирования идеологии в пост-идеологическую эпоху через сопоставление лингвистических характеристик ее имплицитного и эксплицитного проявления.

УДК 81'1:316.75
ББК 81.006.2+60.028.132

ISBN 978-985-522-126-6

© Мащитко О. В., 2015
© Оформление. УО «Белорусский государственный университет культуры и искусств», 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
 Глава 1. ОСНОВНЫЕ СТРАТЕГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ИДЕОЛОГИИ	
1.1. Постмарксистские интерпретации лингвистического функционирования идеологии	10
1.2. Постструктуралистская стратегия исследования языкового функционирования идеологии	21
1.3. Языковой модус бытия идеологии в постмодернизме	31
1.4. Религиозно-теологическая трактовка языка идеологии	37
1.5. Специфика изучения лингвистических аспектов функционирования идеологии в языкознании	45
 Глава 2. ЯЗЫКОВЫЕ СПОСОБЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ИДЕОЛОГИИ	
2.1. Специфика явного и неявного способов функционирования идеологии: лингвистический аспект анализа	54
2.2. Статус лингвистической проблематики при явном и неявном способах функционирования идеологии	74
2.3. Проблема языкового конституирования истории в явной и неявной идеологии	88
 Глава 3. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ЯВНОЙ ИДЕОЛОГИИ	
3.1. Идеологическое разделение как «война в языке»	99
3.2. Конституирование двух социосимволических систем	118
3.3. Монологичность и тактика лишения языка	124
3.4. Сакрализация центрального означающего	132
 Глава 4. ЯЗЫКОВЫЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ИДЕОЛОГИИ НЕЯВНОГО ТИПА	
4.1. Унификация на лингвистическом уровне	138
4.2. Конституирование единой социосимволической реальности	158
4.3. Многоголосие и тактика перекрикивания	176
4.4. Псевдопрофанность в функционировании неявной идеологии	190
 ЗАКЛЮЧЕНИЕ	 207

ВВЕДЕНИЕ

В 1946 году А. Камю ввел в оборот выражение «конец идеологии». Эта тема стала определяющей для второй половины XX века. Американский социолог Д. Белл, автор книги «Конец идеологии», впервые опубликованной в 1960 году, определяет идеологию как «исторически обусловленную систему убеждений, которая сплавляет идеи с эмоциями, стремится превратить их в рычаги социального воздействия и, трансформируя идеи, преобразует также и людей. Когда идеологию используют как ударную силу, она заставляет людей смотреть на мир «широко закрытыми глазами», становится закрытой системой, имеющей наготове ответы на любые вопросы, какие только могут возникнуть» [258, с. 64]. Под идеологией Д. Белл понимал левые учения. Развитые капиталистические общества при этом трактуются как постидеологические в связи с тем, что идеологическая борьба в них преодолена, и можно сосредоточиться на экспертном управлении и администрировании. Идея «конца идеологии» связана с концепциями «конца истории», секуляризации, постполитики, посткапитализма. Однако можно ли утверждать, что мы действительно живем в век постидеологии, или это время господства нового типа идеологии, не воспринимаемой в качестве таковой.

Интерес к проблеме идеологии в гуманитарных науках закономерен, исходя из опыта осмысления современной социальной реальности, характеризующейся ростом национализма, религиозного фундаментализма, неолиберализма, нового мирового порядка, глобализации и сопротивлением этому доминированию. Сложности в определении понятия идеологии связаны с тем, что различие идеологического и неидеологического (объективного) само по себе может быть идеологическим. Вокруг исследования идеологии возникло множество предубеждений и мифов. Научный анализ идеологии осложнен его многозначностью, необходимостью абстрагирования как от одиозных версий употребления этого термина, в большинстве случаев несущих эмоциональную нагрузку, так и от апологетических трактовок.

На смену парадигмы «деидеологизации» сегодня приходит стратегия исследования идеологии как неизбежного фактора конституирования социальной реальности. При таком способе анализа одну из ключевых ролей начинает играть лингвистический аспект исследования идеологических феноменов, поскольку в современных гуманитарных науках в качестве основного конституирующего фактора по отношению к социальным смыслам рассматривается язык.

Анализ языка идеологии всегда был одной из приоритетных тем при исследовании способов воздействия идеологических идей на субъекта, методов формирования идеологического сознания. Важность данной проблемы осознавали, в первую очередь, сами идеологи. С.Московичи, исследователь психологии масс, писал: «Что во многих отношениях удивительно и малопонятно, это всемогущество слов в психологии толп. Могущество, которое происходит не из того, что говорится, а из их «магии», от человека, который их говорит, и атмосферы, в которой они рождаются. Обращаться с ними следует не как с частицами речи, а как с зародышами образов, как с зернами воспоминаний, почти как с живыми существами» [157].

Статус проблемы языка идеологии остается не менее важным на сегодняшний день, хотя способ идеологического языкового воздействия переместился из плоскости содержательной в плоскость формальную. Это значит, что идеология неявного типа воздействует на субъекта на уровне формы, с точки зрения содержательной функционируя в качестве псевдопрофанной. Анализ языка идеологии затруднен тем, что, он не всегда точен с описательной точки зрения, состоит из амбивалентных понятий, связанных с оценочными коннотациями.

В основе философских исследований языка идеологии лежит фундаментальная идея о насилии языка как такового. Различия касаются лишь вопроса о том, присущ насильственный характер языку как таковому или отдельным семантическим формам. С «подавлением» и «обманом» связывается, например, свойственная языку способность выдавать искусственное за естественное. Так, например, Ф. Соссюр, полагал, что насилие присуще письму в противоположность «свободной» речи. Письмо, согласно Ф. Соссюру, искажает первичное «самоналичие» смысла, и таким образом, правомерно говорить о «тирании буквы». Ж. Деррида полагает, что язык уже изначально

является письмом, поэтому существует некое «первоначальное письмо». С системой языка связывается логоцентрическая метафизика, определившая смысл бытия как наличия. С. Жижек пишет, что люди превосходят животных в своей способности к насилию потому, что они говорят. В самой символизации вещи содержится элемент насилия, действующий на нескольких уровнях – уровне определения вещи, сведения ее к одной черте через понятие, уровне расчленения, разрушения ее органического единства, и уровне помещения вещи в область значения, чуждую по отношению к ней. Схожим образом Дж. Пирс пишет, что «сама вещь» уже есть *representamen*, ей чужда простота интуитивной очевидности. *Representamen* функционирует, возбуждая интерпретант, который сам становится знаком, и так до бесконечности. Самождественность означаемого оказывается недостижимой. У. Эко насилие языка как такового видит в том, что функционирование языка связано с очерчиванием поля свободных интерпретаций, за пределы которого возможности прочтения, «декодировки» выйти не могут. Таким образом, для придания определенности сообщения необходимо очерчивание определенного поля несвободы. Социологи С. Морсон и К. Эмерсон обвиняют наш язык в «семиотическом тоталитаризме», то есть в попытке навязать человеческой и «прозаической» жизни некий «общезначимый образец», «код».

На переосмысление проблемы идеологии в современном социогуманитарном знании повлияло также появление концепции информационного общества. В 1955 году в экономике США произошло весьма примечательное событие: затраты на производство информации впервые превысили затраты на материальное производство. В современных условиях навсегда изменился статус информации как средства конституирования социальной реальности.

Современные исследования характеризуются расширенным пониманием идеологии, при котором сама реальность понимается идеологически. Это не «ложное сознание», иллюзия, необходимая нами для защиты от реальности. Идеология – это фантазматическая конструкция, служащая опорой для нашей «действительности», релятивистская интеллектуальная стратегия категоризации мира. Д. Минар описывает несколько вариантов использования понятия «идеология», среди которых набор идей с нормативным содержанием, форма логической

структуры системы идей; способ опосредования межлического взаимодействия; значение, направленное на «убеждение». У. Маллинз среди черт идеологии указывает руководство оценочными суждениями и власть над познавательной способностью.

В настоящем исследовании в этой связи будет рассмотрено различие в способах функционирования явной и неявной идеологии. С понятием явной идеологии связано ее классическое понимание. С концепцией неявной идеологии связано расширенная трактовка последней, в результате чего в область исследовательского интереса попадают феномены, традиционно считающиеся внеидеологическими. Идеологией принято называть то, что выделяется на «внеидеологическом» фоне, например, в области религии идеологическими феноменом называют крайнее религиозное рвение – фундаментализм. Между тем, специфика современных гуманитарных исследований заключается в стремлении выявить идеологичность самого «фона». И, несмотря на то, что понятие неявной идеологии является сравнительно новым для современных гуманитарных исследований, ее трактовка в качестве «навязывания очевидности» является общей темой постмарксизма, постструктурализма, философии постмодернизма. При неявной форме функционирования идеологии она становится неотъемлемой частью культуры, что открывает возможности для культурологического анализа.

Следствием расширенного понимания идеологии как таковой является расширение понимания политической и религиозной идеологии. Так, понятие «политического» в данном случае связывается с понятием власти. А власть, в свою очередь, трактуется в постмодернистском значении. Постмодернистский дискурс власти легитимировал всеобщность и дискретность в качестве основных признаков власти. Предшествующие модели власти – волюнтаристские (общественный договор, социальный атомизм, индивидуализм), коммуникативно-герменевтическая (ценности, идентичность, нормативность), позитивистские (объективность, предрасположенность), – уступили место новой постмодернистской модели. Постулируется, что культурные и социальные процессы имеют политические последствия. Так, Э. Лакло и Ш. Муфф утверждают, что воспроизводство и изменение значений – это политический

акт, а политика – это широкое понятие, обозначающее способ, с помощью которого мы конституируем социальное, при этом этот способ исключает другие способы конституирования. Таким образом, политика – это определенная организация общества, исключая все другие организации, а власть – то, что производит социальное (М. Фуко, Э. Лакло и Ш. Муфф). Применительно к понятию неявной религиозной идеологии правомерно поставить вопрос о скрытой религиозности современного секулярного сознания.

При неявном способе функционирования идеологии лингвистический способ анализа становится приоритетным в ее изучении и обладает рядом преимуществ по сравнению с содержательным. Идеологические структуры, на уровне содержания представляющие в виде здравого смысла, на уровне языка обнаруживают псевдопрофаные способы воздействия.

Целью данной работы является рассмотрение лингвистических закономерностей функционирования идеологии. Данная цель предполагает решение следующих задач:

- теоретическую реконструкцию основных стратегий исследования лингвистического функционирования идеологии;
- выявление языковой специфики функционирования явной и неявной идеологии;
- экспликацию статуса лингвистической проблематики при явном и неявном способах функционирования идеологии;
- определение лингвистических закономерностей функционирования явной идеологии;
- выявление языковых закономерностей функционирования неявной идеологии.

Данное исследование базируется на системной методологии. Для достижения поставленной цели использовались следующие методы:

- метод компаративного анализа; основной методологической базой работы является компаративистский подход, выявление точек сходства и различия явного и неявного способов функционирования идеологии; компаративистика является также базовым методом при сопоставлении тенденций, характерных для политической и религиозной идеологии; таким образом, компаративный метод применяется на двух уровнях – сравниваются, с одной стороны, религиозная и политическая идеология, с другой – идеологии явного и неявного типа;

– метод теоретической реконструкции, позволяющий эксплицировать проблему языка идеологии в общей системе постструктуралистских, постмарксистских, постмодернистских, религиозно-теологических концепций;

– системный метод, позволивший проинтерпретировать отдельные проявления политической и религиозной идеологии в качестве целостного культурологического феномена;

– грамматический метод О. Розенштока-Хюсси, в котором язык понимается как функция социальных отношений;

– исторический и логический методы, позволяющие проследить основные закономерности перехода от явного функционирования идеологии к неявному, а также общие тенденции постмарксистских, постструктуралистских, постмодернистских концепций в понимании проблемы языка идеологии как культурологического феномена.

Все в совокупности дает возможность исследовать современную идеологию, абстрагируясь от идейного содержания учений и концентрируясь на языке проявления идеологических феноменов. Это делает доступным для изучения такой значимый элемент современной культуры, как неявная (имплицитная) идеология и определить лингвистические особенности ее проявления.

Глава 1. ОСНОВНЫЕ СТРАТЕГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ИДЕОЛОГИИ

1.1. Постмарксистские интерпретации лингвистического функционирования идеологии

В наше время слова стали на рынке одним из самых главных товаров, определяющих валовой национальный продукт. Именно деньги определяют, что будет сказано, кто это скажет и тип людей, которым это будет сказано. У богатых наций язык превратился в подобие губки, которая впитывает невероятные суммы.

Иван Иллич

В данном исследовании под термином «постмарксизм» подразумевается совокупность марксистски ориентированных течений зарубежной мысли, характеризующихся критикой капитализма и выходящих за теоретические рамки официальной версии марксизма. Многообразие версий постмарксизма в теоретико-методологическом отношении связывается с идеями теоретиков, которых можно объединить понятием «западный марксизм». Последний включает три поколения теоретиков, чья исследовательская деятельность пришлась на период с 20-х до 60-х годов XX века (Д. Лукач, А. Грамши, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Л. Гольдман, Ж. П. Сартр, Г. Делла Вольпе, Л. Альтюссер и др.). Данное течение, помимо прочего, отличает новый подход к методологическим вопросам марксистской теории социума, предполагающий ассимиляцию немарксистских идей, и акцентирует внимание к проблемам идеологии. Развитие и переработка идей «западного марксизма» характерны для постмарксизма начиная с 60-х годов XX века до настоящего времени. В этот период сложилось сообщество исследователей, объединяемых общей системой коммуникации (журналы типа «New left review», конференции, семинары,

школы). Наиболее значимым критерием этого сообщества является идентификация исследователя с марксизмом как теоретической и политической традицией.

Несмотря на выход за рамки официальной версии марксизма, постмарксистские версии концепций идеологии базируются на теоретическом наследии К. Маркса. Не ставя целью подробное изложение проблемы языка идеологии в классическом марксизме, обозначим ту общую установку, которая была в нем задана и которая получила концептуальное развитие в постмарксизме.

Вокруг реконструкции концепции идеологии, содержащейся в текстах К. Маркса, до сих пор ведутся дискуссии. В его работах проблема идеологии связана со специфическим типом теоретизирования, характеризующимся установкой «герменевтики подозрения»: смыслы следует интерпретировать с точки зрения реальности, которая скрыта от сознания индивидов. Идеология – воображаемая конструкция, не соответствующая реальности. Концепция идеологии в классическом марксизме основывается на различии базиса и надстройки. Надстройка системы поддерживает экономику, формируя идеологию и узаконивая систему. Индивидуальное сознание сформулировано идеологией, поэтому сквозь ее призму нельзя различить «истинное» положение вещей и подлинные интересы. В этом смысл идеологии как «ложного самосознания». У К. Маркса реальностью, через которую объясняется содержание сознания, является объективная реальность общественно-исторического процесса, которая описывается понятиями «производственные отношения», «классовая борьба» и другие. Описание идеологии, таким образом, базируется на понимании сознания как отношения явного и скрытого. Вопрос, какова природа и механизмы этого процесса, является ключевым вопросом для концептуализации идеологии, что неизбежно влечет за собой проблемы лингвистического порядка. Следовательно, уже в классическом марксизме намечается тенденция трактовать язык сквозь призму его конституирующей роли по отношению к «воображаемому сознанию», коим является идеология, хотя теоретическим базисом данной трактовки является традиционный новоевропейский тезис о связи языка и мышления. В классическом марксизме говорится о «фразеологичности» идеологии: любая идеология имеет свой язык, борьба идеологий оказывается борьбой фраз.

Проблема языка имела весомый статус в рамках парадигмы диалектического материализма в советское время, о чем свидетельствует внимание к данной проблеме на самом высшем партийном уровне. В работе «Марксизм и вопросы языкознания» Сталин собственной персоной обозначает свое отношение к проблеме «язык и идеология», выстраивая над-идеологическую концепцию языка, что проявляется в надклассовости последнего. Опровергается также положение, согласно которому язык, так же, как и другие феномены культуры, является «надстройкой». Вместо этого языкознанию предлагается нейтральный сравнительно-исторический подход. Высокую оценку данной работе дает немецкий религиозный мыслитель О. Розеншток-Хюсси: «Уже в 1950 г. он (Сталин) попытался прекратить перманентную революцию и избавить будущее поколение от одержимости, побуждавшей снова и снова совершать революции, основываясь на теории. Поэтому он был вынужден вывести язык из системы идеалистических и материалистических догм. Он освободил язык от притязания классов использовать его в качестве орудия борьбы. Тем самым Сталин – в той мере, в какой это от него зависело, – завершил мировую революцию. Ибо он отказался от утверждения, будто язык является идеологией. В своих трех письмах о языке он отрицает, что язык является теорией, средством, рефлексией классовой борьбы. Нет, говорит он, язык – это нечто третье, он – и здесь читатель может удивиться – устанавливает мир. Таким образом, язык – это ни идея, ни материя, а нечто третье. Он заключает мир между борющимися – будь то народы, классы или религии» [195, 15].

В рамках неомарксизма благодаря А. Грамши и Л. Альтюссеру проблема идеологии вышла на передний план в социальной теории неомарксизма. Концепции этих теоретиков объединяет осмысление идеологии в качестве реальной исторической силы, значимого фактора социального порядка и социальных изменений. С А. Грамши, кроме прочего, связано начало расширительной трактовки понятия идеологии, под которой подразумевается «мировоззрение, косвенно выражающееся в искусстве, праве, экономической деятельности, во всех проявлениях частной и общественной жизни». Идеология, таким образом, становится не политическим, но общекультурным феноменом. Ее основная функция идеологии видится в обеспече-

нии мировоззренческого единства социума, в том числе и исторического единства. Пример такого «мировоззренческого» подхода приводится в трактовке понятия прогресса: «Прогресс – это идеология, становление – философская концепция. Идея прогресса подразумевает возможность количественного и качественного измерения: больше и лучше. Следовательно, она предполагает некую «определенную» или определимую меру, но такая мера задана прошлым, определенной фазой прошлого, или же определенными измеримыми аспектами. Прогресс стал демократической идеологией» [56, с. 75]. Идея прогресса понимается как идеологический фундамент для производных от нее конструкций либерализма (например, «общество потребления»).

С теорией А. Грамши связано повышение роли языкового фактора при рассмотрении идеологии. Так, знаменитый концепт гегемонии, применяемый для объяснения добровольного подчинения, подчинения без принуждения или насилия, предполагает организацию согласия. Установление гегемонии, в свою очередь, предполагает использование языковых механизмов. Важнейшим из них является производство значения в целях мобилизации и организации согласия. Таким образом, одной из ключевых идей в концепции А. Грамши является идея идеологии как согласия. Следствием концепции гегемонии является также модель неявного правления, осуществляемого на основе ненасильственного принуждения, которая может рассматриваться как теоретическая основа концепта неявной идеологии.

Идея неявной идеологии имплицитно содержится в теории Л. Альтюссера, который полагает, что идеологию необходимо понимать практически, в большей степени как деятельность, а не как систему идей. Он различает воображаемую форму идеологии и материальную идеологию. В первом своем аспекте идеология представляет собой воображаемые отношения индивидуумов с реальными условиями их существования. Л. Альтюссер описывает эту форму идеологии, опираясь на идеи К. Маркса, изложенные в «Немецкой идеологии», а именно, на представление об идеологии как воображаемой конструкции, не соответствующей реальности. Тем не менее, в концептуальном представлении о мире содержится намек на реальность. Истолкование идеологии позволяет обнаружить на-

стоящую реальность. Таким образом, согласно Л. Альтюссеру, в идеологии человек в воображаемой форме представляет себе реальные условия существования. Деформация идеологического представления о реальном обусловлена отчуждением.

Второй важный аспект существования идеологии по Л. Альтюссеру – ее обладание материальным существованием. Идеология – не обладание идеями, а действие в соответствии с этими идеями. Основной чертой такого действия является ритуальность: «его идеи – это его материальные поступки, входящие в материальную практическую деятельность, регулирующую материальными ритуалами материального идеологического аппарата, от которого происходят идеи данного субъекта» [7, 48], «Практическая деятельность существует только в форме идеологии и зависит от нее» [6, 18]. Данное положение на современном этапе развития постмарксизма получило развитие у С. Жижека. Разница в том, что у Л. Альтюссера обладание идеей ведет к действию в согласии с идеей, тогда как у С. Жижека идея полностью подменяется действием. А поскольку социальная реальность осмысливается сугубо в дискурсивных терминах, функционирование идеологии тождественно функционированию дискурса.

В контексте данного исследования интерес представляет также связь идеологии и очевидности у Л. Альтюссера, а также идея о том, что для получения знания об идеологической очевидности необходима выработка особого внеидеологического дискурса. Элементарным идеологическим эффектом воздействия является навязывание очевидности как очевидности, которая обязательно вызывает эффект узнавания. Одной из таких идеологических очевидностей является признание себя в качестве субъекта. Функцию идеологического узнавания Л. Альтюссер считает одной из двух основных функций идеологии. Знание о механизме идеологического узнавания связано с выработкой особого научного дискурса, который определяется Л. Альтюссером как дискурс без субъекта. Заметим также, что понимание научного дискурса как рефлексия по поводу очевидности пролегает в русле традиции понимания философии как сомнения в очевидном. Идеологическая мистификация у Л. Альтюссера связана с трансформацией индивидуума в субъект, субъект является конститутивным элементом всякой идеологии. Субъект – функционален, он есть та ипостась, в которой является функцией социального механизма.

Постановка проблемы идеологии Л. Альтюссером в наибольшей степени, по сравнению с другими неомарксистскими теориями, повлияла на характер дискуссий вокруг «марксистской теории идеологии» на протяжении 70–80-х гг. XX века. В настоящее время она также оказывает влияние на обсуждение проблем идеологии и идентичности. Здесь уместно вспомнить такие имена, как Э. Балибар, Ж. Рансьер, П. Херст, Г. Терборн, Т. Иглтон, Ф. Джеймисон, С. Жижек и других. Кризис «структурного марксизма» привел также во второй половине 70-х годов XX века к возрождению интереса к теории идеологии А. Грамши, проявившийся после публикации «Тюремных тетрадей». «Линии Грамши» в интерпретации идеологии следуют Э. Лакло, Ш. Муфф и С. Холл. Формируется дискурсивная концепция идеологии, основанная на идее гегемонии как неустойчивого равновесия социально-классовых сил и постструктуралистской концепции языка и дискурса. Таким образом, концепции идеологии А. Грамши и Л. Альтюссера определили поле для дискуссий в современном неомарксизме, а также стимулировали развитие междисциплинарных, эмпирически ориентированных направлений, таких, как французская школа анализа дискурса, неограмшианский политический анализ, британская школа «cultural studies» во главе с С. Холлом.

Одной из наиболее значимых постмарксистских концепций языка идеологии является теория дискурса Э. Лаклау и Ш. Муфф. В данной теории общество рассматривается как реальность, которая конструируется сосуществованием различных дискурсивных систем. Теория Э. Лаклау и Ш. Муфф базируется на четырех понятиях – артикуляция, дискурс, момент, элемент. Под артикуляцией понимается любая практика установления отношений между элементами. Дискурс – совокупность фиксированных значений, возникающих в результате артикуляционной практики. Моментами называются знаки дискурса, а элементами – знаки, не артикулирующиеся в дискурсе. Элементы – это знаки, значения которых не зафиксировано в дискурсе, они полисемичны. Дискурс пытается «зафиксировать» значения, свести полисемию к единственности значения. Другими словами, дискурс стремится к закрытости. Фиксация значений предполагает переход от «элементов» к «моментам», но этот переход никогда не бывает окончательным. Все моменты остаются потенциально полисемичными, следовательно,

потенциально всегда являются элементами. Дискурс никогда не может достигнуть окончательной фиксации значения, «вторжение» альтернативных значений из области дискурсивности может снова сделать его неопределенным [283; 287].

Таким образом, понимание социальной реальности как дискурсивной конструкции предполагает, что социальное явление никогда не бывает законченным, окончательно сформированным. Значение предполагает вариативность, оно никогда не может быть фиксированным, а, следовательно, социальная борьба есть борьба за значение, за определенное понимание общества.

Социальное в теории Э. Лаклау и Ш. Муфф – область создания значений. Каждый конкретный случай фиксации знака – условен. Идеология начинается там, где попытка фиксации определенного значения сопряжена с претензией на безусловность. Идеологический дискурс – это дискурс, претендующий на безусловность, закрытость значения. Это положение предполагает наличие в дискурсе неких центральных элементов, привелигированных знаков, вокруг которых организуется дискурс. Эти знаки сами по себе «пусты», открыты для приписывания им различных значений. Различные дискурсы борются за то, чтобы зафиксировать значение наиболее важных знаков. Дискурс пытается устранить двусмысленность, сделать дискурс закрытым, но полностью этого достичь невозможно. Артикуляции постоянно воспроизводят или оспаривают существующие дискурсы, пытаются зафиксировать значение своим способом [286]. Артикуляцией является любое выражение. Каждое высказывание потенциально связано с обыгрыванием вариативности значения, с фиксацией определенного отношения и исключением альтернативной формы организации. Артикуляции постоянно вмешиваются в структуры значения, преобразовывая их самым непредсказуемым образом. Вариативность общества как дискурсивной конструкции потенциально неисчерпаема. Таким образом, дискурс – это временная закрытость. Претендуя на вневременной статус, дискурс становится идеологией.

Применение понятия дискурса к анализу социальной реальности позволяет проводить аналогии между языком и социальными структурами. Подобно тому, как структура языка не может быть полностью фиксированной, так и социальная реаль-

ность является подвижной. Поэтому анализ перемещается от «что» социальной реальности на «как» создания конкретно данной объективности. Теория Э. Лаклау и Ш. Муфф интересна также тем, что она выстраивалась через деконструкцию других теорий социального с целью выявления их идеологического содержания.

Г. Маркузе одной из задач философии считает демистификацию репрессивного общества. Последняя, в свою очередь, осуществляется через анализ языка. Для анализа по выявлению идеологии необходима металингвистическая операция, которая способна перевести язык объекта в такую форму, которая показала бы его зависимость от определенных идеологий. Без такой операции обыденный язык будет выступать в качестве носителя имплицитной идеологии: «Это прежде всего вопрос семантики, которая первична по отношению ко всякому выражению и коммуникации, – блокирование действенного несогласия, поиска альтернатив истеблишменту начинается на уровне языка, который также является объектом регулирования. Значение слов жёстко фиксируется. Рациональное убеждение, убеждение в противоположном пресекается. Поиск иных слов и идей, отличных от утверждаемых с помощью рекламы власти и верифицируемых её практикой, прекращается. Можно употреблять другие слова, можно выражать другие идеи, но массой консервативного большинства (за пределами таких анклавов, как интеллигенция) они немедленно «оцениваются» (т.е. автоматически воспринимаются) в терминах публичного языка – языка, который а priori определяет направление движения мысли. Таким образом, процесс размышления заканчивается там же, где и начинается» [176, с. 211].

Язык политической идеологии эпохи «больших идеологий», Г. Маркузе называет «открытым языком». Открытость, по сути дела, связывается с многозначностью ключевых идеологических концептов, различием их трактовки в разных контекстах. Активность языка, по мнению Г. Маркузе, связана с его модификациями в условиях влияния социального контекста. Языковой континуум трактуется как гетерогенное образование, поле идеологической борьбы [177].

Одним из самых известных (иногда – со скандальным оттенком) исследователей идеологии постмарксистского направления является С. Жижек. Основным лейтмотивом его работ яв-

ляется критика теории «постидеологического общества». Современное общество столь же идеологично, как и в эпоху «больших идеологий», разница состоит лишь в изменении способа функционирования идеологических конструктов, который приобрел неявный характер. Концепция С. Жижека, таким образом, выстроена вокруг понятия «постидеологии». Однако так называемое «постидеологическое» состояние современного общества он называет новым этапом развития самой идеологии, отличительной особенностью которой является то, что сегодня нельзя отделить реальность от ее идеологической составляющей. В плоскости лингвистического анализа это означает, что идеологический метаязык вписан в язык-объект, является его неотъемлемой частью.

Для нашего исследования интересен «формальный» анализ функционирования современных идеологий. Сама идеология описывается на языке лакановской философии как «некое диалектическое новообразование на теле языка, его симптом». Идеологический «симптом» определяется негативно, для его выявления С. Жижек пользуется понятием ретроактивности. Это значит, что идеология – это мистификация действительности, которая изначально вписана в структуру действительности. Так, С. Жижек выстраивает корреляцию между анализом товара у К. Маркса, анализом сновидения у З. Фрейда и анализом идеологии. Во всех трех случаях анализируется не «содержание», скрытое за «формой», а сама форма. Анализ предполагает не проникновение к «скрытой сущности», а ответ на вопрос, почему сущность облечена в конкретно эту форму.

Фундаментальный уровень идеологии С. Жижек называет «идеологическим фантазмом». Это уровень, на котором идеология структурирует действительность. Главным вопросом теории идеологии, как полагает С. Жижек, является вопрос расположения идеологической иллюзии. Традиционным ответом на этот вопрос является сознание: иллюзорность заключена в сознании, в незнании действительного положения вещей. При таком подходе идеологический фантазм будет заключаться в расхождении между тем, что люди делают, и тем, что, как им кажется, они делают. Идеологическая ситуация возникает тогда, когда люди не осознают, что они делают «на самом деле», когда складывается ложное представление о социальной действительности. С. Жижек полагает, что иллюзия имеет сво-

им местом не знание, а действие, саму действительность. Заблуждение касается не действительности, а иллюзорного структурирования самой социальной активности. То есть субъекты осознают действительное положение дел, но действуют так, как если бы не отдавали себе в этом отчета. То есть идеологический фантазм заключается в действительном, фактическом отношении к реальности. С. Жижек иллюстрирует это примером с деньгами. Деньги «фактически» – это ничего не стоящие бумажки, но наши действия придают им ценность, которой они в действительности не обладают.

Таким образом, если относить идеологию к сфере знания, то современное общество будет «постидеологическим». Однако в современности сохраняется фундаментальный уровень идеологии – уровень фантазма, структурирующий социальную действительность. Идеологическая иллюзия содержится в реальности самого действия. Также, если спроецировать данные положения на религиозную идеологию, то современное общество будет секуляризованным. Однако неявные формы религиозной идеологии продолжают действовать. В этом смысле С. Жижек говорит об «объективности» современной веры. Вера – это нечто внешнее, требующее практической, конкретной активности человека. Субъект идеологии не верит – за него верят вещи, сама символическая система социальной реальности. Она выполняет ту же функцию замещения, которую выполняют плакальщицы на похоронах или смех за кадром. Плакальщицы горюют вместо субъекта, закадровый смех веселится вместо субъекта, идеологизированная социосимволическая система верит вместо субъекта. Следовательно, вера не есть некое сокровенное психическое образование. Вера материализована в нашей реальной деятельности.

Несмотря на доминирование скептического видения концепции идеологии С. Жижека в постсоветском философском сообществе, ценность его работ видится в том, что это взгляд на идеологию «изнутри»: «Философия Жижека уникальна ... социальной детерминированностью. ... Жижек – первый философ мирового масштаба, который имел опыт жизни при посттоталитаризме и при этом говорит на языке западной философии. Говоря об идеологии, он говорит языком идеологии внутреннего эмигранта. Он говорит об идеологии на языке этой идеологии. Это делает книгу Жижека уникальным опытом

соответствия означаемого означаемому, плана выражения – плану содержания. Язык в принципе устроен по-сталинистски» [99, с. 7].

Таким образом, среди основных направлений постмарксистской интерпретации лингвистического функционирования идеологии отметить следующие:

1. Фиксируется связь идеологии и языка как таковая. Если в классическом марксизме взаимозависимость языка и идеологии обусловлена новоевропейским тезисом о лингвистической обусловленности мышления, в результате чего язык трактуется как «инобытие идеи», то в современных теориях постмарксистского толка дискурсивная трактовка социальной реальности позволяет отождествить «идеологию» и «язык идеологии», в результате чего идеология из «системы идей» превращается в «систему действий».

2. Применительно к анализу современной и постсовременной культуры формулируется понятие «неявной идеологии». Трактовка идеологии как «навязывания очевидности» присутствует уже в неомарксизме у Л. Альтюссера, однако в полной мере данная идея получила развитие в постмарксизме, ориентированном на лингвистическое выявление идеологии в «постидеологическую эпоху».

3. Из «неявности» идеологии логически следует подвижность самих идеологических конструктов, отказ от понимания идеологии как фиксированной системы установок – идеологем. Анализ перемещается от «что» социальной реальности на «как» создания конкретной объективности.

4. С постмарксизмом также связано расширение самого понятия «идеология». Уже у А. Грамши она трактуется как общекультурный феномен, практический неотличимый от мировоззрения и воплощающийся в самых разных формах культурной и общественной жизни. У С. Жижека идеология – это мистификация действительности, вписанная в саму структуру действительности.

Кроме того, говоря о постмарксистской стратегии в трактовке идеологии нельзя обойти вниманием актуальность формационного подхода и экономического фактора при формировании идеологий, основанных на принципиальном различии капиталистического и некапиталистического устройства социума. Капитализм, широко понимаемый в качестве стратегии

устройства общества, основан на соблазнении, на принципе: «потребляй сегодня – плати завтра». Принципом некапиталистического социума, в противоположность этому, является «плати сегодня – потребляй завтра». На лингвистическом уровне первый принцип отображается как инфляция языка, появление ничем «не обеспеченных» на уровне означаемого слов. Функционирование капиталистической системы строится на постоянной эмиссии денег и принципе пониженного срока износа товаров. Без этих факторов функционирование системы невозможно. На лингвистическом уровне симметричным процессом является своего рода «эмиссия слов»: искажения, появление все новых и новых сленгов, особенно в интернет среде. В теории постструктурализма этот процесс нашел отображение в рамках концепции пустоты знака. Оборот ничем не обеспеченных денег приводит к функционированию ничем не обеспеченных слов.

1.2. Постструктуралистская стратегия исследования языкового функционирования идеологии

Говорить – это значит подчинять себе слушающего; весь язык целиком есть общеобязательная форма принуждения.

Объектом, в котором от начала времен гнездится власть, является сама языковая деятельность, или, точнее, ее обязательное выражение – язык.

Р. Барт

Постструктуралистская трактовка языка идеологии является логическим следствием представления о том, что действительность структурирована через язык. Исходя из представления о языке как глобальном и универсальном в своих проявлениях явлении и углубив языковую составляющую в гуманитарных исследованиях в целом, постструктурализм трактует язык в качестве основного детерминанта мировоззрения. Языковое функционирование идеологии исследуется в этом контексте с точки зрения проблемы борьбы за «власть интерпретации» различных идеологических систем. Мы получаем «доступ» к миру посредством языка. И поскольку господство идеологии

возможно через язык, постольку через овладение языком навязывается образ мышления, отвечающий потребностям этих идеологий.

Логику стратегии знакового исследования социума как такового в постструктурализме кратко можно описать следующим образом. Знаки приобретают значение благодаря отличию от других знаков. Используя язык, мы размещаем знаки в определенном отношении друг к другу. Таким образом, через использование языка знаки приобретают новые значения. Появление новых значений имеет социальную (и идеологическую) значимость. Следовательно, использование языка – социальный феномен. В социальном контексте знак приобретает значение, а любые социокультурные феномены неизбежно закреплены в знаках, являются знаковыми механизмами, которые можно объяснить на знаковом уровне.

Теоретическим базисом лингвистического исследования идеологии в постструктурализме является утверждение, что означающее конститутивно по отношению к означаемому. Из посылки о конструируемости объекта вытекает, что значения понятий не могут находиться вне языка. Значение слова надо искать только в его соотношении с другими словами. Социальная реальность представляет собой калейдоскоп значений, процесс создания социального порядка – процесс дифференциации хаоса значений, процесс «означивания» мира, который осуществляется через дискурс. Сам дискурс в этой связи рассматривается как событие. Создаваемый таким образом порядок условен, поскольку высказывания не обладают фиксированным значением.

Постструктуралистское видение социальной реальности опирается на тезис о текстологической хаотичности мира. Для исследования функционирования идеологии в системе культуры постструктурализм вырабатывает представление об определенных источниках порядка, точках, в которых значения приобретают фиксированный характер. Ввиду того, что данные «точки» имеют знаковую трактовку, рассмотрение функционирования идеологии пролегает в лингвистической плоскости.

В работах постструктуралистов идеология (как и социальная реальность в целом) трактуется в семиотической плоскости и сквозь призму семиотических категорий. Так, Р. Барт трактует семиологию как «науку о значениях», понятие значения при

этом распространяется за пределы коммуникации, значениями человек наделяет всю реальность в процессе социально-идеологической деятельности. Семиология, занимаясь практикой означивания, следовательно, должна быть наукой об обществе, а также наукой об идеологиях.

Идеология по Р. Барту – современный языковой миф, коннотативная система, приписывающая объектам не прямые значения. В его работах можно отметить следующие направления в исследовании языка идеологии. Во-первых, это анализ языковой природы мифа, понимание мифа как «похищенного языка». Во-вторых, рассмотрение коннотативных механизмов создания мифологий. В-третьих, исследование репрессивного характера мифологий. И, наконец, выявление способов борьбы против идеологий семиологическими средствами.

В исследованиях Р. Барта представлен анализ функционирования языковых идеологических механизмов. Современные мифы он описывает как совокупность коннотативных означаемых, образующих латентный идеологический уровень дискурса. Р. Барт развивает тезис К. Леви-Стросса о том, что миф имеет языковую природу. Миф трактуется как особая коммуникативная система, совокупность означающих, образующих скрытый смысл, скрытый идеологический уровень языка. Мифы современного общества есть своего рода неявный тоталитаризм, идеологические иллюзии, которые властные структуры общества потребления распространяют посредством неявных семантических механизмов. К. Леви-Строс выявил следующие черты мифа: 1) смысл мифа определяется комбинацией входящих в него элементов; 2) миф есть явление языкового порядка; 3) в мифе язык специфическим образом используется, или, выражаясь словами Р. Барта, «поступает в распоряжение мифа», отделяется от своей языковой природы [157, с. 218].

Миф, согласно Р. Барту, представляет собой вторичную семиологическую систему. Язык включает в себя означающее, означаемое и знак, результат ассоциации первых двух элементов. В мифе содержатся две семиологические системы, одна из которых частично встроена в другую. Знак языковой семиологической системы является означающим мифа. Таким образом, «язык поступает в распоряжение мифа», а миф оказывается «вторым языком», которым говорят о «первом». Смысл первичной семиологической системы (языка) выступает как форма

вторичной семиологической системы (мифа). Отсюда знаменитое бартовское определение мифа: «Миф – это язык, не желающий умирать» [22].

У Р. Барта выделяются два уровня осмысления языка мифа. Во-первых, миф направлен на изменение реальности, имеет целью создать такой образ действительности, который совпадает с ценностными ожиданиями носителей мифологического сознания. Во-вторых, миф озабочен сокрытием своей идеологичности, стремится к тому, чтобы его воспринимали как нечто естественное, само собой разумеющееся.

Чтение и расшифровка мифа может быть осуществлена тремя различными способами. Первый предполагает сосредоточение на полем означаемом. Здесь миф прочитывается как простая система, означаемое рассматривается нечто пустое, а значение – как буквальное. Это циничная форма прочтения, основанная на подборе формы для концепта, она подходит для создателей мифа. Второй способ восприятия основан на демистификации. Здесь миф понимается как обман, означаемое – как наполненное, а смысл – как деформированный мифологической формой. Третий способ связан с переживанием мифа как двойственного единства правдивости и ирреальности. Означаемое здесь рассматривается как единство смысла и формы. Значение мифа становится двойственным. С третьим способом восприятия связано наибольшее идеологическое воздействие мифа, которое, согласно Р. Барту связано с процессом «натурализации» – превращения системы знаков, которой является миф, в систему фактов. Миф представляет собой семиологическую систему, систему знаков, однако воспринимается как система фактов [21].

Таким образом, семиологическая система прочитывается как система фактическая, и в этом состоит суть идеологической мистификации. Согласно Р. Барту, тактика мифа заключается в отклонении и деформации языка. Для этого и вырабатывается вторичная семиологическая система: она является средством натурализации понятия. Поэтому миф определяется Р. Бартом как это «чрезмерно обоснованное слово». Идеологичен любой язык. Но есть языки, выступающие в качестве орудия идеологий, а есть язык, идеологический «по сути». Р. Барт в качестве такового называет язык капитализма: «язык капитализма – это докса, форма бессознательного, короче, идеология по самой

своей сути» [21, с. 485]. В свою очередь, текст не может оказаться за пределами языка, а значит, и за пределами идеологии.

Одним из главных вопросов для Р. Барта является вопрос взаимодействия индивидуального (речи) и социального (языка). Их взаимодействие описывается через понятие письма, которое понимается как отношение языковых кодов социального и бессознательных импульсов индивидуального. Письмо преобразует культуру в текст, в пределах которого взаимодействуют семантические системы. В работе «Нулевая степень письма» Р. Барт выделяет в структуре письма язык и стиль. Если язык представляет собой коллективный аспект письма, то стиль индивидуален.

В качестве одной из важнейших задач семиотики рассматривает выявление идеологии У. Эко. Изучение явных и неявных идеологий, по его мнению, должно осуществляться через рассмотрение знакового поведения, которое коннотируется этими идеологиями. У. Эко понимает под идеологией некую целостность, располагающуюся вне семиологического универсума, надстроенный над так называемым миром риторики, универсумом кодов и лексикодов, соединяющим отправителя с носителем значения. Идеология понимается здесь достаточно широко: «мы будем понимать под идеологией все то, с чем так или иначе знаком адресат и та социальная группа, которой он принадлежит, системы его психологических ожиданий, все его интеллектуальные навыки, жизненный опыт, нравственные принципы (мы бы охотно сказали, всю его культуру, имея в виду антропологический смысл термина, если бы такое понимание культуры не включало также и риторические системы)» [238, с. 137].

Отличие идеологии от других форм коннотаций, согласно У. Эко, заключается в ее системном характере. Формируя область значений, набор означаемых, соответствующих тем или иным означаемым, идеология не ограничивается только областью значений. Семиологической особенностью идеологии является то, что она задает «последнюю, окончательную, исчерпывающую» форму для всей совокупности коннотаций: «Идеология есть последняя коннотация всей совокупности коннотаций, связанных как с самим знаком, так и с контекстом его употребления» [238, с. 140]. У. Эко полагает, что идеология как таковая может анализироваться только в лингвистическом

аспекте. В этом контексте он постулирует необходимость исследовать идеологию «в паре» с риторикой. Обоснованием этой необходимости является то, что желания и мысли индивида не могут быть предметом семиологического анализа. Они доступны для изучения только в той мере, в какой они сообщаемы. Сообщение, в свою очередь, сводится к системе условных знаков. Это сведение У. Эко называет социализацией и связывает с процессом приобщения единомышленников. Понятие социализации описывает установление связи между миром кодов и миром предзнания, в процессе которого предзнание делается «явным, управляемым, передаваемым и обмениваемым» знанием, или, другими словами, кодом, коммуникативной конвенцией. Таким образом, знаемое должно стать системой знаков: через социализацию идеология превращается в код и становится тем самым «зримой» или «явной».

Связь риторики с идеологией базируется на том, что определенные способы языкового выражения отождествляются с конкретным мировоззрением. Следовательно, идеология формирует предпосылки для риторики, и риторические формы со временем обретают стилизованную, всеми узнаваемую форму. Для визуальных знаков также характерна тесная связь между риторическими формами и идеологическими мотивациями. Важным аспектом семиологического исследования У. Эко считает непрерывность процесса образования новых кодов и идеологий. Новые языковые и идеологические навыки со временем становятся общеобязательными и привычными, начинают диктовать свои нормы употребления языка и видения мира. Возникают новые коды и новые идеологические ожидания, и так далее [237].

В этой связи в семиотическом анализе идеологии у У. Эко первичное значение приобретает опознаваемость кода, декодировка сообщения, а именно, в формулировке автора, вопрос о том «что заставляет адресата при декодировке сообщения предпочитать одни лексикоды другим». В качестве примера приводится декодировка слова «нация» в различных комплексах нравственных и политических убеждений – в рамках национализма XX века и в речи, посвященной эпохе Рисорджименто. При этом выбор кода зачастую предопределяет выбор соответствующей идеологии. Таким образом, идеология и знак тесно связаны: «Знаки отсылают к идеологии и идеология к

знакам» [237, с. 116]. Одну из задач семиотики У. Эко видит в том, чтобы делать явной идеологию, скрывающуюся за риторикой: «семиотика как наука об отношениях между кодами и сообщениями занимается непрерывным выявлением идеологий, скрывающихся за риторическими приемами (за риториками)» [238, с. 138], «В мире знаков, упорядоченных в коды и лексикоды, семиология выявляет идеологии, которые так или иначе отражаются в устоявшихся формах и способах общения» [238, с. 138].

М. Фуко в своих работах практически не использует понятия «идеология», однако целый ряд его идей вносит существенный вклад в исследование ее лингвистического функционирования. О том, что означает это понятие у М. Фуко, можно судить по следующей цитате: «Понятия идеологии и репрессии экранировали власть от возможности критического анализа. ... Понятие идеологии отсылало к мечте о знании без обмана, а понятие репрессии – к мечте о власти без дубины» [226, с. 84]. Таким образом, очевидно, что идеология трактуется как неангажированное знание, знание, производящее впечатление «естественности», независимости от властного дискурса.

В соответствии с этим, М. Фуко основывается на интуиции Ф. Ницше о грамматике как матрице всех дискурсов, согласно которой имеет место бессознательная власть («ярмо») одних и тех же грамматических функций. Она базируется на родстве всех языков и приводит к тому, что все языковые системы развивались однородно. М. Фуко развивает эту идею, анализируя общность грамматических структур, исторического дискурса и дискурса о богатстве. В том же русле исследуется дискурс расизма и формулируется понятие биополитики [227].

В работах М. Фуко начинает играть ключевую роль разработанное в рамках постструктуралистской стратегии понятие дискурса. Он акцентирует значение такой основополагающей черты дискурса, как идеологическая детерминация, означающую, что в нем отражены отношения давления и подчинения в обществе. Существенным признаком дискурса также является его изменчивость во времени. У М. Фуко исследуются основания гносеологической и исторической абсолютизации дискурса, эволюция дискурса, стремящегося к установлению власти идеологии и знания. Эти вопросы рассматриваются сквозь призму психиатрического, сексуального и тюремного дискур-

сов, сыгравших решающую роль в подчинении субъекта в современном обществе. Властные отношения имманентно присущи высказываниям, поэтому они фиксируются ими. Знание есть высшая власть. Социальный мир подчинен знанию-власти [223–225].

Дискурсы содержат в себе знания, власть имманентна знанию. В дискурсе содержатся определённые «правила, определяющие, кто и в каком контексте может эти высказывания создавать». Власть имеют те, кому известны эти правила. Мир, согласно М. Фуко, состоит из мириад властных отношений, и каждое обладание властью порождает противодействие. Следовательно, мир – это мириады различных конфликтов по поводу власти. Единственным способом языковой, символической институционализации этих конфликтов, а также эффективным разрешением их является идеология.

Напрямую не касаясь проблем идеологии, ряд интересующих нас вопросов затрагивает также в своих работах Ж. Деррида. В первую очередь, предложенный им метод деконструкции может интерпретироваться как метод деидеологизации. В своей стандартной версии деконструкция направлена на выявление скрытых оппозиций с целью демонстрации неявного превалирования одной оппозиции над другой. В последнем и заключается суть идеологического насилия. Особое внимание Ж. Деррида уделяет оппозиции письма и речи, «разоблачая» ее в качестве ложной и сводя речь к письму. Характерно понимание письма как сути деятельности, то есть Ж. Деррида понимает письмо как относящееся не просто к системе записи, но к самой сути той области деятельности, к которой относится. Применение деконструктивизма Ж. Деррида к сфере идеологического дискурса возможно в рамках изучения своеобразия дискурсивных и нарративных форм, которые конституируют сферу социальности.

Согласно Ю. Кристевой, идеология и все многообразие социальных практик являются объектами семиотического исследования, поскольку являются знаковыми системами и функционируют по аналогии с языком. Последний здесь трактуется как динамический процесс, формирующий субъективность. Семиотика называется «наукой об идеологиях», однако при этом исследование феноменов культуры только на основе лингвистической модели Ю. Кристева считает игнорированием

богатства их содержания. Проблема недостаточности лингвистического анализа идеологии решается при учете понятия говорящего субъекта [136].

В концепции Ю. Кристевой комбинирование двух нераздельных уровня внутри языка – семиотического и символического – производит все многообразие типов дискурса. Семиотическое определяется как долингвистическое состояние инстинктивных влечений, который «подготавливает будущего говорящего к вступлению в область знаков», а также то, как они проявляются в языке. Символическое – «социальный эффект отношения с другим», основной характеристикой которого является знаковое разделение.

Ю. Кристева выделяет четыре типа означивающих практик: нарратив, метаязык, теория (созерцание) и текст. В качестве основного объекта исследования семанализа выступает текст. Последний не связан с понятием коммуникации, языком общения, репрезентацией реальности. Текст трансформирует реальность: «...Мы определяем текст как некое транслингвистическое устройство; оно перераспределяет порядок языка и связывает коммуникативную речь, нацеленную на непосредственную передачу информации, с другими, предшествующими или одновременными, высказываниями различных типов. Таким образом, мы рассматриваем текст как продуктивность, а это означает следующее: 1) текст располагается в языке, но его отношение к языку носит перераспределительный (деструктивно-конструктивный) характер, поэтому при анализе текстов следует пользоваться скорее логическими, чем чисто лингвистическими категориями; 2) всякий текст представляет собой пермутацию других текстов, интертекстуальность; в пространстве того или иного текста перекрещиваются и нейтрализуют друг друга несколько высказываний, взятых из других текстов» [129, с. 61]. Таким образом, «перераспределение» порядка языка в тексте является основой его способности порождать новые смыслы.

Объектом семанализа является такое литературное произведение, которое имеет отношение к знаковой семиотической практике и является «идеологемой». Ю. Кристева называет идеологемой пересечение текста как семиотической практики с иными текстами, то есть текст, понятый в аспекте интертекстуальности [130, с. 26]. Идеологема, таким образом, трактуется

как интертекстуальный модус текста, задающий ему культурные, исторические и социальные коннотации. Для Ю. Кристевой характерно обращение к политической проблематике, которая неразрывно связана у нее с лингвистической. Она полагала, что работа с языком лежит в основе любого революционного изменения в идеологии. В рамках «политизации письма» Ю. Кристева и группа «Tel Quel» идеологически сблизилась с маоизмом, причем «культурная революция» здесь трактуется как практика, связанная с проблемой знака и позволяющая «переписать» историю как незавершённый открытый текст [130]. История в этом контексте понимается как текст и письмо, как производство значения, а не репрезентация. Между языком и сознанием ставится знак равенства, полностью отождествляется передача сообщения и его содержание.

Подводя итог, можно отметить, что в постструктуралистском рассмотрении языкового функционирования идеологии наиболее значимыми являются следующие аспекты:

1. В первую очередь это обоснование преимуществ лингвистического анализа при исследовании идеологии. В каждой из постструктуралистских теорий данный тезис преломляется по-разному, однако неизменно присутствует в каждой. У Р. Барта миф представляет собой вторичную семиологическую систему, предполагающую семиотический способ анализа. У. Эко предлагает изучать идеологию через рассмотрение знакового поведения, которое ей коннотируется. Ж. Деррида в качестве метода выявления скрытого идеологического насилия предлагает деконструкцию.

2. Как и в постмарксистской стратегии, в рамках постструктурализма имеет место расширенное понимание идеологии. Это и трактовка идеологии как коннотативной системы, приписывающей объектам не прямые значения у Р. Барта, и понимание У. Эко идеологии как целостности, располагающейся вне семиологического универсума (он даже считает возможным отождествление идеологии с культурой при условии «исключения» из понятия культуры риторических систем). У Ж. Деррида в качестве аналога понятия идеологии может выступать диктат бинаризма.

3. В постструктуралистских теориях присутствует различие явного и неявного способов функционирования идеологии. Сам термин неявной идеологии достаточно активно использует

только У. Эко (основную задачу семиотики он видит в том, чтобы делать явной идеологию, «скрывающуюся» за риторикой). В качестве его аналогов могут рассматриваться различие языка как орудия идеологии и идеологического «по сути» языка (доксы, «формы бессознательного») у Р. Барта, идеологическое насилие скрытых оппозиций у Ж. Деррида. М. Фуко исследует неявные механизмы функционирования психиатрического, сексуального и тюремного дискурсов.

4. Наконец, весьма значимым аспектом постструктуралистских исследований являются попытки выявления конкретных лингвистических механизмов функционирования идеологии. Р. Барт выявляет языковые механизмы формирования, функционирования и расшифровки мифа, У. Эко ключевое значение придает опознаваемости кода, декодировке сообщения, у М. Фуко исследуются основания гносеологической и исторической абсолютизации властных дискурсов.

1.3. Языковой модус бытия идеологии в постмодернизме

Каждая ценность в человеческой истории сначала возносится на высоту благодаря одному-единственному событию, которое дает ей свое имя и придает смысл более поздним событиям. Каждому безымянному событию должно предшествовать некое событие, единственное в своем роде.

О. Розенцвиг-Хюсси

В постмодернизме проблема языка и идеологии ставится как проблема соотношения репрезентации и наррации (текстуализации). Учитывая, что текстуализация трактуется не просто как вербальный акт, а является способом организации культурных, политических, религиозных событий и социальной жизни в целом, она неизбежно обладает идеологическим эффектом. Речь идет не о демократической игре в множественность точек зрения, а об организующих принципах и чертах культурного бытия как такового. Постмодернистское утверждение нарративной природы культурного и социального бытия, следовательно, не является нейтральным тезисом. Напротив, учитывая отрицание постмодерном любой реальности, помимо текстологической, нарратив наделяется идеологическим статусом.

Идеологические последствия текстологической трактовки культуры двойки. Если имеет место референт, то текст окажется многообразием равноправных кодов, если не существует внелингвистической референции, то письмо окажется контекстом и исходной точкой всех возможных толкований. В области искусства полифония обладает эстетическим эффектом, в социальной – идеологическим. В социальной сфере полифония оборачивается репрессивной стороной, стремлением к безальтернативному господству одного дискурса, единого кода.

В посмодернистских теориях активно используется марксистская методология. Марксизм определяется как междисциплинарный посредник и особая методологическая установка. Постмодернисты признают эффективность применения теоретических и методологических разработок марксизма для анализа современного общества. В содержательном плане обращает на себя внимание перенос акцента с экономики на политику и культуру как новые сферы классовой борьбы.

У Ж. Бодрийера в основе идеи лингвистического давления идеологии лежит радикализация сосюрковского принципа произвольности знака и отсутствия за знаками реальности. Реальность понимается как отражение знака: она конституируется символической деятельностью и является эффектом знака. Для описания данного знакового эффекта Ж. Бодрийер использует понятие симулякра. Симулякр в самом общем смысле понимается как пустой знак, за которым нет референта, нет реальности. Для иллюстрации этого тезиса Ж. Бодрийер использует аллегорию Борхеса о карте Империи, которая размерами равняется самой Империи и полностью покрывает ее территорию, так, что мы не можем отличить, где карта, а где действительность. В современную эпоху социальное становится гиперреальным, стирается грань между реальностью и воображаемым. Таким образом, реализуется то, что Ж. Бодрийер называет «террористическим контролем смысла». Исследование знаковой стороны симулякра означает развенчание идеологии [38].

Исходя из принципа симуляции, в концепции Ж. Бодрийера осуществляется исследование всех социальных феноменов: с утратой реальности анализ социального перемещается в сферу симуляции. Реальные социальные противоречия перемещаются в семиотическую сферу. «Реальная» социальная стратификация заменяется дифференциацией людей с помощью знаков.

Это рождает особую социальную модель, которую Ж. Бодрийяр называет «семиократией». Идеальное пространство семиократии – город. Поскольку идеологический контроль осуществляется через систему знаков, то социальный протест является наиболее эффективным также в семиотической плоскости. Будучи системой знаков без референта, идеология оказывается наиболее уязвимой со знаковой стороны, что иллюстрируется Ж. Бодрийяром это на примере граффити [38].

Ф. Джеймисон соотношение языка и идеологии рассматривает в контексте анализа концепта «политическое бессознательное». В работе «Политическое бессознательное. Нарратив как социально-символический акт» Ф. Джеймисон исходит, с одной стороны, из положения об идеологической ангажированности каждого субъекта, а, с другой стороны, из тезиса о неосознанности субъектом своей идеологической предвзятости. Данные положения применяются к анализу нарратива (литературного текста) как «социально-символического акта». Будучи социально-символическим актом, нарратив всегда идеологически ангажирован на фоне неосознанности этой ангажированности. Это и называется Ф. Джеймисоном «политически бессознательным». Экспликация и исследование политически бессознательного возможны через анализ языка, текстового, воплощенного сознания. История доступна только в текстуальной форме, познание «истории самой по себе» возможно только при прохождении через стадию текстуализации, то есть, нарративизации политически бессознательного [279].

Ф. Джеймисон выделяет два уровня интерпретации текста, каждый из которых представляет собой различным образом применяемый «трансгисторический императив» диалектической мысли – принцип историзма. Первый, называемый Ф. Джеймисоном объективным или естественным уровнем, означает исследование историчности структур данного текста, историчности формы и содержания, исторических условий. Второй уровень связан с исследованием историчности концептов, сквозь призму которых мы категоризируем мир. Это уровень, предпосылочный уровню объективного анализа, на нем анализируются неявные категории и коды, сквозь призму которых нам дается данный текст. Этот уровень анализа Ф. Джеймисон связывает с понятием политически бессознательного. Свой метод исследования автор называет «метакомментаторским», что

означает, что текстовый объект исследования всегда «в меньшей степени текст, в большей – интерпретация» [279]. Выявление политически бессознательного предполагает включение динамики акта интерпретации в процесс анализа и означает, что текст никогда не предстает перед нами в качестве вещи-в-себе.

В качестве основной цели «метакомментаторского» метода называется обнаружение основного интерпретирующего кода, в терминах которого «переписывается» текст. Генетически данный метод связан с марксизмом, поскольку ставит своей целью обнаружение идеологии, понимаемой Ф. Джеймисоном как предпосылочное понятие по отношению ко всем другим формам ангажированности. В этом смысле метод, ориентированный на выявление идеологического интерпретирующего кода является основой для этического, психоаналитического, «мифокритического», семиотического, структуралистского, теологического анализа. Проблематика идеологии должна быть реконструирована в рамках всеобъемлющего информационного нарративного процесса.

Политическая интерпретация текстов имеет приоритет, представляет собой «абсолютный горизонт» чтения и интерпретации, поскольку, согласно Ф. Джеймисону, все «в конечном счете» является политическим. Речь идет не о влиянии политических условий. Анализ любого текста должно быть «разоблачением» социально-символического действия.

История определяется Ф. Джеймисоном в терминах классовой борьбы. Обнаружение «следов» этой борьбы в «политическом бессознательном» и является целью интерпретации. Само понятие «политическое бессознательное» применяется для того, чтобы показать скрытую реальность классовой борьбы. Целью является не интерпретация содержания текста, а реконструкция первичного сообщения, подвергнутого перекодировкам со стороны различных дискурсов социального пространства. Интерпретация содержания трансформируется в объяснение того, каким образом это содержание было перекодировано. На основании этой методологии осмысливаются позитивные и негативные последствия «позднего капитализма [280]. Литература одушевляется «политически бессознательным», она рассматривается как слабая форма мифа или поздняя стадия ритуала. Литература должна читаться как символическая медитация о судьбе сообщества.

У Ж. Делеза и Ф. Гваттари шизоанализ рассматривается как способ сопротивления «государственной философии». А в качестве конкретной стратегии такого сопротивления в работе «Логика смысла» предлагается использование «шизофренического языка». Концепция «шизофренического языка» разработана на примере творчества Л. Кэрролла, Арто, Клоссовского, Платона. В «шизофреническом языке» предметы являются «телами», «организованными» посредством языка. Здесь очевидно наличие привычной для постмодерна темы нарратизации, когда событие и не существует вне предложения, которое его выражает. Шизоанализ связан с перекодировкой языка господствующей идеологии таким образом, чтобы сленг был понятен только «шизоаналитикам». Замкнутость языка в этом контексте связана с задачей конституирования концептуальной сети. Следует отметить, что проект шизофренического языка Ж. Делеза и Ф. Гваттари не привносит ничего принципиально нового по сравнению с проектом разрушения естественного языка в модернизме [69, 70].

На знаковом уровне сопротивление идеологии проявляется также как сопротивление «древовидной» структуре, в качестве альтернативы которой предлагается ризома. Например, «репрессивный» характер психоанализа в европейском культурном пространстве Ж. Делез и Ф. Гваттари связывают с тем, что психоанализ «подчиняет бессознательное древовидным структурам». Древесной модели противопоставляется ризома. Ризома – открытая, кочевая, несистематизированная система, опирающаяся на принцип различия [69].

Еще одной версией текстуализированного понимания культуры в целом и идеологии в частности является концепция Ж.-Ф. Лиотара. Его теория выстраивается вокруг противопоставления метанарратива и микронарратива. Проект современности начала XX века называется метанарративом. Постсовременность – время микронарративов, которые являются языком повседневности [151].

Как и другие постмодернисты, Ж.-Ф. Лиотар указывает на отсутствие референции. Все бытие – это «языковая игра», которая виртуальна и проходит в условиях отсутствия референции. В языковой игре выделяются две системы правил функционирования речи – «режимы предложений» и «жанры дискурса». Первые представляют собой правила построения предложения и разделяются в зависимости от типа деятельности.

Жанры дискурса – это правила соотнесения предложений для достижения определенной цели, делающие возможным сочетание гетерогенных режимов в единую цепочку.

В работе «Распря» Ж.-Ф. Лиотар разрабатывает теорию языковой агонистики, в которой утверждается агонистический характер пространства языковых игр, совпадающее, по сути дела, со всем социумом. В основе игры лежит разногласие, которое базируется на конфликте между режимами предложений. Выбор режима предложения неизбежно влечет за собой несправедливость к нереализованным режимам. Разрешить конфликт между режимами внутри одного жанра возможно, однако распри между жанрами дискурса в принципе неразрешимы. При этом в социуме не существует неких единых «правил игры», которые могли бы применяться для разрешения конфликтов. Есть лишь плюральная совокупность языковых правил, конфликтующих между собой. В условиях распри возможно лишь фиксировать конфликт и не допускать формирования непреодолимого разрыва между жанрами дискурса.

Неразрешимость конфликта объясняется тем, что язык, используемый одной из сторон, заранее предполагает разрешение конфликта в ее пользу. Понятие объективности или некоего единого внешнего критерия невозможны в принципе. Любая «тяжба» является, по сути, способом отстранения более слабого. Беспристрастность невозможна. Единственным выходом оказывается сохранение, по возможности, принципиального «многоголосия», плюрализма языков [160].

Ж.-Ф. Лиотар ставит вопрос о достижимости гегемонии одного дискурса в условиях глобальной языковой игры. Несмотря на то, что постулируется принципиальная гетерогенность и несовместимость предложений и жанров дискурса, их атомарность и трансцендентность по отношению друг к другу, есть дискурсы, претендующие на гегемонию. Среди дискурсов, рвущихся к гегемонии, Ж.-Ф. Лиотар особо указывает на экономический дискурс [158].

Таким образом, среди наиболее значимых аспектов исследования языкового функционирования идеологии в постмодернизме можно отметить следующие:

1. Во-первых постмодернистская стратегия анализа предлагает еще одну версию лингвистической трактовки идеологии как таковой. Причем эту версию можно обозначить как наиболее радикальную (по сравнению в ранее рассмотренными стра-

тегиями). В постмодернистской парадигме постулируется отсутствие референта, следовательно, единственной формой бытия идеологии является знаковая. Реальность понимается как отражение знака: она конституируется символической деятельностью и является эффектом знака. У Ж. Бодрийера это выражается в идее симулякра, у Ф. Джеймисона и Ж.-Ф. Лиотара – в концепции нарратизации.

2. Учитывая, что единственной формой бытия идеологии оказывается знаковая, стратегия «разоблачения» сменяется стратегией «сопротивления». Сопротивление идеологии осуществляется на уровне знака, поскольку вопрос о «содержании», стоящем за знаком, в постмодернистской системе координат теряет смысл. Вариантами сопротивления являются граффити как борьба с семиократией у Ж. Бодрийера, «шизофренический язык» как сопротивление государственной философии у Ж. Делеза, языковая агонистика у Ж.-Ф. Лиотара.

3. Идеология критикуется как претензия на глобальную репрезентацию мира, придающую ему осмысленность, конечное выражение смысла. Наиболее ярко данная идея выражена у Ж.-Ф. Лиотара в понятии метанарратива. При этом критика претензии на глобальную репрезентацию в качестве идеологической сочетается с пониманием постмодернизма как культурной доминанты эпохи позднего капитализма.

1.4. Религиозно-теологическая трактовка языка идеологии

Знак и божество родились в одном и том же месте и в одно и то же время. Эпоха знака по сути своей теологична.

Ж. Деррида

Язык заканчивает Творение, он опосредует собой Откровение, он начинает спасение. ...Люди не видят крови, которую вынуждены проливать миллионы для того, чтобы возвести на трон жизни определенные ценности. Они используют слова для пропаганды или рекламы и даже не говорят «спасибо» тем мученикам, которые подняли эти слова над толпой в качестве священных ценностей.

О. Розеншток-Хюсси

Уже на начальном этапе становления религиозно-философской мысли повышенное внимание к языку становится одной из центральных тенденций. В некоторой степени этим религи-

озно-философская мысль обязана связью с архаическими представлениями о языке. Так, уже в древнеиндийской философской мысли исследователи отмечают предельно внимательное отношение к данной проблеме. Очень развитая лингвистическая экзегеза сопровождает комментарии к священным текстам, уже в грамматике Панини проведено разграничение между священным и обыденным языком (*chandas* и *bhasa*), древнеиндийские даршаны (особенно *ньяя* и *вайшеника*) ведут споры и природе слова.

Религиозно-теологический анализ лингвистического функционирования идеологии интересен, в контексте данной работы, прежде всего в рамках исследования религиозной идеологии. Подобно тому, как современную эпоху нельзя назвать «постидеологической», современную культуру нельзя назвать секулярной. Традиционные религии утрачивают свое влияние на человека, но возрастает интерес к религии в ее нетрадиционных и внеконфессиональных формах, в связи с чем можно говорить о «пострелигиозной» неявной идеологии. Экспансия неявной религиозной идеологии осуществляется в формах оккультизма, эзотеризма, магии, мистицизма, паранормальных верований, нетрадиционных методов лечения, эклектической смеси отдельных элементов традиционных религий, популярных псевдонаучных теорий, мифов, суеверий. Специфика современной культуры заключается в том, что в ней новая религиозность благодаря искусству, СМИ, Интернету получила широкое распространение и легитимность. Религиозно-теологический анализ идеологии уместен также в связи с неоднократно отмечаемой формальной близости идеологии и религии. Так, в политических идеологиях вполне очевидно прослеживается наличие эсхатологических черт, мессианских и сотериологических идей. Религиозные истоки легко прослеживаются в таких идеологемах, как коммунизм, русская идея, Третий Рим, американская мечта.

В рамках религиозно-теологического подхода к идеологии необходимо сопоставить понятия мифологического и идеологического. Мифологический тип мышления скорее характеризует не сущность духовной жизни общества, а её форму и состояние. В этом видится первое существенное сходство мифа с идеологией. Второе сходство мифологии и идеологии – в наличии мифической истинности, мифической достоверности,

ради которой осуществляется борьба. Третье сходство заключается в символичности. Миф всегда символичен. Он выражает в символической форме субъект-объектную действительность, в основном представляющую как дорефлексивное взаимоотношение субъекта и объекта.

Среди отличий мифологического и идеологического освоения мира указываются следующие. Во-первых, миф психологичен. Идеология воздействует, прежде всего, на теоретически-духовную сферу и проникает в сознание субъекта, прежде всего, на рациональном уровне, хотя последствия влияния идеологии на субъекта могут быть иррациональными. Во-вторых, в мифе отбрасывается догматическая сторона и преобладает «живая», метафорическая, поэтическая. Идеология же прочно связана с догматическим, даже вульгаризаторским, «плоским» отражением бытия. Выражаясь словами Ж. Делеза, «идеология уже не терпит мифа, тайну которого она утратила» [69, с. 342]. Впрочем, в рамках современного расширенного понимания идеологии указанные различия стираются. Неслучайно ряд исследователей (например, Р. Барт), исследуя, по сути, идеологические феномены, используют понятие мифа.

Для нашей работы преимущественное значение имеет лингвистический способ анализа функционирования инобытия религиозных идей в социуме, имеющий место в религиозной философии и теологии. Ярким примером такого рода анализа являются работы О. Розенштока-Хюсси. Единственным способом анализа сущности той или иной религиозной системы взглядов является рассмотрение того типа языка, который создан в ее рамках. О. Розеншток-Хюсси интерпретирует язык в рамках триады «язык – время – религия». Язык понимается как сущностно связанный с темпоральным измерением человеческого бытия, поэтому различные исторические типы языка связываются с различным пониманием времени. С другой стороны, язык по существу своему есть «надприродный» феномен, связанный с религиозной идеологией. С этой точки зрения О. Розеншток-Хюсси выделяет в истории человечества пять наиболее значимых вех, в которых варьируются формы языка, восприятие времени и религиозные представления. Это архаический период, культура Древнего Египта, античность, иудаизм и христианство.

В архаический период развития человечества главенствующей формой бытия языка были татуировки, руны. Они пред-

ставляли собой полный текст основного закона племени, запечатленный в виде насечек на коже воинов. Во временном измерении главной задачей языка на данном этапе является фиксация связи с предками, преемственность поколений. Это описывается как сущностная связь кожного письма и ориентации в прошлое. Культура Древнего Египта также связывается с письмом, но это письмо на камне. Такой тип языка связан с иным, по сравнению с архаикой, ощущением времени: пониманием времени как вечности. Письмо, таким образом, сущностно связано с игнорированием течения времени, иллюзией бессмертия. Древняя Греция выявила взаимосвязь между артикуляцией и досугом, блаженным времяпрепровождением. Для греков характерен отказ от «серьезного» употребления языка. Иудаистский тип духовности связан с молитвенной формой языка. Молитва в онтологическом аспекте связана с разделением сакрального и профанного: язык перестает быть «заклинанием», становится возможным его обыденное употребление. Язык гитлеровской Германии как новая мифология был, по мнению О. Розенштока-Хюсси, следствием исчезновения молитвы, вторжением сакрального в сферу профанного. Поэтому в гитлеровской Германии язык вновь стал «заклинанием» [193, 194]. Схожие идеи высказывают Хоркхаймер и Адорно, рассуждая о рационализации как о новой форме варварства.

Высшим этапом в развитии языка О. Розеншток-Хюсси называет христианство. Центральной фигурой в этом контексте является Иисус Христос как воплощенное Слово. Роль Христа О. Розеншток-Хюсси видит в том, что он наследовал все четыре предшествовавшие ему типа языка, четыре языковых потока древности, и основал новый язык, потенциально способный стать универсальным языком человечества. Одновременно в рамках христианства возникает представление о единстве человеческой истории. Эти два открытия интерпретируются О. Розенштоком-Хюсси как две стороны одного процесса. В претензии на универсализм политическая идеология XX века пытается даже превзойти христианский универсализм: «Если, к примеру, христианство открыло единство нашей веры, то современное секулярное движение стремится превзойти его и провозгласить программу на несколько тысяч лет. ... Что такое иудейский мессианизм в сравнении с его секулярным соперником, коммунизмом, обещающим избавить людей от всех стра-

даний? И время благоприятствует таким преувеличениям» [195, 520].

В работе «Великие революции. Автобиография западного человека» О. Розеншток-Хюсси интерпретирует современную историю как единый 900-летний период. По мнению автора книги, он был начат «тотальной революцией» – революцией Римской католической церкви под властью папства против императорского, королевского, феодального господства. Бумеранг этой революции долетел до Европы XVI, XVII, XVIII веков, когда происходили новые революции, они имели последствия для всей Европы, привели к глубоким переменам. Автор ведет обратный отсчет исторического процесса с русской революции 1917 г., переходя к национальным революциям XVIII, XVII, XVI веков, чтобы выявить их общие корни в «Папской революции», Григорианской Реформации 1075–1122 годов. Одновременно с этим О. Розенштока-Хюсси отмечает, что эвристический потенциал «тотальной революции» уже исчерпан: «Эпоха тотальных революций прошла. Унифицированное общество, со множеством племенных различий и национальных типов будет лейтмотивом предстоящих нам столетий. А покамест коммунизм и диктатура – ежедневная политическая реальность человечества, брошенного в послевоенный мир неподготовленным» [197, с. 58].

Интерпретация влияния этих перемен на последующие светские революции, каждая из которых была отчасти направлена против Римской католической церкви, ориентирована на исправление марксистской ошибки экономического детерминизма. Историография О. Розенштока-Хюсси подчеркивает целостный характер – политический, экономический, социальный, правовой, религиозный и т.д. – этих переворотов, которым каждая нация Запада обязана своим происхождением. Цивилизованный человек в Европе и Америке является «продуктом революции, а не бессознательной эволюции». О. Розеншток-Хюсси отмечал: «Каждая европейская нация исполнила свою тему в общей симфонии и выразила эту свою особую тему в общей драме на своем собственном языке. Относительный, не самодовлеющий характер лица и нормативов каждого народа означает конец Нового времени, с его секулярными революциями. Мировая война и ее прямое следствие – русская революция – были последней тотальной революцией, внутренняя

цель и смысл которых заключались в том, чтобы переплавить всех людей по одному образцу. Отныне душам людей должна быть открыта возможность доступа не к одному только национальному типу. Абсолютная власть каждого отдельного бога закончилась» [197, с. 26].

Необходимо отметить, что языковая проблематика в целом имеет высокий статус в богословии, и, как следствие, в религиозной идеологии. Религия в своем вероучении и культовой деятельности всегда была и остается областью повышенного внимания к слову. В отличие от философии, для которой концептуальная разработка языковой проблематики является достаточно новым явлением, религия относится к языку серьезно на протяжении всего своего существования. Религия в своем особом отношении к языку во многом предвосхитила проблемы, ставшие значимыми в контексте современной философии после «лингвистического поворота». И если философия языка XX века «напоминает» о настоящем весе слова, то религия о нем никогда не забывала. Это связано с тем, что религия претендует на трансляцию универсального, сакрального знания, которое, как правило, представляется неотделимым от тех слов, в которых оно впервые было выражено. В круг ключевых значений здесь входят понятия, связанные с передачей информации, такие как Откровение, Слово Бога, заповедь, завет, Священное Писание, молитва, пророчество и др. Вследствие этого, в истории религий вопросы языка часто приобретали жизненно важную роль, попадали в центр различных споров и конфликтов.

У истоков религиозно-философской трактовки языка также стоит то, что в Евангелии от Иоанна Слово есть второе Лицо Троицы. Как следствие, феномены слова, языка, диалога изначально проблематизируются. Особое отношение к языку прослеживается и в современных богословских сочинениях. В связи с этим можно вспомнить рассуждения А. Кураева: «Язык – это совсем не мелочь. Тот орган, которым человек смотрит на мир – это отнюдь не глаза. Человек смотрит на мир своим языком. ...То, для чего в моем языке нет слов, для меня не существует. Я не вижу того, что не могу поименовать. Хоть пять пар очков будь у меня на носу, но в лаборатории физика я ничего не увижу – ибо нет у меня в запасе тех слов, через которые я могу заметить его приборы. Слово очеловечивает мир, делает его из «мира в себе» в «мир для меня». Не случайно, что пер-

вая заповедь, данная Адаму – заповедь наречения имен. ... Поэтому так важно следить за своим языком: слово наделяет реальностью то, что именуется. Если мы будем говорить на оккультном жаргоне, то мир оккультных духов и энергий станет для нас реальностью и заслонит собою Бога Евангелия. ...Обратить человека в мою веру означает, прежде всего, навязать ему мой язык. Если он будет говорить моим языком, значит, он уже будет смотреть на мир моими глазами. И то, что вы так охотно перешли на оккультный лексикон означает, что именно он вам близок. А это, в свою очередь означает, что, по сути, ваше мировоззрение уже пропитано оккультизмом – может быть, даже не вполне сознательно для вас самих» [153, с. 321]. Данные рассуждения приведены в миссионерской работе, одним из выводов которой является то, что религиозной революции нужна идеология, нужно альтернативное богословие.

Основой религиозно-теологической трактовки лингвистического функционирования идеологии является неконвенциональная трактовка языкового знака, то есть представление о том, что слово – не условное обозначение предмета, а его часть, его сущность. Слово «небезразлично» содержанию. Из этого можно вывести чисто религиозные следствия, такие, как трактовка звучания или записи имени в качестве магического акта, понимание произнесения имени Бога как приобщения к трансцендентному бытию. Так, в учении имяславия в «прославлении имени» подразумевается Имя как способное свидетельствовать о непосредственном и цельном присутствии трансцендентного, об имманентности трансцендентного. Эта идея оказала огромное влияние на развитие религиозно-теологической традиции в исследовании языка. В западной традиции можно отметить особое отношение к священному слову, которое было выработано в эпоху Ренессанса и в связи с Реформацией. Филологическая активность европейских гуманистов сделала возможным светское отношение к Библии. Гуманизм выступил как своего рода «филология в роли идеологии».

Идеологическими следствиями неконвенциональной трактовки знака является, во-первых, идея значимости формы, в которую облечены религиозные идеи. Эта мысль активно ретранслируется в богословских трудах, посвященных экуменизму. Когда поиск общего в религиях кладется в основу реальной религиозной политики, становится очевидным обеднение реально

существующих религиозных форм. При этом перемены в обряде неизбежно влекут за собой перемены в онтологии. Новые внешние «формы», считающиеся нейтральными, на деле приводят к иному онтологическому опыту.

Вторым значимым следствием является исследование идеологического потенциала всего разнообразия религиозного новояза, активно представленное в так называемой антикультуристской литературе. Здесь, как правило, подчеркивается, что овладение сознанием со стороны новых религиозных направлений осуществляется в значительной степени через овладение языком. Например, замена понятия «Бог» на «Абсолют» отнюдь не является нейтральной и «равноценной» заменой, поскольку привносит в понятие божественного безличностный и, следовательно, антихристианский оттенок.

В работах, посвященных «постхристианскому» состоянию современной культуры (например, в трудах С. Роуза или И. Мейендорфа), значительное внимание уделяется лингвистическому аспекту этой «постхристианскости». В условиях языковой гегемонии таких понятий, как энергетика, карма, астрал, аура, доминирующим следует признать оккультное, а не христианское мировоззрение.

Таким образом, среди основных аспектов религиозно-теологического понимания лингвистического функционирования идеологии можно отметить следующие:

1. Особый статус лингвистического анализа функционирования инобытия религиозных идей в социуме, имеющий место в религиозной философии и теологии, при котором единственным способом анализа сущности той или иной религиозной системы взглядов является рассмотрение того типа языка, который создан в ее рамках.

2. В основе религиозно-теологического исследования языка идеологии лежит традиционно присущее религии особое отношение к языку. Религия в своем вероучении и культовой деятельности всегда была и остается областью повышенного внимания к слову.

3. Теоретическим базисом религиозно-теологического исследования языкового функционирования идеологии является неконвенциональная трактовка языкового знака, представление о том, что слово «небезразлично» содержанию.

4. Идеологическими следствиями идеи неконвенциональности знака являются представление о значимости формы и «небез-

различности» формы по отношению к содержанию, исследование религиозного новояза как средства идеологического воздействия на сознание, изучение языковых параметров постхристианского характера современной культуры.

1.5. Специфика изучения лингвистических аспектов функционирования идеологии в языкознании

Язык победителя... говорить на нем даром не проходит: его вдыхают и живут под его диктовку.

В. Клемперер

На современном этапе развития лингвистики можно говорить о возрастающем интересе исследователей к проблеме «язык и идеология». Это вызвано и социальными потрясениями, и сменой политических и экономических режимов, исчезновением одних и активизацией других идеологий в различных регионах, соответствующими аксиологическими изменениями и отражением этих изменений в языке. Утверждение когнитивной парадигмы в языкознании привело к тому, что традиционный поиск корреляций между идеологическими и лингвистическими факторами сменился поиском когнитивных механизмов функционирования идеологического мышления.

В рамках лингвистики исследуются конкретные языковые стратегии идеологического дискурса. К вопросам, актуальным в языкознании применительно к проблеме «язык и идеология», относятся, следующие: влияние идеологии на различные уровни языковой системы; специфические особенности идеологизированной лексики; вопрос о возможности выделения в семантической структуре слова идеологического компонента значения; проблема отражения в языке конкурирующих идеологий; обусловленность оценок тех или иных языковых единиц идеологией говорящего; выявление закономерностей воздействия идеологии на язык и возможностей влияния языка на идеологию; использование языка как орудия и объекта идеологической борьбы.

В политической практике идеологический язык понимается как знаковая система, которая, прежде всего, используется для пропаганды и политической коммуникации. Политический

дискурс здесь – рабочий инструмент идеологов. Через язык реализуются определённые идеологические стратегии.

Язык – средство не только общения, но и контроля. По справедливому замечанию австралийских исследователей Г. Кресса и Р. Ходжа, «языковая форма позволяет не только передавать информацию, но и исказить её». Выбор слова позволяет по-разному интерпретировать действительность, подчеркнуть разное отношение к обсуждаемому факту. Одно дело – просто демократия, другое – «управляемая демократия»; просто девальвация или «мягкая девальвация». Различия оттенков значений очевидны. В практической плоскости используются (и, следовательно, изучаются) языковые ресурсы, позволяющие не только информировать аудиторию, но и манипулировать сознанием, искажая информацию в пользу заинтересованной стороны.

В практическом применении при анализе проблемы языка и идеологии исследователей интересует в первую очередь языковая прагматика. Язык здесь *a priori* рассматривается как способ манипулирования. В качестве задачи ставится изучение и применение различных способов манипуляции. Вариации сфер исследования здесь множество – психотехники (например, НЛП), маркетинг, журналистика и, разумеется, политический язык, язык агитации и пропаганды.

Практически все перечисленные проблемы конкретизируются в рамках лингвистических исследований в изучение новояза. Термин «новояз» вошел в повседневный, лингвистический и – реже – философский и культурологический обиход благодаря антиутопии «1984» Джорджа Оруэлла. В этом произведении писатель постулирует, что контроль над сознанием неразрывно связан с контролем над языком.

Новояз является предметом исследования лингвистики. В ней в качестве одного из основных приемов языка идеологии называется диссимуляция (притворство, маскировка) – форма обмана, полуправда, искажение фактов. Данная стратегия реализуется с помощью таких средств, как подмена понятий, эвфемизация, отрицательные лексикализации, отрицательные сравнения, использование тропов. При подмене понятий при обозначении одного объекта используется термин другого для передачи ему положительных или отрицательных коннотаций. Цель эвфемизации – завуалирование смысла (например, уничтожение вьетнамских деревень называется реконструкцией

(disassembled)): «В декабре 1993 года в Сорбонне под эгидой Всеобщей академии культур (Acad'emie Universelle des Cultures) состоялся конгресс, посвященный понятию международной интервенции. Там были не только юристы, политологи, военные и политики, но также философы и историки, такие как Поль Рикёр или Жак Ле Гофф, «врачи без границ». Слово «интервенция», т. е. «вмешательство», внушало страх, все предпочитали говорить о помощи или о международных действиях» [52]. Отрицательные лексикализации и сравнения используются для характеристики идеологического противника. Новояз также использует тропы, такие как: синекдоха (America for the USA, the Oval Office for the position or function of the USA President); метонимия (Pentagon – United States Department of Defense, Wall Street New – New-York stock market, the Crown – British Royalty); метафора (Тэтчер нередко называла Великобританию больным человеком Европы / sick man of Europe, сравнивая себя с подходящим лекарством, которое могло бы исцелить нацию / the appropriate medicine which would cure the nation) [51]. Лингвисты, изучающие, например, язык национал-социалистической Германии, отмечают такую характерную особенность, как появление обилия новых слов, создание нового языка отмечается при революциях.

Отдельной областью изучения являются комиксы как инструмент создания новояза. Авторы комиксов вместе со специалистами по психоанализу и лингвистике разрабатывают и внедряют в сознание неологизмы – новые слова, которые моментально входят в обыденное сознание, язык массовой культуры, а затем и официальный язык. На идеологическую роль комиксов указывал, в частности, У. Эко.

Создание целых «новоязовских» словарей отмечается лингвистами во время военных и дипломатических конфликтов. Есть, например, «вьетлийский» язык, специально созданный американскими СМИ во время войны во Вьетнаме. В этом языке, военные действия названы «программой умиротворения», «защитной реакцией», «ответным действием». Из языка были исключены слова, вызывающие отрицательные ассоциации: война, наступление, оружие по уничтожению живой силы. Вместо них были введены слова нейтральные: конфликт, операция, устройство. Мертвые зоны назывались «санитарными кордонами», концлагеря – «стратегическими селениями» и т.д.

Были наложены и строго соблюдались табу на использование огромного количества нормальных слов [295].

Лингвистический анализ позволяет также говорить о новоязе СМИ. Языку СМИ присущи такие черты, как упрощение, стандартизация, семантизация, повторение. Упрощение заключается в том, что «сообщение всегда должно иметь уровень понятности, соответствующий коэффициенту интеллектуальности примерно на 10 пунктов ниже среднего коэффициента того социального слоя, на который рассчитано сообщение» (эта формула масс-медийного сообщения была «выведена» А. Модем). Влиянием языка СМИ, в частности, объясняется такая черта среднестатистического представителя массового общества, как тяготение к примитивному объяснению сложной проблемы. Стандартизация требует опираться на стереотипы, игнорировать тонкости, исключать критическое восприятие. Семантизация – это принцип создания кратких, расплывчатых фраз, которыми можно описать любое событие. Излюбленным приемом в языке СМИ является повторение, в результате которого утверждение превращается в очевидность [293].

Ярким примером новояза в религиозной идеологии является сектантский язык, состоящий в значительной степени либо из новоизобретенных терминов, либо из привычных слов с подмененным значением. Примером первого является язык сайентологии, образующий целый словарь «хаббардизмов». Примером второго является обозначение тела человека через понятие «контейнер» (в секте «Небесные врата»), наделение негативными коннотациями понятия «традиционности». Критика лидера у мунитов обозначается как «синдром Каина и Авеля», совершить самоубийство в «Небесных вратах» означает «покинуть планету» и «сбросить оболочку».

Есть определенный ньюэйджевский словарь: «глобальная деревня», «космический корабль Земля», «новое мышление», «эра Водолея», «вибрации», «контактерство», «аура», «третий глаз», «энергетика», «космическая энергия», «реинкарнация», «экстрасенсорика», «чакры», «мантры», «доноры и вампиры». Надо отметить, что в наше время ньюэйджевский новояз фактически «приватизировал» любые высказывания на духовную тематику.

Примерами религиозно-идеологического новояза являются «Роза мира» Д. Андреева, «Тайная доктрина» Е. Блаватской,

«Агни Йога» Рерихов. Искусственный язык, перенасыщенный новоизобретенными терминами является типичным для сектанской пропаганды. Искусственный язык позволяет уйти от дискуссии и критики, поскольку «замыкает» создателей языка в своем мире. Для создания единого поля дискуссии необходимо овладение этим искусственным языком, «вхождение» в искусственный мир, и, как следствие, перестройка мышления по его законам. А. Кураев противопоставляет такого рода литературу языку Евангелия, написанные на «подчеркнуто народном языке», при отсутствии богословских и философских терминов. Это абсолютно прозрачный язык, который трудно даже назвать литературным.

Исследователи отмечают, что функционирование идеологии неокультов связано с формированием специфического языка. Так, основатель секты «Дети Бога» Берга говорил на смеси псевдобиблейского возвышенного языка с непристойным уличным жаргоном. «Церковь Бога» в главе с Армстронгом разрабатывает идеологию «британо-израилизма», в которой на роль избранного народа выдвигается белая англосаксонская раса, говорящая на английском языке. Интересно в этом плане выглядит «языковой мессианизм». Родословная «избранного народа» ведется от Манассии, старшего сына Иосифа. Следовательно, англосаксонской расе принадлежит первородство, обещанное Аврааму, и она и есть настоящий Израиль. Этой концепцией обосновывается «греховность» смешения рас, межрасовых браков. «Царство Божие» связывается с глубоким разделением между расами, однако англосаксонская англоязычная раса является правящей и возвышается над всеми. Солидная часть колорита «Поместной церкви» связана с языком ее основателя Уитнесса Ли – очень плохой английский язык, со странными грамматическими конструкциями и китайским акцентом. Стиль речи перенимается последователями. Русскоязычные последователи говорят по-русски со странной, преломленной английским языком китайской интонацией. Отмечается также особый стиль речи и письма основателя «Богородичного центра» Береславского, среди особенностей которого «истеричная темнота слога», «тяжесть и невнятность изложения и суконность неумело стилизованного языка», что считается «признаком синдрома болезненной графомании» [67, 68].

В трудах Береславского особый «новояз» играет важную роль в контроле сознания адептов. Обычные слова употребляются в другом смысле, используется много неологизмов и странных словосочетаний: «сублимированная похоть», «астральный блуд», «прободенное слово», «прободенная совесть», «блудный флюид», «приголгофский слух», «родовой поток» и так далее. Ложь в процессе вербовки или сбора денег у мунитов называется «небесным обманом». В этой же секте принято разграничение понятий «родители» и «плотские родители». Семейная терминология в целом популярна в религиозных организациях сектантского толка. Например, иеговисты не различают термины «родить» и «сотворить». В «Обществе сознания Кришны» мошенничество называется «трансцендентальным лукавством». У сайентологов даже есть сатирические высказывания на новоязе: «Уж сколько раз твердили миру: чем легче кейс, тем ближе к клиру»; «Сплю один, зато не ПИН»; «Кейс подобен кроссворду: энграмма по горизонтали, трак по вертикали»; «Последний совет преклиру: обыкновенный носовой платок будет служить вам в течение всех 750 часов одитинга, оставаясь практически сухим, если он имеет размеры корабельного паруса» [67]. Под «этикой» у сайентологов подразумевается тотальная слежка и доносительство, под «опекунским управлением» понимаются шпионские и карательные функции. «Честная игра» подразумевает бесчеловечные действия против оппонента, тайная шпионская операция носит название «Белоснежка». Дианетика, наука душевного здоровья оказывается «замечательно мягким способом совершить убийство» [68].

Элементами современного идеологического новояза являются также средства выражения политкорректности, а именно политкорректные эвфемизмы. Распространение идей политкорректности в современном английском языке оказало серьезное воздействие на языковую норму. Политкорректность привела к возникновению новой корректной лексики, активизации одних словоупотреблений и табуированию других, к изменению стилистической окраски ряда слов. Некоторые из эвфемизмов появились спонтанно, другие были навязаны сторонниками концепции [182, 184, 234].

К области языкознания в настоящий момент относится лингвистический и идеологический аспект исследования феномена

политкорректности, ставшей неотъемлемым компонентом западной либеральной идеологии, инструментом языковой политики и обязательной частью языковой практики в ряде государств, прежде всего США и Западной Европы. Критики идеологии политкорректности неоднократно подчеркивали, что ее оборотной стороной становится диктат меньшинств: «политкорректности, появившаяся в Америке для того, чтобы защищать права подавляемых меньшинств, чтобы противостоять всякой расовой дискриминации, становится новым фундаментализмом» [184, с. 18].

Лингвистические новаторства в рамках идеологии политкорректности привели к появлению лингвистических двусмысленностей. Установки на корректную речь, где найдены эвфемистические замены лингвистическим дефинициям, затрагивающим расу, пол, сексуальную ориентацию, физические увечья, религию и политические убеждения», не содержащую несправедливых дискриминаций (реальных или мнимых) и не обижаящую никого, приводит к ряду парадоксов. Так, У. Эко пишет: «Появилось дикое множество пародийных, страшно смешных словарей и справочников, в которых поди разбери относительно предложенных словарных форм, взаправду ли их хотят укоренить в языке или это попросту розыгрыш. Рядом с теми обиходными словами и обиняковыми выражениями, которые всем известны, мы находим варианты «сегрегированный от общества» для арестованного, «оператор по быкоуправлению» для ковбоя, «геокоррекция» (землетрясение), «субъект гибкого расселения» (бродяга), «фолликулярная регрессия» (облысение) и даже, подумайте, «меланиново недоукомплектованный» (для людей белой расы)» [240, с. 105], «Периодически политкорректность меняет, мне кажется – в общем и целом безболезненно – сам строй языка. Все чаще и чаще, когда приводятся общие примеры, люди стараются избегать слов в мужском роде», «В Интернете есть сайт организации S.T.U.P.I.D (Scientific and Technical University for Politically Intelligent Development – Научно-технический университет политически разумного развития), где сообщается: в кампусе этого учебного заведения размещены «знаки дорожного движения на пяти языках, и вытисненные для ощупывания, по Брайлю», и что там читают лекции о вкладе австралийских аборигенов и алеутских индейцев в квантовую механику; там изучают вопросы, как может влиять малый рост (тех, кто vertically challenged –

«вертикально озадачен») на способность людей к научным открытиям, на примерах Ньютона, Галилея и Эйнштейна, а также исследуют феминистскую космологию, противопоставившую маскулинной и эякуляторной концепции Большого Взрыва (Big Bang) теорию длительного вынашивания (Gentle Nurturing) нашей с вами Вселенной (пожалуйста, называйте ее в женском роде, очень просим не говорить «универс» или «космос»)» [240, с. 68]. Политкорректный язык требует политической нейтральности.

Отдельной областью исследования в современном языкознании является изучение языка религии. В этой связи даже используется понятие «религиолекта» (И.В. Бугаева). Оно основано на том, что лица, исповедующие одну религию, составляют одно языковое сообщество, осуществляют коммуникацию посредством одного языкового субкода. Религиозность прямо или опосредованно выражается вербальными и невербальными способами, отражающимися в ментальных категориях и проявляющихся в религиозной языковой картине мира. Язык, таким образом, – материальное воплощение религиозного сознания. Религиолект функционирует как самостоятельная микросистема.

Религиозный язык весьма активно исследуется в Польше. В центре внимания польских лингвистов – референциальная связь религии и языка, основанная на том, что религиозное учение лежит в основе картины мира верующего, которая воплощается в языковой картине мира. Последняя воплощается в речевой реализации. Объединяет различные лингвистические теории утверждение, согласно которому каждый естественный язык воплощает в себе специфический способ восприятия мира. Значения языка формируются при помощи системы взглядов, объединяющей всех носителей языка. Каждый естественный язык является способом концептуализации мировоззрения.

В центре исследовательского интереса оказывается религиозная маркированность языковых уровней: фонетических явлений, текстов религиозной сферы, словообразования, лексики.

Подводя итоги, необходимо отметить, что стратегию исследования лингвистического функционирования языка в языкознании можно обозначить как манипулятивную. Несмотря на содержательную разнородность и разноплановость исследований в этой сфере особо можно отметить следующие характерные особенности:

1. Исследование языка осуществляется в рамках изучения возможного воздействия на сознание. Политический дискурс здесь – рабочий инструмент идеологов. Через язык реализуются определённые идеологические установки. Одним из самых эффективных способов воздействия на сознания является новояз, создаваемый во всех известных формах идеологии.

2. Теории имеют ярко выраженный практический уклон. Исследуются конкретные механизмы воздействия на сознание при помощи лингвистических манипуляций.

3. Неявным фоном таких исследований является понимание идеологии в классическом марксистском смысле – как «ложного сознания», иллюзии, обмана, отличного от «подлинной» реальности.

РЕПОЗИТОРИЙ БГУИМ

Глава 2. ЯЗЫКОВЫЕ СПОСОБЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ИДЕОЛОГИИ

2.1. Специфика явного и неявного способов функционирования идеологии: лингвистический аспект анализа

Брак между языком и бессознательным – уже нечто свершившееся. Он празднуется на все лады.

Ж. Делез

Во введении к данной работе говорилось о том, что современную эпоху часто характеризуют как «постидеологическую». Идеологией принято называть то, что выделяется на «внеидеологическом» фоне. Между тем, как было показано в первой главе, специфика современных социогуманитарных исследований заключается в стремлении выявить идеологичность самого «фона». В нашем исследовании эта тенденция конкретизируется в понятии неявной идеологии. Несмотря на то, что данное понятие является сравнительно новым, трактовка идеологии в качестве «навязываемости очевидности» присутствует в концепциях постмарксизма, постструктурализма, постмодернизма. При неявной форме функционирования идеологии она становится неотъемлемой частью культуры, что открывает возможности для культурологического анализа.

Необходимо отметить, что апелляция к очевидности и естественности является традиционным приемом идеологического дискурса. Идеологии свойственно стремление к неявному способу функционирования, к скрытому способу воздействия. Как метко отметил А. Грамши, «...Государство намеренно пытается сделать себя как можно менее заметным, поэтому, когда политические решения принимаются, кажется, будто они просто «случаются» (подобно капризам погоды)...Наше будущее уже устроено какой-то анонимной силой, и единственная цель политики – приучить нас к этому будущему» [58, с. 36]. Уже в

работах А. Грамши высказывается идея, согласно которой идеология успешна тогда, когда граждане «желают» того, что требуется господствующему классу. Наиболее желательной моделью социального устройства является модель неявного правления, которая строится на основе ненасильственного принуждения. Манипулирование субъектами против их воли, но с их согласия предполагает использование массовой культуры. В рамках концепции гегемонии А. Грамши утверждает, что в процессе производства значения при организации согласия существующее положение дел кажется естественным, само собой разумеющимся, не подлежащим сомнению.

В области политической идеологии с теми или иными оговорками к неявно функционирующим можно отнести те идеологии, которые связаны с построением постметафизической политической теории. При этом следует различать идеологии, воспринимаемые в качестве внедискуссионного политического стандарта, такие, как западцентризм, идеология прав человека, демократические стандарты, и идеологии, вообще не воспринимаемые в качестве таковых, например, идеология потребления, идеология глобализации. Аналогичным образом можно говорить о существовании неявной религиозной идеологии. Подобно тому, как в «постидеологическом» обществе функционирует неявная идеология, секуляризованный, постхристианский мир также является религиозным в специфическом смысле слова. Среди современных форм религиозной идеологии к «неявному» типу можно отнести религиозный атеизм, трансгуманизм, народный экуменизм, идеологию New Age, профанную эзотерику. Кроме того часто эксплицитная идеология опирается на имплицитные, невыразимые предписания и запреты, негласные механизмы идеологической манипуляции. Игнорирование этих негласных механизмов может выступать в качестве способа политической борьбы.

В условиях неявного функционирования идеологии анализ языка становится приоритетным в ее изучении. Как писал В. Клемперер, исследователь языка фашистской Германии, «...цитируют афоризм Талейрана: язык нужен для того, чтобы скрывать мысли дипломатов. Но справедливо как раз обратное. Пусть кто-то намеренно стремится скрыть – только лишь от других или от себя самого – то, что он бессознательно носит в себе, – язык выдает все... Высказывания человека могут быть

лживыми, но его суть в неприкрытом виде явлена в стиле его речи» [122, с. 12]. Явная идеология «скрывает» истинную реальность, используя язык в качестве средства и делая акцент на содержании. Тогда как неявная идеология исходит из положения, что истинной реальности не существует, есть только идеологические конструкции, конституируемые языком. Поэтому акцент делается на форме.

Для различия явной и неявной идеологии на знаковом уровне удобным инструментом является структуралистская модель означающего и означаемого. Согласно данной модели, в идеологии порядок означаемого никогда не одновременен порядку означающего. И для явного, и для неявного способов функционирования идеологии характерно рассогласование означающего и означаемого. Различие состоит в том, что при явном способе бытия идеологии дано означаемое, а означающее должно быть достигнуто. Явная идеология тесно сопряжена с образом желаемого будущего. Например, в доктрине дана идея коммунизма, а общество в будущем должно быть приведено в соответствие с доктриной. В неявной идеологии – ситуация обратная. Означаемое дано, а означающее должно сформироваться. Неявная идеология опирается на понятие естественности: естественные права, «невидимая рука» рынка, «животная», «естественная» природа человека, «естественное состояние». Неявная идеология натуралистична.

Исключением в вопросе несовпадения означающего и означаемого является утопия. Так, Ф. Джеймисон пишет, что в утопии бытие совпадает репрезентацией, а игра означающего и означаемого в политической репрезентации становится игрой противоположных политических сил: «Утопия представляет собой одно из тех редких явлений, в которых понятие неотлично от реальности, а онтология совпадает с репрезентацией. Однако само слово «утопия» пережило это масштабное моральное устаревание и остается символическим маркером, сущностная политическая борьба вокруг которого все еще помогает нам проводить границу между левым и правым. Для левых «утопическое» стало кодовым обозначением социализма или коммунизма, в то время как для правых это синоним «тоталитаризма» или фактически сталинизма. И все же эти два понимания определенным образом пересекаются: оба они подразумевают, что политика, направленная на радикальное пре-

образование действующей системы, должна быть названа утопической – с правым подтекстом: эта система (понимаемая сегодня как свободный рынок) – часть человеческой природы, любая попытка изменить ее будет сопровождаться насилием, а сохранение достигнутых (вопреки человеческой природе) изменений окажется невозможным без диктатуры» [276, с. 152].

В концепции Э. Лакло и Ш. Муфф в качестве аналога неявной идеологии могут рассматриваться дискурсы, утвердившиеся настолько прочно, что об их условности забыли и считают объективными. Э. Лакло и Ш. Муфф называют их осадочными дискурсами. Осадочный дискурс может быть пересмотрен в новой артикуляции, поэтому в социуме граница между условным и безусловным всегда подвижна [288]. Социальное рассматривается в качестве производимого властью. Власть, с одной стороны, производит определенный социальный порядок, привычный для нас мир, а с другой стороны, вытесняет альтернативные возможности его устройства. Объективность Э. Лакло и Ш. Муфф трактуют как осадочную власть. Это социальная реальность, в которой следы действия власти стерлись, и где не видно, что мир устроен политически. Поскольку в данном случае условность выдается за объективность, мы имеем дело с идеологией. Неявная идеология – это идеология, кажущаяся объективностью, а объективность – то, что кажется нам раз и навсегда данным, неизменным. На самом деле значения изменчивы и условны, но идеология маскирует условность, скрывая альтернативные возможности значений. И поскольку объективность конституирована дискурсивно, она должна анализироваться на уровне лингвистического анализа.

У С. Жижека понятие неявной идеологии является лейтмотивом всех его работ – как научных, так и публицистических. В противоположность концепциям, согласно которым современное позднекапиталистическое общество есть в то же время постидеологическое, он утверждает, что сегодня мы наблюдаем новый способ функционирования идеологии. Опираясь на положение Ю. Хабермаса о том, что современная эпоха – это «новая непрозрачность», С. Жижек ставит задачу разоблачения мифа о том, что современная эпоха – эпоха конца идеологии.

Принцип неявного функционирования идеологии у С. Жижека заключен в первую очередь в идее, по которой идеология есть сама социальная реальность. Идеология – не «ложное соз-

вание», не иллюзорная репрезентация действительности, а сама действительность, которая должна пониматься как «идеологическая». Идеологической С. Жижек называет социальную действительность, само существование которой предполагает незнание со стороны субъектов этой действительности. Таким образом, идеологическая мистификация имманентна самой социальной реальности, она не требует никаких дополнительных символических конструкций, но сущностным для социальной действительности является незнание: «В этих обстоятельствах следует быть особенно внимательными, чтобы не перепутать правящую идеологию с идеологией, которая кажется господствующей. Сегодня как никогда более актуальны слова Вальтера Беньямина о том, что недостаточно просто задать вопрос о том, что та или иная теория (или искусство) говорит о своем отношении к социальной борьбе, – нужно также задать вопрос о том, какую роль она на самом деле играет в этой борьбе» [109, с. 42].

Для иллюстрации неявного функционирования идеологии многие современные исследователи прибегают к анализу фильмов. Так, анализ идеологии как способ «выискивания» идеологических посланий в фильмах активно используют С. Жижек и Ф. Джеймисон. Так, фильм С. Файнс «Киногид извращенца: идеология» со С. Жижеком в главной роли эксперта начинается с обсуждения картины Дж. Карпентера «Они живут». В этом фильме герой находит очки, сквозь которые вещи выглядят такими, какими они являются «в действительности». Через них можно увидеть диктатуру в демократии, или надпись «это твой Бог» на деньгах. С. Жижек в связи с этим поясняет: «По фильму, идеологический приказ спрятан таким образом, что напрямую его можно увидеть только сквозь очки. Такая же взаимосвязь между видимым и невидимым преобладает и в современном обществе «потребления»», в котором нас, субъектов, больше не воспринимают в связи с какой-либо большой идеологической идентичностью, и тем самым подразумеваемая идеологическая идентичность остается невидимой. Вот так и действует этот институт: его истинная суть, предписание руководства, остается «за кулисами»», используя аналогичный прием для выявления работы идеологии в тех или иных фильмах.

Аналогичным приемом для выявления неявной религиозной идеологии пользуется А. Кураев. В работе «Кино-перезагрузка

богословием» он пытается продемонстрировать, что ряд современных популярных фильмов несут в себе скрытые христианские идеи, стоит лишь посмотреть на них под особым углом. Тем самым оказывается, что люди, живущие вне христианской культуры и даже сознательно противостоящие ей, могут продолжать неявно ее исповедовать. В качестве примера приводится советский кинематограф 60-х годов, трилогия «Матрица», фильм «Титаник». Напротив, в работе «Оккультизм а православии» показано, как в условиях явного функционирования православной идеологии, на обыденном уровне неявной идеологией оказывается языческая [149].

Представление о неявности идеологического как специфике современного посткапиталистического общества фигурирует также в философии Г. Маркузе. Сопоставляя капиталистическое общество начала XX века и общество позднекапиталистическое, Г. Маркузе фиксирует принципиальное различие. В обоих типах социума имеют место социальные противоречия, но в позднекапиталистическом обществе они являются незаметными для большинства. Соответственно, если в обществе начала XX века идеология служила цели сокрытия общественных противоречий, то в современном обществе она становится неявным механизмом, нейтрализующим кризисные явления капиталистического общества, такие, как эксплуатация и наемный труд, превращая их во что-то само собой разумеющееся. Идеологией, которая способна добиться такого эффекта, является, согласно Г. Маркузе, идеология потребления. Усугубляя рабство, она добивается полного отсутствия у раба осознания своего рабства. «рабы развитой индустриальной цивилизации являются сублимированными рабами, но они – рабы, так как рабство обусловлено» [177, с. 234].

Идеология потребления выступает в качестве скрытой идеологии, согласно концепциям Г. Маркузе, Ж. Бодрийера, С. Жижека. Ряд мыслителей высказывают идею существования постмира, в котором управление людьми будет заменено управлением вещами. Так, у Г. Маркузе потребление – особый тип манипуляции сознанием, связанный с формированием «одномерного мышления». Манипуляция сознанием связана с формированием «ложных потребностей». Современные общественные противоречия являются незаметными для большинства людей. На самом же деле пороки капитализма не исчезли, экс-

плуатация и рабство существуют в символическом пространстве, в латентном виде; для которого характерно восприятие существующей реальности как единственно возможной в силу абсолютной интегрированности в систему [177, с. 234]. Г. Маркузе полагает, что современная западная цивилизация добилась парадоксального эффекта: она углубила рабство при полном отсутствии у раба его осознания. Рабство возникает на основе потребления. Человек подчиняется, потребляя. Общество потребления создает такие условия, что никому не приходит в голову мысль об изменении социальной структуры. Потребление воспринимается как единственная свободная форма существования. Рабство предстает в сублимированном виде и воспринимается как единственная свободная форма существования.

Характерной чертой такого типа общества является так называемый «паралич критицизма». В лингвистическом измерении «паралич критицизма» или «общество без оппозиции» означает отсутствие возможного языка критики. «Одномерность» мышления и поведения заключаются в первую очередь в том, что все суждения сводятся к одному языку – языку этого мира, который, в свою очередь, воспринимается как нейтральный. Все, что по своему содержанию выходит за рамки установлено мира суждений и поступков, либо отвергается, либо сводится к языку этого мира.

Лингвистическое функционирование неявной идеологии часто связывается с архаическим состоянием языка. Например, у Бёрка архаический язык определяется как «коммуникативный медиум», состоящий не из знаков, а из «коллективных идиом». В архаическом языке не существует нейтральных именовании, каждая его единица представляет собой символический акт. Совокупность символических актов поддерживает единство сообщества. Результатом является неявно воздействующая идеология, в отличие от классического понимания идеологии как опосредованного разрешения социальных противоречий. Идею неявной или непосредственной идеологии можно найти у К. Леви-Строса, у которого основанием системы обменов в обществе выступает, в числе прочего, возможность восприятия слова в качестве немедленно предлагаемой ценности. К циркуляции лингвистических знаков сводится вся социальная жизнь. «Сообщение» в этом контексте означает передачу самого «кода коллективности», через который вводятся

социальные императивы, постулируемые в качестве общезначимых для данного сообщества.

У Р.Барта понятия явной и неявной идеологии могут быть проиллюстрированы через разграничения денотации и коннотации. Язык действует на двух уровнях – денотации и коннотации. На уровне денотации создаётся смысл. В отношении реальности создается система, основанная только на семантических факторах. Устойчивость системы достигается сопротивляемостью реальным вещам. На уровне коннотации язык создаёт идеологии. Знаки превращаются аргументы, означающее теряет дискретность, а означаемое становится неопределённым. Если рассматривать культурные объекты как языковые феномены (что Р.Барт и делает), то они будут одновременно произвольны (как знаковые системы) и обоснованны (как рациональные процессы). Есть языки, выступающие в качестве орудия идеологий. И есть язык, идеологический «по сути». Р. Барт в качестве такового называет язык капитализма.

Коннотативная система есть система, план выражения которой сам является знаковой системой. В ранний период творчества Р. Барт связывал коннотацию с идеологическим уровнем, а денотативный уровень считал свободным от идеологии. Однако позднее пришел к выводу, что повседневный язык связан с идеологизацией денотативного уровня, хотя воспринимается как нечто «естественное». При этом коннотативные системы маскируются под денотативные высказывания. Система коннотативного сообщения «натурализуется» с помощью синтагмы денотативного сообщения. В рамках разграничения денотации и коннотации у Р. Барта также отмечается, что коннотативный знак всегда так или иначе «встроен» в денотативный и паразитирует на нём, а также то, что денотативные значения даются эксплицитно, а коннотативные тяготеют к имплицитности [94, с. 31].

В работе «S/Z» в рамках семиологического анализа текста коннотативный смысл трактуется собой первоэлемент текстового кода, источник «Литературы Означаемого». В качестве таковой коннотация порождает двойные смыслы. Денотация и коннотация образуют игровой элемент текста, который, с идеологической точки зрения, обеспечивает иллюзию безгрешности: денотативная система маскируется, денотативный смысл кажется первичным. Таким образом, денотация оказы-

вается «последней из возможных коннотаций», «верховным мифом».

Выше говорилось о том, что одним из важнейших параметров функционирования неявной идеологии является принцип естественности, натурализма. Вопрос «необъективности» натурализма Р. Барт затрагивал в своей автобиографической работе. Называя своим «злейшим врагом» аналогию, автор пишет, что последняя, подразумевая действие природы, делает «естественность» источником истины. Поскольку все на что-то похоже, мы обречены на природность.

В работах У. Эко проблема явного и неявного функционирования идеологии предстает как проблема декодировки риторических форм. Выше уже говорилось о том, что в процессе установления связи между миром кодов и миром предзнания, последнее делается «явным, управляемым, передаваемым и обмениваемым» знанием, которое У. Эко называет кодом или коммуникативной конвенцией. Знаемое, таким образом, становится системой знаков, идеология превращается в код и становится тем самым «зримой» или «явной». При этом определенные способы языкового выражения отождествляются с конкретным мировоззрением. Следовательно, идеология формирует предпосылки для риторики, а риторические формы со временем обретают узнаваемую форму. Первичное значение в этом контексте приобретает опознаваемость кода. Необходима декодировка сообщения, за которым скрывается идеология. Выбор кода зачастую предопределяет выбор соответствующей идеологии. И «явность» идеологии, следовательно, будет зависеть от «правильности» выбранного кода.

У. Эко намечает линии анализа диалектичности взаимодействия явной и неявной идеологии, которая содержится в исследовании непрерывности процесса образования новых кодов и идеологий. Новая идеология, как уже говорилось в параграфе 1.2. открывает новые возможности языка, учит смотреть на мир по-новому. Это связано с тем, что как на уровне знака, так и на уровне кодов, так и на уровне идеологий «явность» функционирования связана с нарушением набора ожиданий. Новые языковые и идеологические навыки со временем становятся общеобязательными и привычными, начинают диктовать свои нормы употребления языка и видения мира. Возникают новые коды и новые идеологические ожидания. Таким образом, про-

цесс перехода от явного к неявному функционированию идеологии и обратно – непрерывен.

В понятие идеологии У. Эко также закладывает представление о рассогласованности означаемого и означающего. В его работах она предстает как нарушение набора ожиданий. Как уже говорилось, в семиологическом анализе У. Эко «мир знаков» и «мир знаемого» являются двумя уровнями бытия сообщения, первый из которых представлен кодами, а второй – идеологиями. Определенный набор ожиданий в «мире знаков» представлен кодами, в «мире знаемого» – идеологиями. На обоих уровнях имеет место нарушение набора ожиданий. На уровне знаков оно предстает как информативность сообщения, на уровне идеологий – как открытие: «Код-язык не таков: он придает форму системе возможных отношений, порождающей бесконечное множество сообщений. И коль скоро это так, представляется невозможным выявить общие идеологические коннотации какого-либо языка. Язык формирует любые сообщения, соотносимые с самыми разнообразными идеологиями; в конечном счете, он не есть ни форма классового сознания, ни орудие классовой борьбы, ни надстройка над каким-либо экономическим базисом. С этим вполне можно было бы согласиться, если бы не существовали исследования, убедительно доказывающие, что сама языковая артикуляция уже вынуждает говорящего на том или ином языке видеть мир так, а не иначе (и, стало быть, язык предшествует всем возможным идеологическим коннотациям)» [238, с. 124].

У М. Фуко оппозиция явной и неявной идеологии предстает как столкновение двух трактовок власти – как имманентной и как трансцендентной социальному телу. Постулируя неявный характер власти, М. Фуко ставит четыре исследовательские задачи: выявление скрытых механизмов в отношениях власти, фиксация их в экономической инфраструктуре, обнаружение их материальной природы, а также выявление их в правительственных и околоправительственных формах: «Прежде всего, власть на Западе – это то, что показывает себя и тем лучше себя скрывает: то, что мы называли политической жизнью, начиная с XIX столетия, – это способ, которым власть представляет свой образ (примерно как королевский двор в монархическую эпоху). Но это не сама власть и не то, как она функционирует. Отношения власти лучше всего, пожалуй, скрываются в социальном теле» [224, с. 190].

Отношения власти в концепции М. Фуко трактуются как имманентные другим социальным отношениям. Противоречие между господствующими и теми, над кем господствуют, не конститутивно для социальной реальности: «Настанет день, и вся эта разноголосица окажется стертой. Ибо та власть, что станет осуществляться на уровне повседневной жизни, больше не будет властью близкого и одновременно далекого монарха, всемогущего и взбалмошного, источника всяческого правосудия и объекта любого совращения, политического принципа и чудодейственной силы; она будет составлена из тонкой, сплошной, дифференцированной сети, в которой будут непрерывно сменять и поддерживать друг друга разнообразные установления правосудия, полиции, медицины, психиатрии. И дискурс, что будет складываться в ту пору, больше не будет обладать прежней театральностью, искусственной и неумелой: он разовьется в некий язык, который начнет притязать на то, чтобы быть языком наблюдения и беспристрастности. Заурядное будет разбираться в соответствии с действенной, однако же, серой и неприметной решеткой управления, журналистики и науки, так что красоты его нам придется искать чуть поодаль от всего этого, в литературе» [224, с. 270–271].

Для М. Фуко актуальным является методологический аспект исследования неявного функционирования идеологии, которая формулируется у него как вопрос «избегания» проблемы верховной власти и выдвижения на первый план проблемы господства и подчинения. Для такого рода анализа, согласно М. Фуко, необходимо пользоваться следующими методологическими принципами. Во-первых, рассматривать власть там, где она достигает «границ», в ее локальных формах. Во-вторых, изучать власть нужно там, где она воплощена в реальных и действенных формах практики, где она внедряется и где осуществляет свое реальное воздействие. М. Фуко ставит задачу понять материальную инстанцию подчинения в качестве силы, конституирующей субъекты: «нужно стараться узнать, как мало-помалу, постепенно, реально, материально конституируются субъекты, субъект из множества тел, сил, энергий, материй, желаний, мыслей» [227, с. 22–23]. В-третьих, М. Фуко считает превратным понимание власти как сплошного и однородного господства. Власть не разделяется между теми, кто ею обладает, и теми, кто ей подчиняется. Власть никогда не лока-

лизуется, функционируя в форме сети: она «переносится индивидами», а не накладывается на них. Четвертый принцип касается «телесности» власти. Предлагается анализировать способ «воплощения» власти на самых низких уровнях, действие феноменов, техники, процедур власти, их перемещение, увеличение, модификацию, а также блокировку и аннексацию глобальными феноменами. В качестве примера М. Фуко приводит исследования «микромеханики власти» – механизмов изгнания, аппаратов наблюдения, способов воздействия на сексуальность, безумие, преступность. И наконец, пятый принцип касается собственно идеологии. Согласно М. Фуко, глобальные механизмы власти сопровождаются идеологией. Но на границах действия власти формируются «эффективные инструменты накопления знания, методы наблюдения, техника регистрации, процедуры расследования и поиска, аппараты проверки» [223 – 225, 227]. То есть глубинные механизмы власти создают, организуют и используют аппараты знания. М. Фуко не считает такие аппараты идеологией. В контексте нашего исследования понятие рассеянной и производящей знание власти может рассматриваться как феномен, подпадающий под понятие неявной идеологии. Все это в совокупности М. Фуко называет исследованием власти вне «модели Левиафана» [224].

Ж. Делез и Ф. Гваттари полагают, что свободное общество не означает ухода репрессий, просто они направлены по другим каналам. В качестве примера Ф. Гваттари приводит репрессивную психиатрию США, являющихся примером общества тотального контроля, в котором царит инстанция сверх-Я. В этом обществе репрессивные и идеологические институты функционируют неявно, они интериоризируются, исчезая из поля зрения: «все великие репрессивные образования типа школы или армии, которые раньше составляли институциональное целое в едином массиве, теперь распылены и рассеяны повсюду» [69]. Силовые линии власти пронизывают все социальное поле, но они скрыты и функционируют по принципу незримого надзора.

Явный и неявный способы функционирования идеологии более эксплицитно проясняются в понятиях явного и неявного насилия. В современной философии различается насилие явное, «зримое», и неявное. Чтобы увидеть незримое насилие, нужно уметь отстраняться от зримого, «субъективного» наси-

лия, совершаемого четко опознаваемой силой. Так, например, С. Жижек различает (1) «субъективное» насилие, явное и являющееся лишь вершиной айсберга, (2) символическое насилие, воплощенное в языке и культурных формах; к этому виду, по всей видимости, можно отнести принуждение-потребление, а также (3) «системное» насилие – катастрофические последствия работы политических и экономических систем; к этой форме относится капиталистическое общество в целом, капитализм как система [116, с. 50–55].

Существенным здесь является тот факт, что «субъективное» насилие воспринимается как нарушение нормы, мирного положения вещей, тогда как два других вида – «объективное» насилие – присущи как раз «нормальному» порядку. Когда мы видим в чем-то акт насилия, мы оцениваем его при помощи предполагаемого стандарта того, чем является «нормальная», ненасильственная ситуация. Но наивысшей формой насилия является насаждение этого стандарта. Лингвистической составляющей понятия неявного насилия является то, что рамки «нормального» очерчиваются языком, при формировании символического порядка. Так, система потребления не воспринимается обывателем как насильственная, поскольку в данном случае принуждение нельзя приписать конкретным людям, оно анонимно и тотально [116, с. 59]. В этом состоит особенность современной идеологии: определенные установки и нормы жизни больше не воспринимаются в качестве идеологических. Они кажутся нейтральными и обыденными. Напротив, идеологией мы называем то, что выделяется на естественном фоне: крайнее религиозное рвение, подчеркнутую верность определенной политической ориентации. Поэтому современная система потребления может быть названа одной из самых действенных идеологических механизмов: ее принудительность проявляется как самоуправляемость среды. «Что такое ограбление банка по сравнению с основанием банка? Что такое террористический акт в сравнении с государственной властью, которая ведет войну с терроризмом? Что такое насилие, которое совершается с нарушением закона, в сравнении с насилием, которое поддерживается и освящается именем закона?» [110, с. 98] – задается риторическим вопросом С. Жижек. История человечества в целом может быть рассмотрена как история превращения несправедливости в норму.

Одной из форм неявного насилия является лингвистическое. Оно связано с репрезентацией в языке, установлением определенного символического поля. Понятие лингвистического насилия противоположно представлению о языке и символическом порядке как среде примирения и опосредования, когда вхождение в язык и отказ от насилия воспринимаются как два аспекта одного процесса. В рамках философии языка сама символизация вещи предполагает нечто насильственное – упрощение вещи, помещение ее в заданную область значения.

Так, у Ж. Лакана всякое конкретное пространство дискурса основано на насильственном насаждении господствующего означающего, которое иррационально и не обосновывается никакими доводами. Теория четырех дискурсов Ж. Лакана утверждает, что человеческая коммуникация «не сбалансирована». В этой несбалансированности первичной, исходной формой дискурса является Дискурс Господина. Это означает, что всякое конкретное, реальное пространство дискурса основано на насаждении господствующего означающего, которое является иррациональным, его невозможно обосновать доводами. Формула господствующего означающего – «это так, поскольку я так сказал». М. Фуко оперирует понятием «риторика насилия», что означает порядок языка, который конституирует насилие как социальный факт [228]. Ж. Деррида насилие языка называет «насилием буквы» и считает его первичной формой насилия [81]. Неявность идеологии трактуется здесь как наличие остаточных смыслов в языке, выявляемых посредством деконструкции. Одной из целей деконструкции является поиск «внутренней противоречивости текста», обнаружение в нем «скрытых и не замечаемых не только неискушенным, «наивным читателем», но и ускользающих от самого автора ... «остаточных смыслов», доставшихся в наследство от дискурсивных практик прошлого, закрепленных в языке в форме мыслительных стереотипов и столь же бессознательно трансформируемых современными автору языковыми клише...» [82]. С. Жижек также обращает внимание на тот факт, что, когда мы видим в чем-то акт насилия, мы оцениваем его при помощи предполагаемого стандарта того, чем является «нормальная», «ненасильственная» ситуация. Но при этом наивысшей формой насилия является насаждение этого стандарта, осуществляемого в языке. Таким образом, лингвистическое насилие из вторичного иска-

жения превращается в основное средство всякого человеческого насилия [116].

Примером лингвистического насилия в современной идеологии является ассоциативная связь слов арабский, террористический, фундаменталистский. Термин, «фундаментализм» означает «обожание священных книг», он применялся к протестантскому фундаментализму в США в начале XX века. В наше время протестантский фундаментализм характеризуется тенденцией буквально истолковывать Библию, в том числе естественнонаучные вопросы. В мусульманском фундаментализме основным принципом является обожествление буквы Корана. Есть фундаменталистские группы, не занимающиеся никакой агитацией, не ставящие целью распространение своего учения. Связь фундаментализма и терроризма совершенно произвольна.

На понятии лингвистического насилия базируется парадоксальное понимание свободы как отсутствия языка для выражения несвободы. Все понятия, которые сегодня используются в западном обществе для выражения либеральных идей – «права человека», «основные свободы», «демократия», «война с терроризмом» – мистифицируют восприятие ситуации, не позволяют думать о ней. В этом контексте С. Жижек интерпретирует новые формы протестного движения в западном мире – такие, как «Оккупай Уолл-стрит» или волнения во Франции 2005 года. Значимой спецификой данных протестов стало отсутствие каких-либо внятных требований со стороны протестующих. В этом смысле данные события можно интерпретировать как своего рода поиск нового языка, выходящего за рамки традиционной демократической системы координат, или, используя выражение С. Жижека – как «протест нулевого уровня». В данном случае само отсутствие артикулированных требований обнажает проблему неявного насилия – декларируемое право выбора на самом деле является правом выбирать между принудительным согласием с существующими правилами и бессмысленным протестом, разрушением и вымещением злобы. Неартикулируемость протеста является показателем отсутствия включенности в существующую систему. Поэтому бессмысленность и невозможность «перевести» данные события в понятные речь или мысль – наиболее трудны для анализа. Возникает «герменевтический соблазн» – желание найти более

глубокий смысл или послание в происходящих событиях. И самым трудным оказывается признание их бессмысленности. Таким образом, мы имеем дело с протестом на уровне формы, сопротивлением, обреченным на «формализм», поскольку содержание необходимым образом оказывается вписанным в символический строй существующей системы [116] [119]. Сообщением в данном случае был сам способ передачи сообщения. Аналитики искали смысл протестов и упускали очевидное – форму.

Для интерпретации такого рода протестов С. Жижек использует термины В. Беньямина «божественное насилие» и «мифологическое насилие». Мифологическое насилие в интерпретации С. Жижека связано с установлением социального порядка, это «основополагающее» насилие социальных установлений. Божественное насилие – это насилие нулевого уровня, сама форма протеста. В этом смысле С. Жижек говорит, что оппозиция между мифологическим и божественным насилием есть оппозиция между средством и знаком. Мифологическое насилие – средство установления царства закона, божественное – восстановления справедливости. Мифологическое насилие относится к порядку бытия, божественное – к порядку события. Характерной чертой божественного насилия является ситуативность и выстраивание себя вне социосимволического порядка. Следовательно, нет авторитета, главного означающего или Большого Другого, гарантирующего божественную природу насилия. Такое обоснование ложится на самого субъекта. В этом смысле божественное насилие неморально, оно есть закон для себя самого, самодостаточная форма вне символической системы или преступление, разрушающее другое преступление.

Одной из разновидностей неявного насилия является форма принудительного выбора. Его парадокс заключается в том, что свобода предоставляется при условии, что вы не станете ею пользоваться. Л. Альтюссер связывал ее с амбивалентностью понятия субъект, которое, как говорилось выше, является конститутивным элементом идеологии. В понятии субъекта заложены два амбивалентных значения. С одной стороны, субъект – центр инициатив, свободно действующее лицо, с другой – существо подчиненное. Но второй элемент становится неявным в случае, если субъект сам выбрал свое подчинение: «...к

индивидууму обращаются как к (свободному) субъекту, чтобы он свободно подчинялся приказаниям Субъекта, а значит, (свободно) принимал свое подчинение, то есть чтобы он «самостоятельно осуществлял» свое подчинение. Субъекты существуют только в подчинении и ради их подчинения. Поэтому они «маршируют сами по себе» [6].

Неявность идеологии в лингвистике может быть рассмотрена через понятие «реификация». Реификация – это такое определение социальных отношений, при котором они приобретают черты природного, а не социального мира. Здесь лингвистика выделяет две стратегии – натурализация и увековечивание обычаев, традиций и устоев прошлого. Под натурализацией понимается такое способ сигнификации социальных отношений, при котором они понимаются как естественное положение дел.

Методология, используемая при анализе неявного функционирования политической идеологии, используется при анализе неявных и внеконфессиональных форм религиозности. Здесь в первую очередь обращает на себя внимание сходство религиозного и идеологического дискурсов. Так, О. Розеншток-Хюсси пишет о речи Гитлера как о заклинании: «Вещи... заклинаяются в его речах так, как это делается по отношению к божествам. Они перестали быть чем-то просто данным» [194, с. 28]. А. Дворкин полагает, что тоталитаризм религиозный связан с тоталитаризмом политическим. Здесь правомерно вспомнить и оккультные корни немецкого нацизма, и связи большевиков с Рерихами и другими оккультными учителями и группами. Тоталитарность, следовательно, можно трактовать как общекультурный идеологический феномен, по-разному преломляющийся в сфере политической и религиозной идеологии. Антирелигиозность социалистической и националистической идеологий связано с тем, что последние, по своей сути, являются чем-то вроде политических религий. Явная и неявная идеологии, таким образом, могут трактоваться как общекультурные феномены, по-разному преломляющиеся в политической и религиозной сфере, однако имеющие общие культурные истоки, закономерности функционирования и специфику развития.

На уровне обыденного сознания в этой связи целесообразно отметить религиозный аспект восприятия технологичности

жизни в качестве магичности. Магия означает веру, будто можно перескочить в быстром темпе с причины на результат, опустив промежуточный процесс. Для профанного сознания характерно магическое сакральное восприятие науки. У. Эко полагает, что вина за это должна быть возложена на СМИ, создающих «сакральный образ» науки. Р. Барт в «Мифологиях» анализирует миф «Мозг Эйнштейна», возлагая вину за его создание на самого ученого, завещавшего свой мозг науке и поспособствующего тем самым восприятию науки в качестве сакрального знания, способного открыть священные магические формулы, способные преобразовать действительность: «От первобытных культур до нашего просветленного Возрождения и далее до сегодняшнего дня, до мириадок оккультных сект и групп, кишящих в Интернете – вера в магию, надежда на магию отнюдь не угасла по воцарении опытной науки. Страсть к стремительным перескокам от причин к результатам олицетворилась в технологии, которая воспринимается как дочь науки. Мысль магическая выводит на первый план сакральность, таинственность, трансцендентность, которая исходит от харизматической инстанции, и именно этой таинственной харизматичностью (отнюдь не трудными богословскими силлогизмами) завораживает широкие массы» – пишет У. Эко [240, с. 456]. Он полагает, что объективный взгляд на современную культуру позволяет говорить о ее магичности, а отнюдь не секулярности: «Если б культурную гегемонию определяли по удельному весу, я бы пришел даже к выводу, что главенствующая культура сегодняшнего дня – мистическая, традиционалистская, неоспиритуальная, new age, ревизионистская. По моему, государственное телевидение уделяет больше внимания Папе, чем Джордано Бруно, больше занято Фатимой, чем Марцботто, и преподобным Пием, нежели Розой Люксембург. На страницах нашей печати тамплиеры своей численностью многократно превосходят численность партизан» [240, с. 451].

Все чаще под сомнение ставится секулярность и идеологическая нейтральность атеизма. Проблема религиозной основы атеизма, превращение атеизма в своеобразную религию без Бога поднимается даже в публицистике: «Атеизм в Европе ведет себя агрессивно. Кошунственные демонстрации включают грубые антирелигиозные и антиклерикальные лозунги и часто проходят по местам, где в разные периоды истории претерпе-

вали мучение верующие. В Германии атеисты призвали к выходу из христианских общин лозунгом: «Языческая радость вместо адских мук»». О религиозном типе позиционирования атеизма говорят многие факты. Например, швейцарский писатель и философ Ален де Боттон объявил о планах построить за 1 млн фунтов стерлингов храм атеизма в Лондоне. Британец Сандерсон Джоунс решил создать Церковь без Бога. Необходимо отметить обилие вневероисповедных форм религиозности, квазирелигии с присущей им социальной мимикрией: стремлением скрыть свою псевдорелигиозную сущность за светскими масками научных обществ, ассоциаций, фондов, центров. При этом неинституциональная религиозность обычно не причисляется к религиозным феноменам, обозначаясь в научной литературе довольно расплывчатыми и нечеткими терминами, как например «широкое распространение мистики» (Григоренко, Миловидов, Поликарпов, Гуревич), «фиктивное сектантство» (Оленич), «культовая среда» (Кэмпбелл), «религиозная энтропия» (Филатов), «новое сектантство» (Эпштейн), «новое язычество» (Крутоус).

В характеристике современного религиозного сознания С. Жижек можно эксплицировать по меньшей мере шесть феноменов, которые правомерно отнести к неявной религиозной идеологии:

1. Феномен «дезаурированной» или смещенной веры. Так С. Жижек обозначает веру, которой придерживаются в силу культурных причин. На этом определении базируется «нефундаменталистское» понятие культуры, основанной на обезличенных (дезаурированных) верованиях. То есть это совокупность норм, правил, ценностей, которым мы следуем в силу традиции и привычки, не веря по-настоящему.

2. Феномен «подвешенной веры», в которой не признаются, которую «оберегают как некую непристойную тайну».

3. Политеистические досовременные религии, подавленные традиционной религиозностью. Их неявность обусловлена включенностью в мифологические основания культуры, в коллективное бессознательное.

4. Иудейское наследие, широко понятое в качестве уникального опыта встречи с радикально Иным. Сюда относится опыт трансцендентности как феномен культуры, понятый в качестве

выходящего за а рамки каких-то определенных конфессиональных рамок.

5. Гностическая и мистическая традиция христианства, трактуемая не столько как религиозный, сколько как философско-окультурный феномен.

6. Западный буддизм, понятый как феномен секулярной поп-культуры, полностью вписывающийся в идеологию позднего капитализма. Медитативные практики, призванные выработать равнодушное отношение к жесткой конкуренции является способом адаптации к капиталистической системе [108]. От себя добавим, что всю неоязыческую традицию, присутствующую сегодня в пространстве секулярной культуры, включая западный вариант буддизма, неоиндуизм и йогу, правомерно отнести к феноменам массовой культуры.

Подводя итоги, необходимо сделать следующие выводы.

1. В условиях постидеологического состояния современной культуры в социально-гуманитарных исследованиях отмечается наличие неявных способов функционирования идеологии. В концепции Э. Лакло и Ш. Муфф в качестве неявной идеологии могут рассматриваться дискурсы, утвердившиеся настолько прочно, что об их условности забыли и считают объективными. С. Жижек говорит о том, что идеология – это сама социальная реальность, понимаемая идеологически. Согласно Г. Маркузе, идеология посткапиталистического общества представляет собой неявный механизм, превращающий кризисные явления современного общества в нечто само собой разумеющееся. М. Фуко говорит о неявности властного дискурса.

2. При неявном функционировании идеологии лингвистический способ анализа становится приоритетным в ее изучении. Явная идеология «скрывает» истинную реальность, используя язык в качестве средства и делая акцент на содержании. Тогда как неявная идеология исходит из положения, что истинной реальности не существует, есть только идеологические конструкции, конституируемые языком. Поэтому акцент делается на форме. Так, Р. Барт анализирует идеологии через различие коннотативного и денотативного уровней языка, а также через исследование мифа как «второго языка». У. Эко на первый план в анализе идеологии выдвигает понятие «декодировки».

3. Для различия явной и неявной идеологии на знаковом уровне удобным инструментом является структуралистская

модель означающего и означаемого. Согласно данной модели, в идеологии порядок означаемого никогда не одновременен порядку означающего. И для явного, и для неявного способов функционирования идеологии характерно рассогласование означающего и означаемого. Различие состоит в том, что при явном способе бытия идеологии дано означаемое, а означающее должно быть достигнуто.

4. В качестве неявной формы идеологии выступает также идеология потребления. На уровне лингвистического анализа вещи здесь выступают в качестве знаков, а управление людьми заменяется управлением вещами.

5. Явный и неявный способы функционирования идеологии более эксплицитно проясняются в понятиях явного и неявного насилия. Существенным аспектом неявного насилия является насилие лингвистическое, в котором свобода понимается как отсутствие языка для выражения несвободы. При этом понятия, которые используются в политическом дискурсе, рассматриваются как мистифицирующие ситуацию, а не проясняющие ее.

2.2. Статус лингвистической проблематики при явном и неявном способах функционирования идеологии

Миф – это язык, не желающий умирать.
Р. Брат

В предыдущей главе было отмечено, что в условиях неявного функционирования идеологии анализ языка становится приоритетным в ее изучении. Таким образом, особым статусом в теоретическом анализе идеологии наделяется языковой способ изучения. Изменение статуса лингвистической проблематики при неявном функционировании идеологии выражается в трех взаимосвязанных аспектах. Первый заключается в том, что особое значение придается форме. Второй связан с изменением отношения означающего и означаемого. Выше уже говорилось о том, что как явная, так и неявная идеологии характеризуются рассогласованием означающего и означаемого. Но если в явной идеологии дано означаемое, а означающее должно быть достигнуто, то в неявной идеологии – ситуация обратная: означаемое дано, а означающее должно сформироваться. Третий

заключается в придании особого статуса проблеме языка в целом, то, что в философии принято обозначать как «лингвистический поворот». В контексте рассматриваемой проблемы это означает рассмотрение проблемы идеологии сквозь призму проблемы языка.

Новый статус лингвистического аспекта современных идеологий демонстрируется значимостью понятия формы. Акцент перемещается от значимости содержания к значимости формы. Классическое понимание формы предполагает ее нейтральность, а именно, форма трактуется как нейтральное обрамление содержания. Современное понимание формы предполагают ее трактовку как принципа соединения, придающего определенную окраску каждому элементу целого. Утверждение, согласно которому форма не является нейтральной и независимой от содержания, приводит к переоценке такого понятия как «формализм». Последний начинает трактоваться как символически действенный. В языке это утверждение «небезразличности» слова по отношению к содержанию. У. Эко, например, писал, что употребление слова «отечество» вместо «страна» может изменить всю систему эмоциональных реакций адресата.

Утверждение действенности формы подразумевает отрицание значимости содержания, отрицание существования «объективно существующего» порядка бытия. Эта идея – общий знаменатель постмарксистских, постструктуралистских, постмодернистских концепций. Так, Э. Лакло пишет о «политико-дискурсивном изготовлении общества». С. Жижек утверждает, что в изменении формы состоит «идеологическая мистификация». Примеры такой мистификации в политической идеологии – формализация Маркса Лениным, в религиозной – Христа апостолом Павлом. Формализация предполагает наличие значимых элементов (на языке Э. Лакло и Ш. Муффа) или субъекта, предположительно знающего (на языке Ж. Лакана и С. Жижека), главного означающего (на языке постструктурализма).

Проявление символической действенности формы С. Жижек иллюстрирует на ряде примеров. Одним из них является «опыт авторитета», называемый также «символической виртуальностью». Речь идет о том, что авторитет, для того, чтобы оставаться таковым, должен действовать на уровне формы. Опыт авторитета, для того, чтобы переживаться, как реальный, дол-

жен быть виртуальным (в смысле применимости угрозы). Если авторитет действует слишком прямолинейно, неприкрыто, – это является признаком бессилия. Например, отец, чтобы быть авторитетом, должен не бить или наказывать, а выступать как «грозный взгляд». В этом заключается парадокс: чтобы быть актуальным, авторитету нужно оставаться виртуальным. Актуализация авторитета, то есть реализация угрозы – саморазрушительны для него. На схожем «виртуальном» механизме строится символическая действенность верований. Любые верования, с точки зрения С. Жижека, виртуальны, поскольку построены на предположении, что верит «кто-то». То есть, чтобы верить, надо лишь предположить, что кто-то верит. Вера становится действенной через убежденность, что другие верят, именно такая вера структурирует действительность. Если мы верим слишком непосредственно, это оказывается саморазрушительным для идеологии.

Принцип значимости формы иллюстрируется также на примере работы сновидения. Здесь С. Жижек опирается на лакановские работы и классический психоанализ. Наиболее важным элементом в строении сновидения считается работа, придающая сновидению определенную форму. Невозможно свести толкование сновидения к переводу «скрытой мысли» на обыденный язык. Бессознательное желание не может быть сведено к «нормальному ходу мысли», поскольку не имеет истока в «нормальном» языке повседневной коммуникации: «Если и существует фундаментальный урок, общий для Гегеля и Лакана, то он полностью противоположен банальной мудрости о том, что нужно отказаться от незначущей видимости и докапываться до сути; видимость имеет значение, видимость существенна. Нельзя противопоставлять вещь, какая она есть «в себе», и то, какой она кажется с нашей ограниченной, частичной перспективы; эта видимость более важна, нежели вещь сама по себе, поскольку она определяет то, как данная вещь вписывается в схему ее отношений с другими» [109, с. 36,]. Структура сновидения троична, в нем постоянно работают три элемента – явный текст, скрытое содержание и форма.

Еще один пример действенности формы приводится применительно к действенности закона. Абсолютный характер закона основан на том, что он имеет форму закона. Закону подчиняются не в силу того, что он справедлив, а просто потому, что

это закон. Единственным основанием его власти является акт провозглашения. «Формальное» подчинение закону является подчинением предписанию в той мере, в какой оно непостижимо, то есть для нормального функционирования закона должна быть вытеснена его зависимость от акта провозглашения, его условный характер. Аналогично, исследование содержательных основ формы власти губительно для идеологии, как политической, так и религиозной. Например, в религии рациональные причины веры становятся очевидными только для того, кто уже верит. Для нормального функционирования идеологии ее зависимость от акта провозглашения должна быть либо скрыта, либо сакрализована. В политических идеологиях чаще всего имеет место первое, в религиозных – второе.

Вопрос действенности формы затрагивается также Р. Бартом в «Мифологиях». В первой главе говорилось о том, что идеология у Р. Барта имеет мифологическую природу, а миф – языковую. Язык «поступает в распоряжение мифа», миф оказывается «вторым языком», которым говорят о «первом». Смысл первичной семиологической системы (языка) выступает как форма вторичной семиологической системы (мифа). В смысле уже содержится готовое значение, которое могло бы оказаться самодостаточным, если бы им не завладел миф, который превращает смысл в полую, паразитирующую форму. Мифологическая форма устраняет богатство смысла, и бедность содержания требует нового значения, которое могло бы заполнить опустошенную форму. Такая «игра в прятки» между смыслом и формой и составляет, согласно Р. Барту, суть мифа. Неоднократно подчеркивая содержательную «бедность» мифологии, Р. Барт указывает на то, что миф предпочитает пользоваться неполными образами: «Миф – это язык, не желающий умирать; из смыслов, которыми он питается, он извлекает ложное, деградированное бытие, он искусственно отсрочивает смерть смыслов, ...превращая их в говорящие трупы» [22, с. 142].

У Р. Барта различаются два способа борьбы с господствующими идеологическими языками. Первый – это создание «контрязыков». Однако «антиязык» относится к господствующим языкам как негатив к позитиву, то есть утверждают их от противоположного. Второй путь связан с обращением к самой семиологии в целях использования ее возможностей для разрушения господствующих идеологических языков. Разрушение связано

с выявлением способа функционирования языков. Объяснение означает в данном случае нейтрализацию силы идеологического воздействия.

Положения коннотативной семиотики Р. Барт также использовал для анализа литературной «формы», трактуемой в качестве социального «письма». Форма обладает собственной силой смыслового воздействия. Средствами семиологии должна быть раскрыта социокультурная «ответственность» формы. Р. Барт делает акцент на взаимоотношениях письма и субъекта, подчеркивается отчуждающая власть социализированного слова. Письмо трактуется как социальный механизм, обладающий принудительной силой. Понимание способа функционирования этого механизма позволяет противодействовать его подавляющей силе.

Ж. Бодрийяр принцип действенности формы иллюстрирует это на примере граффити. Он приводит в пример «восстание знаков» весной 1972 года в Нью-Йорке, когда город захлестнула волна граффити. Бодрийяр интерпретирует эти события как стихийную борьбу против власти средств массовой информации, знаков господствующей культуры. Задача граффити состоит в том, чтобы сбить с толку обычную систему наименований, где каждый элемент встроен в семиотическую систему и осмыслен лишь в качестве переменной, подчиненной коду.

Граффити осуществляют тотальное наступление на уровне формы. В нем нет содержания, нет сообщения. Но именно эта пустота образует их силу. Знаковая система города, «гетто западной цивилизации», разлагается одним присутствием граффити: «Непобедимые в силу самой своей скудости, они противятся любой интерпретации, любой коннотации, да и денотата у них нет никакого; избегая как денотации, так и коннотации, они тем самым оказываются неподвластными и самому принципу сигнификации и вторгаются в качестве пустых означающих в сферу полновесных знаков города, разлагая ее одним лишь своим присутствием. ... Это вытекает из революционной интуиции – догадки о том, что глубинная идеология функционирует теперь не на уровне политических означаемых, а на уровне означающих, и что именно с этой стороны система наиболее уязвима и должна быть разгромлена» [38, с. 160–162].

В силу это граффити является всегда чем-то большим, чем озорство, хулиганство или способ творческой самореализации.

Это наступление на семиократию на формальном уровне, обладающее социальной и политической значимостью. Понимание этого иногда приводит к тому, что для знакового протеста иногда отводится определенное место. Примером может служить стена протеста в Стокгольме, являющаяся чем-то вроде свободы протестовать в определенном пространстве-времени. По символическому значению ее можно сравнить со средневековым карнавалом (в интерпретации М. Бахтина).

Возможен идеологический перехват знакового протеста. Как указывалось выше, Ж. Бодрийяр утверждает, что сила граффити – в его пустоте, в том, что он является анти-дискурсом, неприступным для организованного дискурса. Наделение смыслом лишает его силы. Это возможно, по крайней мере, двумя способами. Первый – это эстетическая редукция – переосмысление граффити как искусства («народного творчества», «абстрактного экспрессионизма» и пр.). Граффитисты в этом случае именуется «художниками граффити». Второй представляет собой истолкование граффити в понятиях борьбы за свободу личности, нонконформизма, как способ выживания в бесчеловечной среде. Оба способа являются искажением сущности граффити как протеста в сфере означаемых, призванного разрушить семиократическую природу общества [38].

То, что в условиях неявно функционирующей идеологии социальные противоречия и конфликты разворачиваются на уровне формы, а не на уровне содержания, отражено также в идее двух революций С. Жижека. В работе «13 опытов о Ленине», анализируя события 1914–1917 годов в России, он пишет, что действительная революция происходит дважды. Первая революция осуществляется в пределах существующего символического порядка: она сохраняет существующую форму, полагая, что для реализации новых идей можно воспользоваться существующими социальными механизмами. Вторая революция подвергает отрицанию саму форму, сам существующий символический порядок. Первая модель есть «революция без революции», поскольку «объективных», подходящих условий для кардинальных изменений в рамках существующего символического порядка просто не бывает [13].

В качестве примера социальной активности первого типа, действующей на уровне существующей формы, С. Жижек называет феминистское, антирасистское движения, «Гринпис»,

«Врачи без границ». Идеология данных движений звучит достаточно радикально по отношению к существующему символическому порядку. Однако в реальности подобного рода активность нацелена на предупреждение реальных изменений: требуется менять все таким образом, чтобы в глобальном масштабе форма оставалась неизменной [110, 111].

Вторым аспектом, связанным с изменением статуса лингвистической проблематики в явной и неявной идеологии является разная схема рассогласования означающего и означаемого. В явной идеологии «пока не дано» означающее, а в неявной идеологии – означающее.

Представление о рассогласованности означаемого и означающего в идеологии закладывает У. Эко, у которого оно предстает как нарушение набора ожиданий. Определенный набор ожиданий в «мире знаков» представлен кодами, в «мире знаемого» – идеологиями. На обоих уровнях имеет место нарушение набора ожиданий. На уровне знаков оно предстает как информативность сообщения, на уровне идеологий – как открытие. Именно здесь проявляется значимость лингвистического анализа идеологии, поскольку нарушение идеологических ожиданий, согласно У. Эко, может быть эффективным в той мере, в которой нарушают систему риторических ожиданий: «Но всякое подлинное нарушение идеологических ожиданий может быть эффективным лишь в той мере, в которой провоцирующие это нарушение сообщения построены так, что сами нарушают системы риторических ожиданий. И всякое достаточно основательное нарушение риторических ожиданий является вместе с тем переосмыслением идеологических установок» [237, с. 140].

Таким образом, в ситуации нарушения идеологических ожиданий проявляется также значимость формы: изменения на уровне риторики ведут к пересмотру идеологических установок. В качестве примера У. Эко приводит искусство авангарда: на уровне формы, через неординарное, и, следовательно, информативное использование кода, оно заставляет переосмысливать и сам код, и те идеологии, на которых он построен. Следовательно, коды и идеологии могут изменяться под воздействием неоднозначно построенных сообщений.

У Ж. Бодрийера в основе идеи лингвистического давления идеологии лежит сосюрровский принцип произвольности знака

и отсутствия за знаками реальности. Реальность понимается как отражение знака. Реальность конституируется символической деятельностью и является эффектом знака. Реальное не является референтом знака, это симулякр символического. «Мираж референта» – это всего лишь фантазм того, что знак вытесняет в процессе означивания. Таким образом реализуется то, что Ж. Бодрийяр называет «террористическим контролем смысла».

У С. Жижека этот момент отображается как совпадение идеологии и действительности: «Обстоятельства никогда не говорят «сами за себя», язык никогда не функционирует как язык Реального» – пишет он в работе «Возвышенный объект идеологии» [99, с. 104]. Идеологическое пространство содержит несопряженные, несвязанные друг с другом элементы – «плавающие означающие». Их значение открыто, предопределено их сочленением в цепочки с другими элементами. «Буквальное значение» зависит от «прибавочного значения». Процесс означивание идеологических «плавающих означающих» С. Жижек называет «идеологической пристежкой», в том смысле, что тотализация свободного течения идеологических элементов осуществляется «пристегиванием» – останавливающим, фиксирующим это течение, превращающим его в упорядоченную систему значений. Поэтому ставка в идеологической борьбе делается на «узловые точки» в «плавающих элементах» цепи означающих: «Когда мы говорим о *point de capiton* как о «центральной точке», как о своего рода узле значения, отсюда вовсе не следует, что «точка пристежки» является как бы «главным» словом, словом, которое конденсирует всю полноту значения того поля, которое она «пристегивает». *Point de capiton* – это скорее такое слово, которое именно как слово, на уровне самого означающего, унифицирует данное поле, задает его идентичность. Это такое слово, к которому сами «вещи» обращаются, чтобы уяснить себя в своей целостности» [99, с. 49]. Здесь необходимо пояснить, что «идеологическая пристежка» – перевод лакановского выражения «*point de capiton*» переводчиком В. Софроновым. В. Руднев в рецензии на книгу «Возвышенный объект идеологии» указывает на неточность данного перевода и указывает, что поскольку «*capiton*» буквально переводится как «обивочный мебельный гвоздик», выражение «*point de capiton*» следует перевести как

«точку прибивки или приколки». Поскольку для нашего исследования данное различие не принципиально, мы будем опираться на имеющийся перевод.

С. Жижек выделяет в критике идеологии две взаимосвязанные процедуры. Первая – так называемая «дискурсивная» процедура, «симптоматическое чтение» идеологического текста, осуществляющее деконструкцию наивного восприятия его смысла. Данная процедура должна продемонстрировать, что данное идеологическое поле является результатом монтажа плавающих означающих через интервенцию определенных «узловых точек». Вторая – выведение на свет так называемого «наслаждения», того, что С. Жижек называет «реальным» идеологии, «артикуляция того способа, каким идеология включает в себя наслаждение». Необходимость второй процедуры обусловлена тем, что последним основанием идеологии является пред-идеологическая сущность наслаждения. Именно поэтому С. Жижек считает недостаточным постструктуралистский анализ идеологии. Постструктуралистский анализ идеологии предполагает выявление того способа, каким она функционирует как дискурс, способа тотализации плавающих означающих интервенцией «узловых точек». Таким образом, постструктурализм анализирует способ, каким дискурсивные механизмы конституируют поле идеологического значения, однако идеология есть нечто помимо значения: «Не все и идеологии является идеологией», то есть не все обладает идеологическим значением [95, 99, 101, 111].

Еще одним способом анализа рассогласования означающего и означаемого является так называемый ретроактивный характер символизации социальной реальности. Примером его является работа В. Беньямина «О понятии истории», где история интерпретируется как текст, нарратив, представляющий из себя множество событий, которые «станут сбывшимися», поскольку обретут нарративный смысл «задним числом», через способ, которым их впишут в символическую систему. У С. Жижека примером ретроактивности может выступать понимание революции как повторения.

В качестве одного из аспектов символической действительности формы может рассматриваться упоминавшееся в предыдущем параграфе «скрытое» насилие языка как такового. В основе представления о языке как источнике насилия лежит

представление, согласно которому язык и символический порядок не являются средой примирения и опосредования. Так, С. Жижек пишет, что насильственна сама символизация вещи, которая, во-первых, упрощает определяемую вещь, сводя ее к одной черте, во-вторых, расчленяет вещь, разрушая ее органическое единство, и, в-третьих, помещает вещь в область значения, которая является внешней по отношению к ней. Он считает вербальное насилие не вторичным искажением, а основным средством всякого человеческого насилия: «Сама реальность редко бывает невыносимой, такой ее делает язык» [110]. Изменение в восприятии подкрепляется языком, оно вызывается сдвигом в символическом универсуме: «В этом качестве языка содержится фундаментальное насилие: наш мир частично искажается, утрачивает свою равновесную невинность, один оттенок задает тон Целому» [110, с. 31]. Э. Лакло и Ш. Муфф называют это гегемонией, М. Хайдеггер – онтологическим насилием. С. Жижек в этой связи говорит о перформативной действенности языка идеологии. Идеология – это не интерпретация того, каковы вещи на самом деле, но интерпретация, которая определяет само бытие и социальное существование интерпретируемых субъектов. Это связано с самим существованием субъектов в социально-символическом мире.

Насилие понимается в этой связи как часть производства значения. Согласно лингвистике, значение рождается посредством отношений: любой объект приобретает значение благодаря оппозиции. Парадокс в том, что второй член оппозиции одновременно должен быть и не быть. Например, утверждение культурной ценности времени осуществляется через противопоставления его вечности и подавления ее культурной ценности. Репрессивность оказывается необходимым условием рождения смысла. Это значит, что производство значений рождает «следы» иных кодов, дискурсов, текстов. Инородные «следы» производятся самой структурой.

Третий аспект особого статуса лингвистической проблематики при исследовании неявной идеологии заключается в придании особого статуса проблеме языка в целом, рассмотрение проблемы идеологии сквозь призму проблемы языка. В этом контексте может рассматриваться весь спектр постструктуралистских и посмодернистских теорий, дискурсивная концепция в постмарксизме.

Так, у М. Фуко и Ф. Джеймисона «реальные факты» рассматриваются в качестве интерпретаций. Функционирование исторических означаемых выявляется в формальном анализе того, каким образом сплетения означающих включены в текстуальную структуру. Идеологические структуры в качестве исторических означаемых включены в языковые отношения, текстуализирующие Реальное. Ф. Джеймисон рассматривает историю как смысловое измерение настоящего, как горизонт мышления. История – это не то, что мыслит субъект, а то, как он мыслит. В тексте на уровне содержания вытесняется то, что возвращается в формальном плане. Нарративный способ познания истории признается в качестве единственно возможного в деконструктивизме.

У Ж. Делеза и Ф. Гваттари значение лингвистического фактора прописывается в рассмотрении шизоанализа как способа сопротивления «государственной философии». Критикуя репрессивный характер психоанализа в европейском культурном пространстве, Ж. Делез и Ф. Гваттари рассматривают его как рыночный продукт, маркетинговый бренд, «слегка напоминающий наркотик». Подчеркивается активность распространения психоанализа, связанную с его популяризацией с масс-медиа и капитализацией, а также его идеологический перехват со стороны научной идеологии, в рамках которой, выстраивается эволюционная преемственность от классического психоанализа к неофрейдизму, эго-психологии, селф-психологии. Анализируя идею эволюционного наследования, Ж. Делез и Ф. Гваттари выявляют ее следование древовидной метафоре: психоанализ «подчиняет бессознательное древовидным структурам, иерархическим графам, повторяющимся воспоминаниям, центральным органам, фаллосу, древо-фаллосу». Древесной модели противопоставляется ризома. Ризома понимается как совокупности понятий, соотносящихся не с некой сущностью, а с обстоятельствами. Это пример открытой, кочевой, несистематизированной системы, полагающейся на принцип различия. Шизоанализ связан с перекодировкой языка господствующей идеологии таким образом, чтобы сленг был понятен только «шизоаналитикам», которые воспроизводят такой код. Замкнутость, герметичность языка связана с задачей порождения понятия, конституирования концептуальной сети. В «шизофреническом языке» предметы понимаются как «тела», «ор-

ганизованные» посредством языка: «Не следует удивляться открытию, что события делают возможным язык, хотя событие и не существует вне предложения, которое его выражает, поскольку в качестве «выраженного» оно не смешивается с его выражением. Оно не существует до него и само по себе, но обладает специфической для себя «настоятельностью»», «величие языка состоит в том, что он говорит на поверхности, и, следовательно, схватывает чистое событие и комбинации событий, которые происходят на поверхности» [69, с. 134].

Для Ю. Кристевой характерно обращение к политической проблематике, которая неразрывно связана у нее с лингвистической. Она полагала, что работа с языком лежит в основе любого революционного изменения в идеологии. В рамках «политизации письма» Ю. Кристева и группа «Tel Quel» идеологически сблизилась с маоизмом, причем «культурная революция» здесь трактуется как практика, связанная с проблемой знака и позволяющая «переписать» историю как незавершённый открытый текст. Феномен текстологического преобразования реальности у Ю. Кристевой связан с тем, что текст не просто репрезентирует реальность, а вызывает «смещения» в репрезентируемом объекте, преобразует отображаемую реальность. Логическая и грамматическая организация языка преобразуются, таким образом, что в нее привносится соотношение социальных сил. Взаимодействуя одновременно с языком и обществом, текст, с одной стороны, трансформирует семиотическую систему, регулирующую социальный обмен, а с другой стороны, помещает в дискурсе инстанции социального порядка.

Ж.-Ф. Лиотаром бытие описывается как «онтологическая языковая игра». Главным правилом этой игры является виртуальность и отсутствие референции. Язык указывает не на реальные события, а на другие представления. При этом отсутствие представления тождественно отсутствию бытия.

Согласно Р. Барту, сквозь призму языка познаются любые явления, в том числе и смыслы социальных структур. Социальная действительность имеет языковую основу, поскольку все в ней названо, обозначено. Смысл есть только там, где объекты названы, совокупность означаемых предметов есть мир языка. Язык несет в себе социальные установления и систему значимостей.

Язык является одним из свидетельств глубинных трансформаций в современной религиозной идеологии. Каждая культу-

ра вырабатывает базовый набор духовно-нравственных понятий, универсальный язык. Свидетельством формирования новой религиозной идеологии является смена языка религиозной культуры. Базовые слова христианской культуры уходят, забываются или перетолковываются. В странах, которые считаются христианскими, субъекты культуры апеллируют оккультными терминами, такими как «карма», «аура», «нирвана», «энергетика». Принятие новой религиозной идеологии означает, прежде всего, принятие языка.

Сама проблема распространения религиозной идеологии часто воспринимается как лингвистическая, то есть, ставится как проблема «перевода» учения на язык адресной аудитории. Данный миссионерский метод не нов (можно вспомнить хотя бы апостола Павла с установкой быть «с иудеем как иудей, с эллином как эллин, со свободными как свободный, с рабами как раб»), однако специфика его, скажем, в неоиндуизме, заключается в том, что в расчет берутся не только религиозные, но общекультурные различия, стирается грань между религиозной, политической, экономической, образовательной сферами. Например, в обществе «Трансцендентальная медитация», в документе, регламентирующем миссионерскую деятельность, содержатся следующие рекомендации: «В те времена и в тех местах, где религия доминирует в массовом сознании, трансцендентальная, глубокая медитация должна преподаваться в религиозных терминах... Сегодня, когда политика руководит судьбой человека, учение должно прежде всего основываться на сфере политики, а затем – на уровне экономики... Похоже, что в настоящий момент наша глубокая трансцендентальная медитация должна стать доступной для людей через правительственные агентства» [18, с. 116].

Если рассматривать языковое функционирование религиозной идеологии, то самой массовой ее формой на сегодня следует признать является неоязычество, проявляющееся в неоиндуизме, оккультном движении New Age, в экологическом движении. Язык этих движений сегодня встроен в категориальный строй посткапиталистического общества и является его неотъемлемой частью.

Так, индуистская концепция сансары в идеологии Нью Эйдж была «переведена» на язык эволюционизма, а также либерального капитализма. На базе языка эволюционизма были объеди-

нены религиозная концепция реинкарнации и капиталистическая модель развития. «Хорошая карма» трактуется по аналогии с выгодной инвестицией, реализация положительного кармического потенциала в следующей жизни – как получение процентов с капитала. Примерно так функционирует концепт кармы в современном массовом сознании – как выгодное капиталовложение, сулящее последующее получение высокого процента. Распространение неоиндуистской идеологии приобретает характер «перевода» йоги на язык западной науки и либеральной идеологии. Эта тенденция проявляется в наукообразных учениях Йогендры, Махариши, «новых гуру» кундалини-йоги (Сатьянанды Сарасвати, Гопи Кришны и других). На основе сочетания западной и националистической тенденций возникло индуистское мессианство, ставшее характерной чертой позднего неоиндуизма.

Лингвистический аспект функционирования религиозной идеологии имеет большое значение в миссионерской деятельности, которая в данном контексте воспринимается как «перевод» религиозной истины на язык другой культуры. Поэтому, в частности, миссионерство считается одним из самых распространенных источников ереси. В этом случае «форма» приспособления к иноверию влечет за собой идеологические трансформации содержания. Сегодня аналогичная тактика используется для экуменической адаптации христиан к инорелигиозному сознанию. Контроль над сознанием тактически связывается с контролем над языком.

Таким образом, изменение статуса лингвистического анализа при переносе акцента с изучение явной на изучение неявной идеологии проявляется в трех взаимосвязанных аспектах.

1. Первый аспект заключается в значимости и символической действенности формы. Акцент переносится с исследования содержания на исследование формы. Так, Э. Лакло пишет о «политико-дискурсивном изготовлении общества», С. Жижек утверждает, что в изменении формы состоит «идеологическая мистификация». У Р. Барта действенность мифа связана с паразитированием формы на языковых смыслах, «игре в прятки» между смыслом и формой. Ж. Бодрийяр анализирует граффити в качестве сопротивления семиократии на уровне формы.

2. Второй связан с изменением отношения означающего и означаемого. У. Эко интерпретирует его как нарушение набора

ожиданий, в «мире знаков» представленное кодами, в «мире знакомого» – идеологиями. Ж. Бодрийяр – как отсутствие за знаками реальности и «террористический контроль смысла». С. Жижек рассматривает социальное пространство как поле «плавающих означающих».

3. Третий заключается в придании особого статуса проблеме языка в целом, то, что в философии принято обозначать как «лингвистический поворот». В контексте рассматриваемой проблемы это означает рассмотрение проблемы идеологии сквозь призму проблемы языка. К этому аспекту с определенными оговорками можно отнести весь спектр постструктуралистских и постмодернистских концепций идеологии.

2.3. Проблема языкового конституирования истории в явной и неявной идеологии

Угнетаемый человек созидает мир, угнетатель стремится сохранить существующий мир. Язык одного стремится к переделке мира, язык другого – к его увековечению.

Р. Барт

На основе критерия различия явной и неявной идеологии через различные способы соотношения означающего и означаемого можно сопоставить схемы символизации прошлого. Так, в явной идеологии символизация предшествует событию. Здесь уместна расхожая фраза про «историю, которая пишется победителями». Например, в рамках тоталитарных идеологий история рассматривается как прямолинейное и непрерывное, прогрессивное течение событий, ведущее к господству тех, кто правит. Это историография победителей, чей окончательный триумф предопределен заранее, «объективным» ходом истории. Это эволюционный взгляд на историю как процесс смены старого хозяина новым. Причем такой взгляд на историю характерен как для «победившей» идеологии, так и для конкурирующих. Оппонирующие идеологии также выстраивают линейную историческую схему, альтернативную господствующей, только эта схема состоит «ошибок», «упущенных возможностей»: «В отличие от триумфального шествия победителей, предьявляемого официальной историографией, угнетаемый класс апроприирует прошлое, поскольку оно «открыто»,

поскольку «надежда на освобождение» уже работает в нем. Он апроприирует прошлое, поскольку оно уже содержит – в форме «ошибок», которые стремятся предать забвению, – измерение будущего: «Прошлое несет с собой тайный знак, посредством которого оно указывает на освобождение» [111, с. 65].

В неявной идеологии есть только «реальное» истории. Символизация же настолько произвольна, что теряет какой-либо онтологический статус. В работе «Слово как действие» С. Жижек для характеристики языка исторической символизации в неявной идеологии использует понятие «ретроактивность». В неявной идеологии символизация истории содержит момент креации, ретроактивное движение, в котором конечная цель не предзадана, а вещи каждый раз получают значение «задним числом».

В этом контексте необходимо еще раз вспомнить про ретроактивный характер символизации социальной реальности. Выше уже приводился пример интерпретации истории В. Беньямином как множества событий, которые «станут сбывшимися», поскольку обретут нарративный смысл «задним числом», через способ, которым их впишут в символическую систему: «Чтобы апроприировать это подавленное измерение прошлого, в котором уже содержится будущее – будущее нашего революционного действия, которое при помощи повторения, ретроактивно, искупает прошлое («Существует тайный сговор между бывшими поколениями и нашим. То есть нас ожидали на Земле» [Тезис II]), – необходимо прервать непрерывное течение исторического развития и совершить «тигринный прыжок в прошедшее» [99, с. 140–141]. У С. Жижека примером ретроактивности может выступать понимание революции как повторения, когда современная революционная ситуация понимается как повтор прошлых неудачных ситуаций, как их ретроактивное «искупление, доведенное до развязки». Революция в этой связи оказывается конденсацией прошлых упущенных возможностей, которые заново повторяются в этот момент, попыткой развернуть, осуществить и искупить в измерении символического прошлые неудачные попытки, выведенные за рамки господствующего идеологического дискурса: «Эти прошлые неудачные попытки, которые «станут сбывшимися» только при их повторении; ... ретроактивно станут тем, чем всегда уже были. ... Прошлое, повторяющееся в револю-

ции, «приходит из будущего», это прошлое уже содержит в себе открытое измерение будущего. ...Прошедшее «наполняется настоящим», точка революционного шанса определяет ... множество других, прошлых, неудавшихся попыток революции. Вместе с происходящей революцией риску поражения подвергается и само прошлое – потому что эта революция есть не что иное, как конденсация прошлых упущенных возможностей революции, которые заново повторяются в этот момент. ... «Время останавливается», поскольку актуальная констелляция событий оказывается неразрывно связанной с прошлой констелляцией, иными словами, потому, что мы имеем здесь дело с чистым повторением. Повторение «расположено вне времени» ... в смысле чистой синхронии, присущей означаемому. Не следует видеть связь прошлого и настоящего как диахроническую стрелу времени – эта связь существует в форме непосредственного парадигматического короткого замыкания» [99, с. 145–146]. Таким образом, следствие предшествует причине, в процессе анализа мы создаем символическую действительность прошлого. Отсюда делается вывод о невозможности метаязыка в революционном процессе, поскольку субъект конституируется самим процессом.

Как следствие, в языковом конституировании истории смысл не открывается, а создается самим анализом. Например, у В. Беньямина революция – момент «стасиса», в которой разрушается непрерывность и аннигилируется текстура «истории победителей». Это момент, в котором каждый неудачный поступок, промах, попытка, существующие в господствующем нарративе истории как бессмысленные следы, ретроактивно обретают значимость и искупление. В нарративном срезе это момент «стирания» господствующего текста и созидание нового текста, в котором прошлое «сбывается».

Таким образом, понимание истории как символического конструкта, конституируемого «избранными» иллюстрируется пониманием места революции в историческом процессе. Революция трактуется как то, что содержит оправдание в самой себе, она не может быть логическим следствием неких «объективных» исторических предпосылок, которые должны «созреть». Используя язык постмодерна, можно сказать, что революция – это первая страница нового нарратива. Схожим образом, Л. Альтюссер полагал, что задача историографии – не

оживить образ воображаемого объекта, а «произвести» понятие последнего. Э. Лаклау и Ш. Муфф, характеризуя дискурсивную природу социальной реальности, говорят о ней как о следствии без причины. Причина не существует, но представлена рядом следствий, это невозможность, данная через свои следствия.

С. Жижек в связи с этим описывает две модели революции. Одна – ее можно обозначить как «телеологическую» – трактует ее как исторический перелом, неотвратимость исторической ситуации, результат финального кризиса, «подходящего времени». К этой модели С. Жижек относится критически: «Те, кто ждет наступления «объективных» условий революции – будет ждать вечно». Второй тип революции неизбежно связан с переписыванием истории, с началом нового символического конституирования социальной реальности. Эта модель базируется на том, что революция «ненормальна» по определению, поскольку предполагает выход за пределы существующего нарратива истории. Это исключение, подрывающее норму, то что должно быть «ухвачено» в обход существующей символической вселенной. Конкретизируется данный подход в создании мифов, объясняющих разрыв с прошлым, приведших к созданию существующего порядка.

Подобный способ конституирования истории предельно сближает религиозную и политическую трактовки. В религии революционному видению истории, а также точке зрения победителей, соответствует взгляд на исторические события «в перспективе Страшного Суда», конца истории, с точки зрения последнего сведения счетов, момента завершения символизации. Если рассматривать историю как текст, то ее гипотетическое окончание – это точка, в которой каждое событие получает свое определенное значение, окончательное место во всеобщей наррации. В нарративной трактовке история совершается «в долг»: дальнейшее развитие событий легитимирует (или не легитимирует) то, что совершается в настоящем.

Множество примеров ретроактивного конституирования истории можно найти в вероучении неокультов, особенно в тех из них, у которых вероучение связано с апокалиптическими ожиданиями. Яркие примеры ретроактивности можно найти в случаях «переноса» даты апокалипсиса. Как пишет исследователь неокультов А. Дворкин, в этом случае нужно «не только

заменить 1935 год на другой, но и перелопатить всю эту систему, которая на нем завязана. И система эта отнюдь не абстрактна – она буквально вдолблена в каждого иеговиста», «До 1995 г. Свидетели Иеговы считали, что «нынешняя система вещей» завершится в течение жизни поколения, родившегося до 1914 г. Так они понимали смысл слова «род», которое употреблено Иисусом в Евангелии от Матфея (24:34). В этом стихе говорится: «Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все сие будет». Однако более глубокие исследования показали, что слово «род» не означает в данном контексте одно поколение, а может подразумевать неопределенное множество или череду поколений» [68, с. 217]. Существует только сегодняшнее, прошлое стирается мгновенно и навсегда. А. Дворкин называет эту черту некультовой идеологии антиисторизмом.

На схожесть мессианских ожиданий в религии и революционных ожиданий в политике обращал внимание О. Розеншток-Хюсси. В работе «Язык рода человеческого» он пишет: «Теологи больше не живут ожиданием конца света, эсхатологией. Наивный коммунист или фашист наших дней сильнее верят в конец света, чем средний христианин или даже теолог. Христиане уступили веру в конец света новым язычникам и атеистам» [195, с. 401], «Общество отобрало мессианизм у веры Церкви и заглушает его своими не знающими меры учениями о конце света. Утопии вроде представления о бесклассовом обществе, или «миф XX века» стремятся преодолеть Царство Божие. Общество поставило на место мессианизма революцию» [195, с. 403]. Согласно О. Розенштоку-Хюсси, современное христианское учение об обществе вынужденно становится состязанием с псевдомессианством, поскольку все современные учения об обществе и государстве ориентированы на революционизированность общества: «У христианина конец света, т.е. его мира, находится позади него. Начало и конец поменялись местами. Естественный человек язычества начинает с рождения и живет, двигаясь сквозь время к смерти. Христианин живет, двигаясь в противоположном направлении – от конца жизни к новому началу. Переживая смерть, он снова обнаруживает перед собой первый день творения. Он выходит из могилы своего ветхого «я» и входит в открытость реального будущего» [195, с. 457]. Нетрудно заметить, что в данном случае речь идет о том, что В. Беньямин и С. Жижек называли

ретроактивностью исторического дискурса. В христианской историографии идея ретроактивности связана с «данностью» означающего – второго пришествия. История конституируется под данное означающее.

Для идеологического конструирования истории первого типа – «истории победителей» – необходим Другой, определяющий «объективное» значение событий. С. Жижек называет это «гипотезой господства», модель, которая выстраивается на основе связи прогресса и доминирования. Здесь представление о прогрессе неотделимо от представления о времени правящего класса.

О произвольности исторического дискурса говорит Р. Барт в «Системе моды». В любом дискурсе факты функционируют как индексы. В историческом дискурсе означаемые могут располагаться на двух уровнях – имманентном излагаемому материалу и трансцендентном историческому дискурсу. В первом случае означающее включает в себя смыслы, которые историк приписывает фактам. Во втором – отсылает к философии истории. Таким образом, исторический дискурс представляет собой идеологическую конструкцию. Факт обладает лишь языковым модусом существованием в качестве элемента дискурса, однако «делает вид» что «соответствует реальности». Отсутствие «истории побежденных» связывается с отсутствием языка, на котором они могли бы рассказать «свою» историю: «Метаязык для угнетенных – роскошь, он им недоступен», «Угнетаемый человек созидает мир, угнетатель стремится сохранить существующий мир. Язык одного стремится к переделке мира, язык другого – к его увековечению» [22, с. 237].

Проблему произвольности исторического дискурса развивает также М. Фуко. История трактуется им как продукт той практики, которая ее конкретизирует в качестве дискурса, а не как данность. Таким способом исторический дискурс может стать инструментом политического действия. М. Фуко исследует механизмы такого использования.

Произвольность исторического дискурса базируется на понимании истории как ряда прерывностей – «дисконтинуитета». Для раскрытия этого понятия М. Фуко он еще в середине 60-ых годов XX века вводит понятие «эпистема» или «дискурсивная формация». «Эпистема» – это «концептуальная структура», по законам которой образуются и функционируют все осталь-

ные структуры. «Концептуальной структуре» приписывается языковой характер, она понимается и трактуется по аналогии с языком. Социальные процессы сводятся к дискурсивным практикам, содержание которых определяется эпистемой, которая обеспечивает их реализацию в строго определенном речевом, языковом коде, имеющим бессознательный, неявный характер.

Языковая норма бессознательно предопределяет языковое функционирование в социуме. Причем эпистема всегда остается «неявной», непознаваемой для современников, не позволяет находящимся в ней выйти за границы собственного языкового кода. Неосознаваемость механизма пользования дискурсивными практиками лежит в основе идеологического навязывания определенных воззрений качестве неоспоримого авторитета. В этом М. Фуко находит проявление власти дискурсов над сознанием субъекта [223–225].

Основой политики, согласно М. Фуко, является проблематизация настоящего. Определенность идеологической позиции связана с высказыванием той или иной «истины истории», а оно, в свою очередь, связано с построением особой модели настоящего. Базируясь на известной истине, согласно которой настоящее всегда несет в себе элементы прошлого, М. Фуко пытается прояснить механизмы их проблематизации. Данный анализ базируется на особом понимании факта. Согласно М. Фуко, факта «как такового» не существует, вне символизации факт является безмолвным и бессмысленным. Чтобы факт «заговорил», необходимо поместить его в исторический контекст, который, в свою очередь, уже является текстом, сотканным из обладающих значением фактов, а также структурированным в соответствии с особыми дискурсивными практиками. Таким образом, история оказывается продуктом дискурса.

Производность истории от дискурса проявляется также при выявлении исторических закономерностей. Постулируя наличие в истории каких-либо тенденций, интерпретатор должен опять-таки мыслить дискурсивно, поскольку концептуальное мышление, как демонстрирует М. Фуко еще в работе «Слова и вещи», также является производным от дискурсивных практик. Таким образом, история есть текст, не соприкасающийся с реальностью. История событий превращается в историю дискурсивных стратегий, к дискретной модели истории.

В терминах М. Фуко проблему конституирования истории в явной и неявной идеологии можно описать как историю власт-

ного дискурса и историю «бесчестных людей». Историческая наука построена в рамках властного дискурса, поэтому на нарративном уровне мы привыкли к истории как повествованию о важнейших событиях, великих людях. Любая наука, согласно М. Фуко – конфигурация дискурса, а пребывая внутри дискурса, нельзя достичь реальности. Получается парадоксальный вывод: пантекстуальная трактовка истории позволяет соприкоснуться с реальным [226].

Согласно Ф. Джеймисону, история доступна только в форме текста. История должна подвергнуться «текстуализации» или «нарративизации» – это является условием ее данности. Опираясь на принцип культурной детерминации Л. Альтюссера, Ф. Джеймисон полагает, что текст не детерминирован внешней инстанцией. Культурная детерминация имеет логическую форму «структурной каузальности». Здесь структура – это комбинация элементов, в которой нет ничего внешнего ее эффектам. В этом смысле история имманентна своим следствиям.

Таким образом, история может рассматриваться как смысловое измерение настоящего, как горизонт мышления. История – это не то, что мыслит субъект, а то, как он мыслит. В тексте на уровне содержания вытесняется то, что возвращается в формальном плане. При этом обозначение культурного и социального порядка как «символического», а истории как «нарративной» означает не просто внешнюю характеристику, но трансформацию, «смещение» символизируемых объектов.

В параграфах 1.3. и 2.1. говорилось о том, что понятие неявной идеологии у Ф. Джеймисона конкретизируется в концепте «политическое бессознательное». Экспликация и исследование политически бессознательного возможны через анализ языка, текстового, воплощенного сознания. История доступна только в текстуальной форме, познание «истории самой по себе» возможно только при прохождении через стадию текстуализации, то есть, нарративизации политически бессознательного, что характеризует «ослабевание чувства истории и способности вообразить историческое различие» в постмодерне [275].

Ф. Джеймисон рассматривает тексты как идеологически закодированные. В процессе интерпретации эти коды конституируются на трех уровнях интерпретации («семантических горизонтах»). Идеологический код по-разному конституируется в контексте некой исторической ситуации (первый из трех

возможных «семантических горизонтов»), определенного социального порядка (второй «семантический горизонт»), или человеческой истории в целом (третий). В первом «горизонте» текст рассматривается как символический акт, в котором предполагается воображаемое разрешение противоречия, неразрешимого в реальной исторической ситуации. Текст «символизирует» ситуацию таким образом, что язык вовлекает Реальное (в лакановском смысле) в свои структуры, и, таким образом, «политическое бессознательное «считывается» с «поверхности» текста (при ориентации на его форму). Во втором «горизонте» объектом анализа становится социальный дискурс и выявляются «идеологемы». Идеологемой называется социально-эффективный символ. Понимаемый как дискурс, текст обнаруживает и актуализирует свой антагонистический, классовый характер. На уровне третьего «горизонта» в тексте выявляется История как динамика способов производства. Здесь текстуальный анализ «политического бессознательного» концентрируется на коде и системе производства знаков и кодов. Текст исследуется в терминах «идеологии формы». Последний интерпретативный горизонт является, по Ф. Джеймисону, пределом наших интерпретаций текстуальной истории [277].

Таким образом, М. Фуко и Ф. Джеймисон рассматривают «исторический факт» как литературный, являющийся интерпретацией «реального факта», который никогда не дан «сам по себе». Ф. Джеймисон исходит из факта существования исторических означаемых, идеологических структур, предполагая их включенность в языковые отношения, текстуализирующие Реальное. Функционирование таких означаемых выявляется в формальном анализе.

Ж.-Ф. Лиотар противопоставляет понятия «миф» и «нарратив». Первый ориентирует в прошлое, второй – в будущее. Проект современности начала 20 века, называемый метанарративом, окончен. Постсовременность связана с тем, что на место метанарратива приходит система микронарративов, которые «живут» в повседневности и определяют ее. Характерно, что Ж.-Ф. Лиотар называет микронарративы языческими.

Статус языковой проблематики в конституировании истории в концепции Ж. Делеза и Ф. Гваттари проявляется в трактовке события. Событие делает возможным язык, оно принадлежит языку и не существует вне предложения: «Выражение основа-

но на событии как поддающейся выражению или выражаемой сущности». Вся организация языка имеет три составляющие – трансцендентальную поверхность, бестелесную линию и децентрированную точку: «поверхностные эффекты, или события; на поверхности линия смысла имманентна событию; а на линии точка нонсенса – поверхностный нонсенс, сопричастующий со смыслом». Язык возможен благодаря различию.

Текстологический характер истории постулируется также у Ю. Кристевой: «...Бытование... языка в тексте освобождает его от всякой зависимости от метафизически внеположного ему, даже если оно интенционально, следовательно, от всякой выразительности и от всякой целенаправленности, а значит, и от эволюционизма и от подчинения безъязыковой истории в качестве её орудия, однако при этом оно не лишает язык той роли, которую он призван играть на арене истории, – маркировать изменения в социально-исторической действительности, производя их в материи языка» [151, с. 47]. История оказывается чередованием различных типов означивающих практик. История – не репрезентация, а производство значения. Между языком и сознанием ставится знак равенства, полностью отождествляется передача сообщения и его содержание.

Текст препятствует отождествлению языка как системы историей, то есть препятствует созданию единого символического континуума. Вместо единой истории создается стратификационная модель истории, представляющая собой чередование различных типов означивающих практик. Но при этом единство социосимволической системы обосновывается пониманием текста как площадки презентации и осуществления дискурсов, на которой разыгрываются культурные, социальные и политические перемены.

Таким образом, в явной и неявной идеологии можно отметить различные способы конституирования истории.

1. В явной идеологии символизация предшествует событию. Историографию явной идеологии можно назвать «историей победителей». На знаковом уровне это конкретизируется в конституировании истории с позиции господствующего означающего. В политической идеологии эту ситуацию ярко отображает революционный дискурс, который начинает «писать» историю заново, в религиозной – в построении истории «с точки зрения Страшного Суда», перспективы ее окончания.

2. В неявной идеологии символизация является произвольной, теряет онтологический статус. Смысл истории каждый раз конституируется самим анализом. Историография трактуется как «производство» события, при этом знаковое конституирование понимается как символически-действенное. В ряде концепций постструктурализма и постмодернизма эта идея выражена в принципе произвольности исторического дискурса.

РЕПОЗИТОРИЙ БГУКИ

Глава 3. ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ЯВНОЙ ИДЕОЛОГИИ

3.1. Идеологическое разделение как «война в языке»

Благодаря языку мы можем жить в «разных мирах», живя на одной улице.

С. Жижек

Одним из наиболее существенных лингвистических закономерностей функционирования идеологии явного типа является разделение в языке. Разделение в языке в первую очередь связано с четкостью формулировок, ясностью самоидентификации и явным обозначением границ. При неявном функционировании идеологии разделение сменяется унификацией, на уровне языка проявляющаяся в нечеткости самоидентификации и формулировок, расплывчатостью границ. Самым ярким проявлением языкового разделения в явной идеологии является деление на «своих» и «чужих».

Язык, с одной стороны выступает в качестве средства разделения. Этот аспект функционирования языка отмечен во многих исследованиях. Деление на «своих» и «чужих» является одной из традиционных тем лингвистики. Р. Барт социальное деление в языке связывает с использованием так называемых «социолектов». Ж. Бодрийяр устройство городской среды связывал со знаковым распределением внутри семиократической структуры. С. Жижек в работе «О насилии» писал: «Благодаря языку мы можем жить в «разных мирах», живя на одной улице» [110, с. 72]. Этот перечень может быть продолжен. Одним из важнейших направлений исследования в рамках современной философии культуры является рассмотрение социального в семиотическом преломлении, когда любые социальные и культурные феномены – от обыденного мышления до искусства, философии, политики – неизбежно закреплены в знаках, и в

качестве знаковых механизмов могут быть интерпретированы. В этом контексте социальное, культурное и идеологическое разделение также рассматривается с точки зрения его закрепления на знаковом уровне и выражения на языковом уровне.

С другой стороны, язык является интегративным механизмом. На уровне коммуникации он является способом достижения консенсуса, согласия, способом сглаживания противоречий. На уровне культуры еще Гумбольдт говорил о влитости языка в культурный контекст. В гипотезе лингвистической относительности Сепира и Уорфа говорится о языке как детерминанте мировоззрения. Таким образом, можно говорить о сочетании разделительной и интегративной составляющей внутри языка. При чем идеология явного типа стремится в большей степени задействовать первую составляющую, акцентировать разделение по идеологическому признаку. Неявная идеология делает акцент на втором, интегративном аспекте, стремится нивелировать идеологические противоречия.

Рассмотрим некоторые способы лингвистической фиксации идеологического разделения в рамках современных культурологических и философских моделей.

В концепции Ж. Бодрийяра исследование социальных и идеологических противоречий осуществляется исходя из принципа гиперреальности. В современную эпоху социальное становится гиперреальным, основывается на симуляции, что означает стирание грани между реальностью и воображаемым. Соответственно, с утратой реальности в сферу симуляции перемещается и анализ социального.

Ж. Бодрийяр постулирует, что в условиях гиперреальности фактически не осталось места для реальных социальных противоречий. Они перемещаются в семиотическую сферу, в сферу симуляции. Это проявляется в двух содержательных моментах. Во-первых, происходит знаковая дифференциация общества, заменяющая реальные противоречия. Во-вторых, возможные протесты против «господства симулякров» также разворачиваются в семиотической сфере.

Первый аспект семиотического отражения социальных противоречий связан с дифференциацией людей с помощью знаков. Например, в работе «Система вещей» Бодрийяр приходит к выводу, что современная система потребления основана не на потреблении и наслаждении, а на кодексе знаков и отличий.

Потребление является эквивалентом языка, в котором первична не первоначальная функция, не экономическая составляющая, а социологическая система знаков. Важна не стоимость, а символическое значение. Товары сегодня производятся как знаки, а знаки (имеется в виду культура и искусство) – как товары. Знаковый характер присущ производству и труду; мы окружены не вещами, а знаками – знаками счастья, престижа, самой реальности. Потребляются не вещи, а отношения. Обращение, покупка, продажа и присвоение вещей как знаков составляет язык нашей культуры. Члены общества общаются на этом языке. Прочтение языка вещей дает понимание того, как функционирует современное общество.

Одна из ключевых функций знаков-вещей – знаковая стратификация общества. Знаковая дифференциация общества устраняет реальные социальные противоречия. Идеальным пространством для реализации знакового расслоения общества является, по Ж. Бодрийяру, современная городская среда. Если в XIX веке город был политико-индустриальным полигоном, то сегодня это полигон знаков, кодов, средств массовой информации. Суть современного города – в знаке, не случайно Ж. Бодрийяр в работе «Символический обмен и смерть» употребляет применительно к городу понятие «семиократия»: «Каждая практика, каждый миг повседневной жизни отнесены посредством разнообразных кодов к определенному пространству-времени. ... Система воспроизводит себя не только в экономическом пространстве, но и в глубину – через сложную систему знаков и кодов, через символическое разрушение социальных отношений. ... Сегодня он является преимущественным местом исполнения знаков – как исполнения приговора, от которого зависит жизнь или смерть. ... Его суть – заточение в форме/знаке – повсюду. Он весь представляет собой гетто телевидения, рекламы, гетто потребителей/потребляемых, заранее просчитанных читателей, кодированных декодирующихся медиатических сообщений, циркулирующих/циркулируемых в метро, развлекающих/развлекаемых в часы досуга и т.д. Каждое пространство/время городской жизни образует особое гетто, и все они сообщаются между собой. Сегодня социализация – вернее, десоциализация – происходит путем такого структурного разбрасывания по многим кодам. ... Теперь все разобщены и безразличны под властью телевидения и автомобиля,

под властью моделей поведения, запечатленных во всем – в передачах масс-медиа или же в планировке городов. Все выстроены в ряд, и каждый бессознательно отождествляет себя с умело расставленными направляющими симулятивными моделями» [38, с. 157–159].

Второй аспект лингвистического рассмотрения социальных противоречий заключается в том, что протест против обозначенной модели «семиократии» наиболее эффективен также в семиотической плоскости. Тотальное манипулирование кодами и значениями, которое представляет собой «городское гетто», уязвимо не со стороны вещей, а со стороны знака. Этот аспект подробно был рассмотрен в параграфе 2.2., в котором речь шла о перемещении идеологической борьбы в формальную, знаковую плоскость.

В работах Р. Барта лингвистический уровень рассмотрения социальных и идеологических противоречий также распадается на два взаимосвязанных аспекта. Первый заключается в том, что социальные и идеологические противоречия фиксируются в языке. Второй – в том, что идеологическое разделение нейтрализуется в сфере языка, а именно, при помощи мифологизации.

Фиксация идеологических противоречий в языке связана, прежде всего, с разделением энкратического и акратического языков, или, как их по-другому называет Р. Барт, социолектов. Их разделение базируется на отношении к власти. Власть в данном случае понимается как способность к устойчивой организации дискурса, хотя связь дискурса с властью, как отмечает Р. Барт, редко бывает прямой и непосредственной: «Война в языке» не естественна, не изначальна. Она возникает там, где социальное различие превращается обществом в конфликт: «...предполагают даже, что существует изначальный параллелизм между разделением общества на классы, расчленением символического поля, разделением языков и невротическим расщеплением психики» [2, с. 536].

Социолекты – продукты расслоения общества, в результате которого отдельные группы «замыкаются» в границах определенного языка. Вывод Барта категоричен: язык принудителен по отношению к тем, кто его разделяет. Язык не позволяет, а заставляет. Нам вменяется в обязанность ангажированность, причастность одному из видов языков. Речь любого субъекта с

неизбежностью входит в тот или иной социолект, который устрашающе действует на тех, кто находится вне его, и принудителен по отношению к тем, кто его разделяет. На уровне дискурса социолект – это языковая система, которая меняется под влиянием исторических изменений, но не зависит от индивидуальных факторов.

Для языка энкратического – внутривластного – характерна, прежде всего, вездесущность: «Пользуясь поддержкой государства, энкратический язык вездесущ: это язык размытый, текучий и всепроникающий, им пропитаны процессы товарного обмена, социальные ритуалы, формы досуга, социосимволическая сфера (особенно, конечно, в обществах, где имеется массовая культура)» [21, с. 530]. Энкратический язык нечеток, расплывчат, трудноуловим, выглядит как естественный. Далее, властный язык составляет оппозицию всякой системности, точнее, он скрывает свою системность, ссылаясь на «здравый смысл». В качестве языка доксы его нелегко распознать, и в то же время от него некуда деться. Властный язык также характеризует полнота, это дискурс, в котором нет места «другому». Поэтому он действует подавляюще.

Акратические дискурсы вырабатываются вне доксы и направлены против нее. Подчиняющее действие акратического языка более явно по сравнению с энкратическим, репрессивная сущность которого завуалирована: «акратический же социолект, находясь вне власти, вынужден прибегать к прямому насилию, и действует подчиняюще, пускает в ход наступательные фигуры дискурса, призванные скорее принудить, нежели завоевать другого. Два способа устрашения различаются также и ролью, которая признается в них за системностью: акратическое насилие открыто опирается на обдуманную систему, энкратическая же репрессивность свою систему затемняет, превращает обдуманное в «пережитое» (то есть необдуманное); две дискурсивные системы связаны отношением инверсии – явное / скрытое» [21, с. 532].

Способом нейтрализации социальных противоречий является мифологизация – создание социального мифа. Миф, как уже отмечалось, имеет языковую природу, это «похищенный язык», вторичная семиотическая система, которая может строиться на основе любого смысла и даже на его отсутствии: «это язык, не желающий умирать; из смыслов, которыми он питает-

ся, он извлекает ложное, деградированное бытие, он искусственно отсрочивает смерть смыслов и располагает в них со всеми удобствами, превращая их в говорящие трупы» [22, с. 99]. Барт приводит несколько примеров смягчения социального разделения и идеологического противоречия при помощи языка. Вот некоторые из них.

Социальному противоречию, связанному с процессом эмансипации, соответствует миф, названный Р. Бартом «романы и дети». Речь идет о том, что признанное обществом за писателями негласное право на достаточно вольный образ жизни не касается писательниц-женщин, которые могут улучшать свое положение, не изменяя его кардинально: «Итак, вы можете быть свободной и смелой, играть в мужчину, заниматься, как и он, писательством, но никогда не отдаляйтесь от него, живите всегда под его присмотром, компенсируйте свои романы рождением детей; можете немного порезвиться на свободе, но затем быстро возвращайтесь к своим прямым обязанностям. Один роман, один ребенок, чуть-чуть феминизма, чуть-чуть супружеских обязанностей; пусть смелые опыты в области искусства будут крепко привязаны к семейным устоям: и литература и семья извлекут большую выгоду из такой перемены занятий; в области мифов взаимопомощь всегда плодотворна» [22, с. 64], «Влюбляйтесь, работайте, пишите, занимайтесь коммерцией или литературой, но при этом вы всегда должны помнить, что существует мужчина и что вы не созданы по его подобию; ваше сословие свободно, но с тем условием, что оно зависит от мужского сословия; ваша свобода - это роскошь, она возможна только после того, как вы согласились взять на себя обязанности, возложенные на вас природой. Пишите, если вам так хочется этого, и мы все будем гордиться вами, но одновременно не забывайте рожать детей, ибо такова ваша женская доля. Воистину иезуитская мораль: приспособляйтесь, как хотите, к моральным требованиям, предъявляемым к вашему положению, но никогда не покушайтесь на догматы, на которых они основаны» [там же].

Противоречие между «своими» и «чужими», неспособность вообразить Другого и смириться с его существованием порождает сразу два мифа – «марсиане» и «затерянный континент». Источником этих мифов служит неприязнь здравого смысла по отношению к инаковости. Столкновения с «инопланетянами» –

это столкновение с Другим, тогда как миф «затерянный континент» – попытка его ассимиляции и европеизации. «Затерянный континент» – это мифология экзотизма, которая утверждает, что у всех все одинаково, различия – только во внешней колористике. Акцентирование внешней экзотичности освобождает от необходимости глубинного анализа культурных различий, в результате чего «экзотический» объект лишается истории.

Конфликт мнений снимается мифом под названием «фотошоки». Суть его – в навязывании зрителю своего языка и лишении возможности вынести свое суждение предельной простотой и ясностью сообщения: «...Схватывание уникального момента кажется произвольным, слишком преднамеренным, результатом стремления навязать зрителю свой язык, и эти изобретательно сделанные фотографии не производят на нас никакого впечатления; они интересуют нас ровно столько времени, сколько мы на них смотрим; они не вызывают в нас никакого отклика, не волнуют нас; мы слишком быстро начинаем воспринимать их как чистый знак; предельная ясность зрелища, его подготовленность избавляют нас от необходимости глубокого осмысления изображения во всей его возмущающей необычности; низведенная до уровня простого сообщения, фотография оказывается не в состоянии вывести нас из душевного равновесия» [22, с. 161].

Миф, являясь искусственным, вторичным семиотическим образованием, побуждается к жизни идеологическим концептом, фиксирующим социальное противоречие.

В концепции О. Розенштока-Хюсси язык также является социальным феноменом. Способность языка творить социальное бытие он считает ключевым пунктом в понимании его собственной сущности. В силу этого природа языка объяснима через рассмотрение его «социальных свойств», а объектом философии языка являются лишь грамматические формы, имеющие «социальные последствия». В работах О. Розенштока-Хюсси также можно различить два аспекта анализа лингвистической природы социальных и идеологических различий. Первый заключается в лингвистической фиксации социальных и идеологических противоречий. Второй – в их лингвистическом устранении.

Лингвистическая фиксация социальных и идеологических противоречий демонстрируется на основе интерпретации раз-

личных негативных сторон общественной жизни как имеющих языковую природу. В качестве основных «социальных бедствий» называются анархия, упадок, революция и война. Все эти общественные явления называются О. Розенштоком-Хюсси «доисторическими», «доязыковыми ситуациями», при которых необходим своего рода «возврат к языку», «артикуляция». Все эти явления вызваны теми или иными «болезнями языка».

Первая из называемых «болезней» – война. Языковая «болезнь» войны заключается в том, что противоборствующие стороны не разговаривают друг с другом, язык замыкается в границах каждого из воюющих. Война заканчивается, когда стороны начинают разговаривать. Вторая «болезнь» – революция. Она создает новый язык. Революция первоначально не артикулирована, для ее полного осуществления необходим новый язык, поскольку она осуществляет насилие над существующим миропорядком, пытается утвердить собственный. Третьей «болезнью» является упадок. В период упадка общество слишком артикулировано, возникает лицемерие, повторение старого. В результате общество теряет способность жить для будущего, для последующих поколений. Четвертая «болезнь» – анархия. При анархии отсутствует слушание того, что говорится в рамках собственного сообщества, что вызывает социальную разобщенность.

Таким образом, все перечисленные феномены общественной жизни имеют языковую природу, связаны с языковыми проблемами. «Болезни языка» порождают исчезновение совместного времени и пространства для членов данной социальной общности, разрушают «тело» общества.

Для иллюстрации лингвистического устранения социальных и идеологических противоречий О. Розеншток-Хюсси использует понятие «креста действительности». Каждая общность живет в совместном времени и пространстве, «оси» времени и пространства образуют так называемый «крест действительности», основой для создания данной социальной «системы координат» является язык. Слово – это социальное действие, социальная общность – это наиндивидуальный феномен, который может возникнуть лишь в пространстве языка. Общественная жизнь создается языком: «Социальное тело – это основанный на звучащем слове порядок, сутью которого является воплощение» [195, с. 308], язык «либо создает сообщество,

либо убивает его» [195, с. 126]. «Крест действительности» образуют две оси пространства (внешнее и внутреннее) и две оси времени (прошлое и будущее).

Тем самым создается наиндивидуальная целостность, в которую погружены все люди, то, что обеспечивает непрерывность совокупного человеческого опыта, создает братство людей в пространстве и времени. Говорить – значит проникать в наиндивидуальное, сверхчувственное измерение, за пределы доступных отдельно человеку пространства и времени. В силу этого человеческий язык создает своеобразное «силовое поле» между теми, кто некогда жил, и теми, кто когда-либо умрет. Это «силовое поле» О. Розеншток-Хюсси по-другому называет «электрической сетью языка». Говоря, человек пребывает в своего рода центре, пространственные и временные направления от которого и образуют «крест действительности».

Таким образом, языком создается усилие, которое обеспечивает защиту от хаоса и дезорганизации, от угрозы впадения в дочеловеческое состояние. Язык осуществляет сверхприродное трансцендирование пространства и времени. При помощи него каждая культура создает свое пространство и свое время, которые являются искусственными и одинаковыми для всех членов данной общности. Все дохристианские культуры, согласно О. Розенштоку-Хюсси, возникают из диалогической ситуации и представляют собой данный раз и навсегда ответ на вызовы наиндивидуальных принуждающих сил. Если люди говорят друг с другом при помощи слов, то Бог говорит с людьми с помощью «гештальтов», или целостных ситуаций, ставящих под вопрос само человеческое существование. Бог ставит людей в критическую ситуацию и требует от них свободного ответа. Поэтому каждая культура, по О. Розенштоку-Хюсси, – это плод божественного императива, это услышанное и получившее ответ слово, ставшее плотью. В этом смысле слово социально, в этом смысле язык представляет собой «жизненный процесс»: «Язык усмиряет хаос природы, уничтожает распрю между отдельными индивидами, присущие им разрывы существования и недостаток свободы... Язык создает мир, порядок, взаимосвязь и свободу. Он налагает на человека некоторые обязанности и обеспечивает участие в жизни, расширяя область самой жизни» [195, с.110].

Социальные бедствия как «болезни языка» связаны с нарушениями либо во времени, либо в пространстве общества. При

анархии нет единодушия, при упадке нет веры, при революции нет уважения, при войне нет силы. Таким образом, анархия и война – бедствия в социальном пространстве, упадок революция – в социальном времени. Источником их устранения также является язык. «Бедствия» общественной жизни заставляют «проговаривать» свое сознание, вдохновляют процесс познания.

В качестве примера О. Розеншток-Хюсси приводит следующие типы речи: рассуждение – продумывание внешнего мира – укрепление пространственной оси; формулировка закона – управление будущим – укрепление временной оси; рассказ – упорядочивание прошлого – укрепление временной оси; песня – создание единодушия внутри сообщества – укрепление пространственной оси.

Таким образом, демонстрируется наличие лингвистического измерения социальных и идеологических процессов: «Язык – физический носитель социальных связей, направленных на установление отношений» [196, с. 130], «Язык – это пространственно-временной физический процесс, обладающий общественной значимостью» [196, с. 123]. Язык потому переживает любого говорящего индивида, что не ограничивается образованием временных отношений, а стремится к фиксации длящихся взаимодействий. Именно поэтому речь трактуется как «функция» общественных отношений. На основе этого возможно открытие единого основания для любого социального исследования. Поскольку общество, с точки зрения О. Розенштока-Хюсси, «живет» речью и умирает в ее отсутствие, постольку грамматика может дать метод изучения социальной действительности. Источником «жизненных сил» общества является язык, природа языка и природа общества тесно взаимосвязаны: социальность языка в концепции мыслителя – это один из аспектов его «неестественности», надприродности. В силу этого, именно изучение языка может наиболее адекватно охарактеризовать социальную реальность. Это своего рода обоснование предложенной О. Розенштоком-Хюсси методологии социогуманитарного познания, провозглашающей учение о языке наукой о «кровеносной системе общественного организма» [196, с. 12].

В данном контексте необходимо последовательное разделение подлинного и не подлинного языка. В обыденном, инструментальном применении язык выполняет те же функции, что и

звуки, издаваемые животными, и может быть к ним приравнен. Ни одна из сущностных характеристик подлинного языка к обыденной речи неприменима. С другой стороны, О. Розеншток-Хюсси различает слово-деяние, речь как действие. В качестве таковой может выступать только формальная речь. Эти два вида языка рассматриваются как принципиально различные, несопоставимые ни по сущностным характеристикам, ни по выполняемым функциям, ни по целям, на которые направлены. Формальный язык – средство создания, поддержания и обновления политического порядка, а также средством формирования социальной целостности. Такой язык помогает человеку возвыситься над хаосом: «Язык исходит не из common sense, а приходит к нам от отцов – обосновывающих смысл творцов новой организации. Здравый человеческий рассудок использует и делает обыденным существующий язык, и благодаря ему мы чувствуем себя как дома в условиях жесткого и непоколебимого политического порядка» [195, с. 118]. Подлинное слово у О. Розенштока-Хюсси – это акт веры, сплоченности, послушания, общественного действия, оно должно быть основано на тройственной связи между общественностью, говорящим человеком и духом. Если с формальным языком О. Розеншток-Хюсси связывает создание и поддержание социальной и политической целостности, то обыденный язык может послужить причиной сбоев в их функционировании в силу его неспособности понять значение великих форм языка.

Подлинная власть языка обнаруживается в его публичности, в обращении к слушателям. Публичность высказывания гарантирует, что сказанное мы относим к себе. Слово истинно, когда оно воздействует на говорящего, возвышается над ним, тогда как независимость человека от языка, его самостоятельность возможны лишь тогда, когда он говорит о предметах. Подлинную силу языка О. Розеншток-Хюсси видит в приказании, именно эта форма позволяет почувствовать, что такое язык. Приказание поражает, лишает самостоятельности, выводит из равновесия рассудок. Это и есть, по мнению мыслителя, сила подлинной речи. Поэтому человек, никогда не получавший приказаний, не знает подлинную силу языка: «Заповедь и приказания – это те виды вторжения в ход времени, которые показывают, что понятия мыслителя – это способ предания земле, позволяющий погребать трупы нашего языка. Ибо сила языка полагает, а сила мышления погребает» [195, с. 8].

Социальная иерархия также первоначально связана с различием в человеческом сообществе подлинного и неподлинного языка. В природе нет разделения на истинное и ложное, видимое и действительное, серьезность и игру. Это различие обнаруживается только в обществе, и возникает оно первоначально в языке [195].

Тема лингвистического отображения идеологического разделения поднимается также в постмарксизме в работах Э. Лаклау, Ш. Муфф, С. Жижека, хотя в большей степени постмарксистские теории сосредоточены на анализе скрытого, неявного функционирования идеологии. Тем не менее, в рамках дискурсивной трактовки социального пространства, поднимается тема идеологического разделения. Так, антагонизм в трактовке С. Жижека представляет собой «невозможное ядро реальности», «идеологический фантазм». Будучи знаковым структурообразующим элементом общества, маскирующим пропасть антагонизма, фантазм позволяет идеологии заранее принимать в расчет свои промахи. С. Жижек иллюстрирует это на примере антисемитизма. Антисемитизм смещает акценты в знаковом функционировании идеологии: создает иллюзию, что не общество основано на антагонизме, а его источник разложения сосредоточен в конкретной его части – евреях. Еврей в этой связи выступает в качестве «искаженной репрезентации социальных противоречий». В результате в обществе, рассеянном антагонистическими расколами, при помощи идеологического фантазма создается такое социальное видение, при котором общество «существует», не расколото. А еврей трактуется как чужеродный элемент, привносящий разложение в здоровый социальный строй.

В дискурсивной концепции Э. Лаклау и Ш. Муфф идеологический антагонизм представляет собой предел, который сам по себе – ничто, который конституируется ретроактивно, исходя из своих последствий, как травматическая точка, ставшая их причиной [292]. Так, классовая борьба – не фундаментальное означающее всех социальных феноменов, а чистая негативность, которая не позволяет социально-идеологическому полю стать тотальным. Классовая борьба представлена в последствиях, как аргумент, что любые попытки сделать социальное поле сплошным, наделить социальные феномены раз и навсегда данным им местом в социальной структуре обречены на провал.

М. Фуко также анализирует идеологическое разделение на дискурсивном уровне. Например, деление на нормальность и ненормальность в психиатрии трактуется в качестве чисто идеологического. Согласно, М. Фуко, связь психиатрии и власти обуславливает идеологическое деление на своих и чужих: «сама психиатрия являет собой разумный дискурс о безумии. То есть она сама – итог того разделения, об исходном осуществлении которого ей самой ничего не известно» [227, с. 131].

Вопросы идеологической разделенности в языке затрагивает М. Бахтин. Причем его работы интересны тем, что, как и труды С. Жижека, писались «изнутри» идеологического социального пространства. Впрочем, учитывая наличие концепта неявной идеологии, тотально действующей в культуре, позиционирующей себя в качестве постидеологической, данная деталь теряет свое значение. М. Бахтин пишет о «двуголосости» языка как социальном феномене, «исторически становящемся, социально-расслоенном и раздираемом в этом становлении». При рассмотрении социальности языка в качестве одного из важнейших аспектов его бытия называется стратификация. Понятие стратификации применяется в первую очередь к анализу литературного языка. М. Бахтин считал, что литературный язык «разноязычен». В лингвистическом плане единый национальный язык расслоен на «социальные диалекты, групповые манеры, жанровые языки, профессиональные жаргоны, языки поколений и возрастов, языки направлений, языки авторитетов, языки кружков и мимолетных мод, языки социально-политических дней и даже часов». В этом контексте рассматривается вопрос о существовании «единого языка», который, с одной стороны, представляет собой реально не существующую абстракцию, а с другой – «Он реален как сила, преодолевающая... разноречие, ставящая ему определенные границы, обеспечивающая некоторый максимум взаимного понимания» [26, с. 107]. Разделение в языке М. Бахтиным называется «разноречием», которое всегда имеет социальный характер [26].

Следует отметить социальный контекст, в котором создавалась концепция «разноречия» М. Бахтина: «...Двуязычие и разноязычие были чем-то само собой разумеющимся в обыденной жизни, между тем как на внешних официальных уровнях речи всякое разноязычие и всякие различия, в особенности в том, что касалось «содержания», – были насильственным об-

разом ограничены властителями, которые навязывали каждому как раз невариативную, несоциальную, авторитарно – анонимную речь» [26, с. 453], «Табуирование официального языка власти в России – факт несомненный. Но другой стороной этого процесса являлась неслыханная мобилизация всех внутренних ресурсов языка: парафраза, метафоричность. Развивалось умение всеми доступными средствами сказать больше, чем можно, сказать другое и по-другому, чем позволяли стандартизированные формы речи. Язык достигал поразительной тонкости и богатства оттенков значений. Эзопов язык революционной традиции был унаследован и последующими поколениями. Он продолжает функционировать и сейчас. Потерять столь мобильный, семантически богатый и метафоричный язык уже невозможно» [26, с. 134]. Таким образом, идеологический аспект «разноречия» представляется несомненным фактом.

В языкознании проблема языкового разделения формулируется в теме стратификации языка. Также лингвистический срез идеологического разделения широко представлен в новоязе. Например, в политической лексике прошлого было широко распространено понятие «реакционные силы». Но его содержание является неопределенным. Понятие несёт не только идеологическую, но и даже нравственную нагрузку. Оно придаёт политическим разногласиям абсолютный смысл, поднимает их до уровня противостояния «добра» и «зла». Тема новояза была подробно рассмотрена в параграфе 1.5.

Проблема «войны в языке» поднимается также в публицистике У. Эко в рамках комментариев на политические события последних лет. Так, комментируя американское вторжение в Ирак, он пишет: «Во-первых, начали говорить, что кто против войны – тот за Саддама. Во-вторых, начали говорить, что кто против политики Буша, тот антиамериканец. Организаторы маршей за мир потакают диктатурам и терроризму» [240, с. 341]. В связи такими высказываниями У. Эко предлагает «воздерживаться от каких бы то ни было черно-белых крайностей и заниматься только тем, что нам оставила в наследство европейская культура: отдельными и тонкими дистинкциями».

В религиозной идеологии идеологическое разделение на языковом уровне также проявляется в первую очередь как деление на «своих» и «чужих». Причем необходимо отметить, что религиозные мотивы социального разделения остаются в

числе наиболее сильных. Универсалистские амбиции приводят к делению мира на «уже» и «еще-не», построенному согласно гипотетическому идеальному порядку. Наиболее радикальным версиям религиозной идеологии свойственны отрыв от всего внешнего мира, его черно-белое восприятие.

Так, в идеологии «Международного общества сознания Кришны» большое значение имеет культивирование образа врага. Враги именуются «демонами»: «В этом мире живут три рода людей: богоизбранные, демоны и невиновные. Богоизбранные заняли свое место в служении Высшего. Демоны активно работают над тем, чтобы истребить любое знание о Боге. Невиновные образуют стадо, которое идет за тем, кто стоит во главе общества», «Вооруженное сопротивление будет исходить только от демонических личностей, которые всем сердцем прилепились к атеизму и материализму». В идеальном обществе кришнаитов предусмотрены «кшатрии атома», особая военная каста, задача которой «духовно или с помощью электронных средств... оружием и приборами стереть врага с лица земли» [66, с. 309].

Противоположной плюралистической и инклюзивистской тенденциям является неоиндуистский коммунизм – религиозный национализм, отождествляющий нацию и религиозную общину в полирелигиозной стране. Неоиндуистский коммунизм вышел из движения «Арья Самадж», в основу идеологии которого положена идея индуистского мессианства сочетающаяся с враждебностью по отношению к другим религиям, прежде всего к исламу и христианству. Частью этой идеологии является своеобразная практика «исправления имен». Например, коммуналисты утверждают, что парижский Нотр-Дам был когда-то храмом богини Дурги, река Сена называлась Синдху, Париж был некогда индусским городом Парамешвариумом, мусульманская Кааба называется «гигантским храмом Вишну», этимология названия «Москва» ведется от «мокши», «России» (в английской транскрипции) – от «страны риши» (риши – составители Вед). Аналогичный прием можно отметить в «Миссии Чайтаньи «Институт Знания о Тожественности»»: «хотя Бог один, у Него есть много имен, основанных на Его различных качествах. Например, Бога называют Иегова, поскольку Он всесилен. Бога называют Аллах – это означает, что Он всем сострадает. И Его называют Кришна, что означает «Всепривлекающая Личность»» [66, с. 309].

При этом следует иметь в виду, что неоиндуизм считается на сегодняшний день наиболее мощной неоязыческой традицией. Исследователь тоталитарных культов А. Дворкин в связи с этим пишет: «Через теософию и гуруистские секты, через контркультуру и попрелигию, через йогу и биоэнергетику, через глобалистские проекты «Нью эйдж» и нацистские доктрины неоязычников вернулись в наш мир «из пещер и дебрей Индостана» древние боги Юлиана Отступника; они только сменили маски» [66, с. 352].

Традиционным способом разделения в религиозной среде было разграничение правоверия и ереси. Так, А. Кураев в связи с этим отмечает, что еретик это отнюдь не ругательство, а попытка заметить и осознать дистанцию, между различными религиозными путями. А в ответ на разного рода претензии на создание «универсальной религии», терпимой ко всем возможным проявлениям религиозного самоопределения замечает, что в наше время нетерпимость оказывается ни чем иным как правом на мысль. А. Кураев известен своей положительной оценкой роли инквизиции в истории западной цивилизации. Он трактует инквизицию как проверку на правильность, отделение правоверия от инакомыслия, а отнюдь не карательный орган. Так, А. Кураев пишет о том, что в православной среде функции инквизиции были возложены на первый российский ВУЗ – Славяно-греко-латинскую академию, на базе которой были сформированы Московская духовная академия и Московский императорский университет. Инквизиторами были самые просвещенные христиане. Проповедник религиозной истины должен вносить разделение между правильным и неправильным, а истина – это совсем не то, что должно всем нравиться. В этой связи правомерным будет отметить полемический дух сочинений святых Отцов, унаследованный ими от античной культуры. Инквизиция в религиозной идеологии играет ту же роль, что цензуры – в политической [140].

Одним из традиционных способов разделения в православной религиозной среде является церковнославянский язык. Теологами церковнославянский язык трактуется как средство разделения сакральной и профанной сферы: «Церковнославянский язык всегда был языком храма, т.е. он никогда не был языком улицы. Это изначально искусственный язык, на нём никто никогда друг с другом не разговаривал» [153, с. 65].

«Непонятность» имеет миссионерские последствия: «Люди устали жить в искусственном мире, где всё создано их головами и руками. Человек ищет опоры в том, что не является артефактом, что не имеет слишком уж броской и наглой этикетки «made in современность». Очевидная инаковость строя церковной жизни, мысли, инаковость даже языка и календаря, имен и этикета привлекает многих людей, которые не желают превращаться в «читателей газет – глотателей пустот» (выражение М. Цветаевой). Как раз это и есть признак истинной Церкви – непонятность, несводимость к нашим объяснительным штампам и привычкам. Это признак нерукотворного, признак Чуда. Чудо не может вместить себя в символы до конца понятные и вполне адекватно переведенные на секулярный язык. И поэтому язык Церкви (речь идет не только о языке богослужения, но и о языке церковной мысли и веры) никогда не может быть до конца «родным»» [153, с. 65]. Таким образом, «непонятность» языка трактуется как несводимость к обыденности и способ отделения от профанного.

В целом, четкое разграничение ортодоксии и ереси является отличительной чертой богословской мысли. Этим ситуация в религиозной идеологии отличается от политической, ориентированной на поиск компромисса. Можно привести в этой связи меткую фразу того же А. Кураева: «Богословие – поиск наиболее точных, а не наиболее приемлемых слов и формул» [138]. О. Георгий Флоровский писал: «Непримиримость – это лишь неодобрительное название убежденности» [143]. Четкость формулировок, однозначность самоидентификации и ясное обозначение вероучительных границ являются отличительными характеристиками позиции традиционных религий во вне-религиозной сфере.

О. Розеншток-Хюсси в приведенной выше концепции «креста реальности» делает акцент на универсалистских претензиях христианства. Единство и разделение у него соотносятся как христианство и язычество. О. Розеншток-Хюсси считает языковое разделение главной чертой дохристианского мира: «христианство пришло в мир разделенных между собой форм человеческой общности – в мир рас, классов, родов, наций, империй, каждая из которых жила только для самой себя» [195, с. 454]. Язычество означало отсутствие единства, разделенность человечества. Разделенность социума выражается в множественности языков.

Идеологическая унификация, в противоположность этому, связана с нечеткостью самоидентификации и формулировок, расплывчатостью границ. А. Кураев в работе об А. Мене характеризует его миссионерскую деятельность следующим образом: «...в каждой аудитории он старался быть «батюшкой да». А ведь миссионер должен уметь говорить слово «нет!»», то есть, подчеркивается важность установления границ» [139, с. 395]. Так, расплывчатость формулировок является характерным признаком экуменической идеологии: «В противоположность св. Отцам и Соборам, изыскиваются выражения, не наиболее четко ограждающие истину, а наиболее расплывчатые, наиболее общеприемлемые» [139, с. 74]. Поскольку слишком ясные и развернутые формулы служат основой разделения на «свое» и «чужое», экуменическая идеология, синкретические религии, неоязычество, внеконфессиональная религиозность стремятся их избегать. Недискуссионность и безмыслие трактуются как способ избежать конфликта.

Исследователи экуменизма отмечают эффект заражения при слиянии различных культурных традиций, вопреки расхожему мнению, что при слиянии двух разных традиций происходит взаимное обогащение. Например, для среднего русского обывателя в католичестве более всего симпатично то, что на службе можно сидеть. А в православии для среднего европейского обывателя привлекает то, что православные разрешают разводиться и вступать во второй брак (что является сегодня самой массовой причиной обращения в православие на Западе). Четкое обозначение границ противопоставляется религиозной «всеядности»: «Когда на лекции, например, в университете, просят «расскажите о Христе», прекрасно понимаешь: сейчас ты будешь рассказывать о Христе, и эта вот женщина будет замечательно слушать, кивать головой, и будет по-своему медитировать под твой рассказ, но через два дня ей встретится какая-нибудь буддистская или оккультная книжка, и она с точно таким же удовольствием это пирожное тоже скушает. Ведь она тотально всеядна! Я понял, что нельзя просто рассказывать о христианстве, надо обязательно говорить: вот это в христианстве есть, а вот с этим христианство несовместимо. Нужно уметь проводить четкую различительную линию. И пусть люди даже возмущаться будут, но лучше возмущение, чем всеядность» [149, с. 28]. Там, где размываются границы, где человек

чувствует возможность дезориентации, поглощения, там возникает естественное желание четче и жестче обозначить свою идентификацию.

Таким образом, приоритетным способом изучения социальных и идеологических противоречий является рассмотрение их лингвистических преломлений. Во всех рассмотренных теориях отмечаются два преимущественных аспекта изучения лингвистического измерения идеологических различий.

1. Во-первых, они фиксируются в языке. Р. Барт исследует деление на социолекты, а также различие акратического и энкратического языков. Ж. Бодрийяр говорит о знаковой стратификации общества в рамках семиократии. О. Розеншток-Хюсси – о лингвистической фиксации социальных «болезней». Согласно С. Жижеку, социальный антагонизм фиксируется в «идеологическом фантазме». М. Фуко постулирует произвольность дискурсивности и идеологичности деления на «нормальность» и «ненормальность» в обществе.

2. Во-вторых, идеологические противоречия нейтрализуются либо маскируются в сфере языка. У Р. Барта средством этого являются мифы, у Ж. Бодрийяра – знаковое сопротивление власти семиократии, у О. Розенштока-Хюсси – языковое «исцеление», у С. Жижека – в создании идеологического фантазма.

3. Важно отметить специфику такого анализа по сравнению с лингвистическим. Философский способ исследования идеологических различий в языковой плоскости отличает неэмпиричность оснований. Ее основой является непрозрачность социальных отношений, неуловимость дискурса. Поэтому там, где лингвистика изучает различия в лексике, жаргонизмы, диалекты, философия способна на более глубокий анализ.

4. Существенным представляется также то, что основой разделения языков во всех обозначенных теориях является отношение к власти, при этом власть также интерпретируется в семиотическом аспекте. Р. Бартом – в качестве господствующего дискурса, Ж. Бодрийяром – как господствующий код, О. Розенштоком-Хюсси – как единый язык социальной общности, социальная «система координат» и др.

Соединение в рамках единой исследовательской стратегии таких, не столь очевидным образом рядоположенных концептуальных образований, как «симуляция» Ж. Бодрийяра, «мифологии» Р. Барта, «грамматический метод» О. Розенштока-

Хюсси, дискурсивные теории постмарксизма может стать подтверждением того, что в гуманитарной науке имеют место не только тенденции плюрализации, но и интегрирующий потенциал.

3.2. Конституирование двух социосимволических миров

Чтобы иметь возможность свободно мыслить, надо иметь гарантию, что написанное не будет иметь последствий.

Андре Жид

Логическим следствием языкового разделения является идеологическое конституирование двух социосимволических систем культуры, при котором возникает четкое деление социального пространства на «свое» и «чужое». «Чужое», в зависимости от конкретного вида идеологии, может считаться подлежащим или не подлежащим ассимиляции (чаще всего первый вариант). Для явной идеологии характерно символическое удвоение социальной реальности, в отличие от неявной идеологии, в которой социосимволическое пространство воспринимается как уже являющееся унифицированным, а не подлежащим унификации.

Символическое «удвоение» социальной реальности отмечается практически всеми исследователями идеологии. Так, Л. Альтюссер утверждает, что структура всякой идеологии зеркальна в силу того, что она обращается к индивидуумам как субъектам от имени единственного и абсолютного субъекта. Зеркальное удвоение – конститутивный элемент идеологии и условие ее функционирования. Центрированность идеологии – ее характерная черта и принцип существования. Она связана с обращением абсолютного Субъекта к бесчисленному множеству индивидуумов как субъектам. Символическое удвоение в идеологии связано также с зеркальным эффектом: подчинение Субъекту сочетается с созерцанием в нем собственного образа, с узнаванием себя. В отношении «чужого» социального пространства оно может приобретать различную форму – врага, скрытой организации, заговора.

Ж. Бодрийяр основным метафизическим принципом современной стадии симуляции называет бинарность. «Бинарные

коды действуют среди нас» – утверждает он в работе «Символический обмен и смерть». Все знаки, циркулирующие в современном обществе, действуют в режиме бинарного кода: как вопрос-ответ, стимул-реакция. Символическая система требует удвоения, поскольку, безраздельно манипулируя общественным мнением, политика становится «пустой». Монопольная система нежизнеспособна. В такой системе рекламе верят только рекламодатели, социологическим опросам – только политики. Поэтому системе нужен двойник. Кока-коле нужна пепси-кола, США нуждаются в СССР, после развала последнего – международный терроризм. Символом удваивания идеологической системы Ж. Бодрийяр называет здание World Trade Center, рассуждая о нем как о визуальном образе конца знака, символе системы, замкнутой в самоудвоении.

Э. Лаклау, характеризуя символическое разделение, устанавливает связь между интрасоциальными различиями (символическим разделением элементов внутри социального пространства) и границей, отделяющей общество от не-общества (хаоса). Борьба внутри социального тела всегда в соответствии со структурной необходимостью отражается в борьбе между социальным телом «как таковым» и теми, кто «вовне». При борьбе в обществе каждая сила преподносит себя в качестве заместителя общества, а противник низводится до не-социального (угрозы обществу).

У С. Жижека удвоение социосимволического пространства иллюстрируется в дискурсивном анализе антисемитизма в рамках идеологии национал-социализма. В предыдущем параграфе этот аспект прояснялся в связи с понятием фантазма. Для явной идеологии характерно представление социального антагонизма в качестве антагонизма между здоровыми социальными силами и силами разрушения. Общество рассеяно антагонистическими расколами, которые не могут быть объединены символическим порядком. Социальный фантазм конституирован процедурами смещения и сгущения. Задача фантазма – создание такого видения, в котором общество «существует», не расколото. В рамках национал-социалистической идеологии источник разложения общества сосредоточен в конкретной точке – в евреях (смещение). Еврей – внешний элемент, чужеродное тело, привносящее разложение в здоровый социальный строй. Сгущение заключается в том, что образ еврея наделяет-

ся противоречивыми характеристиками, объединяет разнородные антагонизмы. То есть фигура еврея выступает симптомом, закодированным посланием, искаженной репрезентацией социальных противоречий [99].

Понятие социального фантазма оказывается дополнительным для понятия социального антагонизма. Фантазм – это способ маскировки пропасти социального антагонизма. Таким образом, место социального фантазма в идеологии – ретроактивное: это средство идеологического дискурса, которое позволяет заранее принимать в расчет свои огрехи [99].

Таким образом, проблема раскола идеологического поля решается у С. Жижека парадоксальным образом: антагонизирующий дискурс оказывается центрированным вокруг пустоты, но при этом пустота воспринимается как наиболее существенная часть идеологической системы. Фантазм одновременно отрицает и воплощает структурный парадокс общества. Социальный фантазм – то, что восполняет пустоту. Поэтому фантазм в рамках идеологии не может толковаться, из него можно только «выйти» через понимание того, что за ним ничего нет, и каким образом он скрывает это ничего. Идеологический дискурс оказывается структурированным вокруг невозможности: «Еврей – фетиш, одновременно отрицающий и воплощающий структурный парадокс общества» [99, с. 126]. Еврей в национал-социалистическом идеологическом дискурсе – это средство, с помощью которого режим превентивно учитывает собственную несостоятельность. Это фигура, олицетворяющая невозможность полного осуществления тоталитарного проекта.

Отсюда следует еще один парадоксальный вывод, касающийся критики идеологии. Если рассматривать центральный элемент социального антагонизма в идеологии как фантазме, то недостаточно определить тоталитарный проект как несостоятельное стремление, потому что тоталитарная идеология сама осознает это. Центральный элемент тоталитарного идеологического дискурса и есть способ включения этого знания в свою доктрину. Возвращаясь к примеру национал-социализма, образ еврея оказывается олицетворением фундаментального тупика той самой идеологии, которая ее порождает. Получается парадокс. Вся национал-социалистическая идеология структурируется как борьба против элемента, который олицетворяет невозможность самого национал-социализма.

Таким образом, С. Жижек полагает, что критика идеологии должна поменять местами причину и следствие: «еврей» – не причина антагонизма, а воплощение фундаментального тупика. Основной в критике идеологии оказывается процедура, которая определяет в той или иной идеологической доктрине элемент, репрезентирующий в ней ее собственную невозможность. Применительно к национал-социалистической идеологии социум проецирует эту внутреннюю негативность на фигуру еврея. Исключенное из символического появляется в реальном. Поэтому «еврей» для идеологического дискурса национал-социалистической Германии – «социальный симптом». Это, согласно С. Жижеку, означает, что это точка, в которой имманентные антагонизмы общества прорываются на поверхность социума, точка, в которой становится очевидным, что общество «не работает». В этой ситуации применима психоаналитическая процедура – идентификация с симптомом. В рассматриваемом примере это означает, что в качествах, которыми наделяются евреи, необходимо признать неизбежные следствия функционирования самой социальной системы.

Подводя итог анализа удвоения социосимволической системы у С. Жижека, необходимо отметить, что к идеологическому конструированию социального антагонизма применяется психоаналитическое понятие симптома. Подобно тому, как в психоанализе аномалии дают доступ к истинному положению вещей (в оговорках или снах), так и явления, которые представляются отклонением от нормы, тем, что должно быть устранено в ходе улучшения системы, на самом деле являются продуктом системы, точкой, через которую прорывается истина – внутренние противоречия.

Для явного функционирования идеологии характерно «вращивание и пестование» [104, с. 19] оборонного сознания, создание образа осажденной крепости, конституирование образа врага. Как следствие, все социальные процессы осмысляются в терминах борьбы. Такой способ видения социальной действительности связан со своего рода политическим дальтонизмом в силу черно-белого видения мира. Особенно это характерно для «классических» тоталитарных идеологий, что достаточно подробно освещено в исследовательской литературе по соответствующей теме: «Система власти воюет с собственным, обычно лояльным к ней населением. Система нуждается в гражданской войне как условию своего существования. В обстановке граж-

данского мира она неминуемо разваливается» [105, с. 188]. Лингвистические исследования в этой связи отмечают сужение понятия «народ»: из него исключается все, не соответствующее идеологическим стандартам.

В. Клемперер, исследователь языка национал-социалистической Германии писал об идеологическом удвоении мира следующее: «Немцы оказались в искусственной, созданной языком вселенной, где, как писал Геббельс, «ничто не имеет смысла - ни добро, ни зло, ни время и ни пространство, в которой то, что другие люди зовут успехом, уже не может служить мерой»» [133, с. 79], «Подчеркнутая агрессивность, в том числе словесная, в результате чего любое возражение оказывалось клейменным как «антинародное выступление», а с другой стороны – постоянное обвинение оппонентов, что те-де агрессивны и «травят» народную партию» [133, с. 120], «В конечном счете нытье – это одна из техник, при помощи которых деспотизм умело сплачивает свои ряды, возбуждая шовинистические чувства. Надо попросту завопить, что кто-то «нас» ненавидит и хочет подрезать «нам» крылья» [133, с. 107]. Необходимо отметить, что исследование В. Клемперера – это исследование «изнутри» идеологической системы.

Интересный эпизод Второй мировой войны, иллюстрирующий удвоение мира в идеологии приводит С. Жижек: «Барьер, который был здесь разрушен, лучше всего проиллюстрировать случаем, происшедшим вечером 7 ноября 1942 года, когда в специальном поезде, проезжавшем через Тюрингию, Гитлер обсуждал главные новости дня с несколькими помощниками в вагоне-ресторане; поскольку в результате воздушных налетов союзников была повреждена колея, поезд часто замедлял движение. Пока стол сервировался изящным фарфором, поезд в очередной раз остановился на запасном пути. В нескольких футах стоял санитарный поезд, и со своих многоярусных кроватей раненые солдаты смотрели на ослепительный свет столовой, в которой, увлеченный беседой, сидел Гитлер. Внезапно он взглянул на испуганные лица, пристально смотрящие на него. В страшном гневе он приказал задернуть занавески, отбросив своих раненых воинов прочь, во тьму их промозглого мира. Необычность этой сцены удваивается, каждая сторона переживала то, что она увидела через окно-рамку, как фантастическое видение: для Гитлера оно было кошмарным зрелищем результатов собственной военной авантюры; для солдат

оно было неожиданным столкновением с самим Вождем. Подлинным чудом здесь была бы рука, протянутая через окно, скажем, Гитлер протянул бы руку раненому солдату. Но разумеется, это было таким столкновением, таким вторжением в его реальность, что Гитлер испугался и, вместо того чтобы протянуть руку, в панике приказал задернуть занавески... Как в таком случае нам преодолеть этот барьер и установить связь с Реальным Другого?» [109, с. 71].

В религиозной идеологии, как уже отмечалось в предыдущем параграфе, достаточно четко просматривается деление на «своих» и «чужих». Следствием этого является символическое деление мира. Наиболее радикальным версиям религиозной идеологии свойственны отрыв от всего внешнего мира, его черно-белое восприятие.

В христианской мировоззрении сочетаются тенденции разделения и тяготения к универсализму. Примером разделительной тенденции в языке христианства может служить противопоставление отрицательного и положительного смысла слов Символа Веры в трактовке О. Розенштока-Хюсси. В отрицательный смысл автор закладывает мысль о том, что в наши дни формулировка слов Символа Веры прямо противоположна по отношению к тому времени, когда он впервые был сформулирован. Суть его была в победоносном ограждении истинной веры от ложных верований и культов, то есть, в разделении истинного и ложного. Положительный смысл слов Символа Веры в этом плане вторичен и в то же время универсален, поскольку претендует на истолкование истории как целого с позиции конца времен и в свете этого конца.

Универсалистские тенденции христианства проявляются, в том, числе, в понятиях «соборность», «католичность». Славянское слово «соборный» по смыслу аналогично греческому слову «кафоликос». Это то целое, которое прежде и первичнее своих «частей», то целое, которое придает смысл и бытие своим компонентам. Славянофилы «перевели» богословский термин на язык этнографии и социологии, отождествив соборность и общинность. Тем самым изначальный идеологический смысл был утрачен. В то же время очевиден здесь и разделительный момент: «соборность» и «католичность» в ограничительном значении, применяемом к настоящему положению дел, понимается как целостность, противостоящая в своем бытии еще не объединенному.

Исследователи идеологии тоталитарных культов отмечают, что для такого рода организаций характерно формирование у своих последователей психологии «осажденной крепости, четкое деление «внешнего мира» (вне организации) и внутреннего. Нередко это отражено в учении. Например, в идеологии «Сахаджа-Йоги» утверждается, что «коллективность – это единственный способ, с помощью которого вы можете очиститься». В свою очередь, коллективность достигается запретом на критику.

Таким образом, конституирование двух социосимволических систем является чертой явной идеологии. В качестве выводов необходимо отметить следующее.

1. Во-первых, конституирование двух социосимволических систем является логическим следствием воплощения в языке идеологического разделения и проведения грани между «своим» и «чужим». Следующим шагом является символическое удвоение реальности.

2. Во-вторых, удвоение мира рассматривается как одна из существенных черт идеологии как таковой, хотя, если исходить из анализа конкретных концепций, речь идет о явных идеологиях. Так, А. Альтюссер называет зеркальное удвоение конститутивным элементом идеологии и условием ее существования. Ж. Бодрийяр называет бинарность метафизическим принципом современной стадии симуляции. Э. Лаклау говорит, что в условиях социального антагонизма каждая сила преподносит себя в качестве заменителя общества. С. Жижек полагает, что антагонистический дискурс принимает форму фантазма, место которого в идеологии ретроактивно: это средство, позволяющее заранее принимать в расчет ошибки.

3.3. Монологичность и тактика лишения языка

Шепот – это неправомочная речь, не имеющая автора. Дьявол – это всякий человек, не желающий, чтобы его цитировали, так как он никогда не достигает звания личности.

О. Розениток-Хюсси

В зависимости от специфики конституирования социосимволического пространства в идеологии возникают две различ-

ные языковые стратегии объективации идеологии. В явной идеологии это стратегия монолога (для «своего» пространства) и стратегия лишения голоса (для «чужого» пространства). То есть идеологически социосимволическая вселенная делится на имеющих и не имеющих право голоса. В неявной идеологии, в которой нет четкого прописывания границ между «своим» и «чужим» идеология объективируется в виде многоголосия. Любые претензии на истинность признаются несостоятельными, истина «заговаривается». Унификация приводит к тому, что право голоса имеют все. Обратной стороной этого процесса является то, что идеологической неприкосновенностью наделяется сама плюральность.

Лишение языка в качестве лингвистической закономерности функционирования явной идеологии является логическим продолжением удвоения социосимволического пространства. Следом за разделением на «своих» и «чужих» логически следует лишение «чужих» права голоса. Это конкретизируется в различной стратегии явной и неявной идеологии по отношению к Другому. Для явной идеологии характерно конституирование образа врага, стратегией борьбы с которым является лишение голоса. Другой должен быть нем. Тогда как в неявной идеологии Другого не существует. Уравнивание «своего» и «чужого», как правило, осуществляется через апелляцию к естественности. «Естественная» сущность идеологических противников едина, различия второстепенны. Идеологической стратегией борьбы в этом случае является перекрикивание. Подчеркивается, что одно не более значимо, чем другое, возможные возражения «заговариваются».

Монологичность явной идеологии рассматривается в трудах М. Фуко в рамках трактовки власти в качестве власти как голоса, причем голоса запрещающего. Понимание власти как голоса является следствием приведения инстанции власти к образу господина. Опосредующим звеном здесь выступает сведение властных процедур к запрету. Это ведет, во-первых, к осмыслению власти лишь в негативных терминах: «отказа, размежевания, преграды, цензуры». Власть понимается как то, что говорит «нет». Это приводит к двойной субъективации. Со стороны осуществления власти она трактуется как абсолютный субъект, выражающий запрещение, а со стороны тех, над кем властвуют, власть субъективируется в точке принятия запрета

[224, с. 310–311]. Основопологающее воздействие власти в этой связи понимается как «речевой акт: как провозглашение закона, как запрещающий дискурс». «И проявление власти облекается в форму явственного высказывания: «ты не должен»» [224, с. 310–311].

Ю. Кристева противопоставляет монологичный и полифоничный типы дискурсов. Идеология связывается с монологическим миром. Монологическое единство сознания Ю. Кристева считает основой всякого идеологического дискурса. Полифоничность связывается с текстуальностью. В полифонии текста идеология моделируется исходя из инстанции расщеплённого субъекта, а идеология рассредоточивается в межтекстовом пространстве [136]. Среди постмарксистов о монологичности «общества спектакля» говорил также Ги Дебор.

Голос в качестве источника власти рассматривается также в концепции Ж. Деррида. Голос понимается как порождение первичных смыслов, первичного означающего. Связь власти и голоса прописывается в рамках противопоставления последнего письму и критика классической традиции в качестве фоноцентрической. Фоноцентризм Ж. Деррида считает исторически связанным с определенностью и самоидентификацией смысла.

Монологичность идеологии и лишение голоса несогласных является способом обеспечения видимого единогласия в ее языке. В лингвистических и политологических исследованиях эта черта иллюстрируется, как правило, анализом смысловых коннотаций понятий «народ». Мнимое единогласие в языке идеологии демонстрируется злоупотреблением этим понятием. В. Клемперер показывает это на примере ЛТИ: ««Народом» сейчас сдабриваются все речи, все статьи, как еда солью. Всюду нужна щепотка народа» [133, с. 16]. С позиции лингвистики можно обратить внимание на распространение таких слов, как «всенародный», «близкий народу», «выходец из народа» и пр. Тоталитарный лидер позиционирует себя в качестве исполнителя воли народа. У него условно нет своего голоса, он воплощает волю народа. Главная уловка состоит в том, что инстанции, к которой он отсылает – не существует. Народ имеет право голоса в той мере, в которой получает воплощение в своих представителях. «Народа» как выражения единой воли и чувства, как натуральной живой силы, воплощающей мораль и историю, не существует. Существуют граждане, и у каждого

гражданина своя идея. Воля народа – фикция; поскольку народа как такового не существует, популисты фабрикуют иллюзию народной воли.

Тем самым, «лишение голоса» есть описание парадоксального места народа в тоталитарной системе. Например, выражение «народ поддерживает партию» не может быть опровергнуто. Оно всегда будет истинным, поскольку базируется на круговом определении понятия «народ». Единственным признаком, определяющим понятие народа, является поддержка партии. Подлинный представитель народа – тот, кто поддерживает партию. Несогласные автоматически «исключаются» из числа народа, становятся «врагами» и в качестве таковых лишаются права голоса. Поэтому «народ» действительно всегда «поддерживает партию», поскольку тот, кто не поддерживает, перестает быть народом. В обыденной речи аналогичный аспект проявляется в риторике «У меня у самого есть друзья, которые...» – в уста гипотетических друзей могут вкладываться любые идеи. «Some of my best friends» – образец того, что в классической риторике называлось «concessio» или уступкой: похвалив противника или продемонстрировав согласие с каким-то его высказыванием, переходить к разгромной части». По определению «безголосые» в силу анонимности «друзья» выступают в качестве «виртуальной» группы поддержки и обеспечивают легитимность говорящего.

Тактика лишения языка сопряжена с ограничением этической заботы узким кругом. Чем универсальнее этика, тем brutальнее исключения определенной формы «другого» из области нашей этической озабоченности. С. Жижек в одной из своих работ приводит следующее высказывание Хомейни: «Иранская революция была самой человечной во всей истории: ни один человек не погиб от рук революционеров», «те, кого мы убили, были не людьми, а преступными собаками» [116, с. 47]. Сам С. Жижек дает в этой связи показательное определение врага: «Враг – это тот, чью историю ты слушать не обязан», то есть идеологическое восприятие социального пространства связано с абстрагированием от того факта, что субъект, находящийся по ту сторону «своего» идеологического пространства – другой человек с богатой внутренней жизнью: такой человек не может быть врагом.

В «Мифологиях» Р. Барта в качестве одного из способов лишения языка называется «нинизм» – мифологическая фигу-

ра, в которой две противоположности оцениваются одна с помощью другой и в итоге обе отбрасываются. Здесь лишение языка связано с уже упоминавшимся идеологическим приемом принудительного выбора: «...Сначала реальность сводят к всевозможным аналогам, затем ее взвешивают, а когда констатируют равенство веса, ее отбрасывают. И в этом случае мы наблюдаем магический способ действия: если выбор представляет затруднение, то сравниваемые величины объявляются разными, неприемлемую реальность отвергают, сводя ее к двум противоположностями, которые уравнивают друг друга только в той мере, в какой они являются формальными, лишенными своего удельного веса. ...Выбирать уже не приходится, остается только расписаться в получении» [22, с. 230].

С. Жижек рассматривает лишение языка как один из элементов лингвистического насилия, в рамках которого свобода понимается как отсутствие языка для выражения несвободы. Он полагает, что основные понятия западной либеральной демократии – «права человека», «гражданское общество», «война с терроризмом» – мистифицируют ситуацию, не позволяя рационально осмыслить ее. В этом контексте С. Жижек интерпретирует новые формы протестного движения в западном мире – такие, как «Оккупай Уолл-стрит» или волнения во Франции 2005 года – как поиск нового языка, выходящего за рамки традиционной демократической системы координат. Само отсутствие артикулированных требований обнажает проблему неявного насилия – декларируемое право выбора на самом деле является правом выбирать между принудительным согласием с существующими правилами и бессмысленным протестом, разрушением и вымещением злобы. Отсутствие языка для выражения протеста является как раз свидетельством идеологичности, а не постидеологичности западного посткапиталистического общества. Невозможность «перевести» данные события в понятные речь или мысль говорят о вытеснении протеста за пределы заданного дискурсивного пространства социума: «Язык уважения – язык либеральной толерантности, он имеет смысл только как уважение к тем, с кем я не согласен. Когда мусульмане требуют уважения, они принимают структуру либерального «толерантного» дискурса» [111, с. 27].

К понятию лингвистического насилия относится также навязывание собственного языка. Например, в современном поли-

тическом дискурсе господствующим является язык либеральной демократии. Этот язык преобладает в публичных заявлениях, новостных лентах, посвященных политическим событиям, следствием чего эти события осмысляются в заданных дихотомиях демократичности/недемократичности, наличия/отсутствия соблюдения прав человека и пр. При этом был отмечен и обратный пример. Когда французские мусульмане требуют уважения, они принимают структуру либерального «толерантного» дискурса, в котором язык уважения является языком либеральной толерантности, языком западной идеологии, неприятие которой демонстрируют мусульманские общины.

Схожим образом Ж.-Ф. Лиотар описывает лишение языка как ситуацию, при которой у субъекта нет дискурсивных средств выражения. В этом случае индивид становится «жертвой», обреченной на молчание. В связи с этим у Ж.-Лиотара задача философии сформулирована как борьба против гегемонии одного дискурса, а также помощь «жертве» в поиске собственного языка для выражения.

Лишение языка является изначальной чертой теистических религий при выстраивании отношений с трансцендентным. В теологии и религиозной философии об этом говорится как о познании божественного «нет»: «Прежде чем дух проявит себя, мысли должны временами иссякать, а дар речи должен порой нам отказывать» [195, с. 406], «Датированное мышление, христианское мышление всегда понятно только для тех, у кого срывается голос, у кого перехватывает дыхание, у кого пресекаются мысли. ... Но Бог повелевает нам молчать, когда Он говорит. Когда Он судит народы, Он кладет конец существованию целых библиотек» [195, с. 407]. Политические идеологии в этом отношении имитируют одну из черт религиозной идеологии в той мере, в которой центральный элемент явной идеологии претендует на сакральность. Так, О. Розеншток-Хюсси пишет о языке молитвы, языке Израиля как о главном «изобретении»: «Прислушиваясь к «нет» Бога, Израиль познал себя в качестве слуги Бога. В этом «нет» все чисто человеческие желания выжжены и очищено наше понятие Божьей воли. «Откровение» – это знание Божьей воли после того, как стало известно Его «нет», сказанное нашей воле. Только тогда Бог – чистое будущее, чистый акт, когда все Его прошлые творения выставляются в качестве не-богов, простых артефактов. Необ-

ходимость открыть, что не является Богом – условие всего нашего понимания Бога. На этой основе евреи стали молитвой» [194, с. 180–181].

В православном Богослужении апостолы называются «заушающим словом». «Заушати» значит «заграждать уста, не давать говорить», а «заушница» означает пощечину. Полемичность, дискуссионность и «неполиткорректность» характерны для христианства: «Слово «скандал» апостолы прилагают сами к своей проповеди: «мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн (σκανδαλον), а для Еллинов безумие» (1 Кор 1,23). Слово σκανδαλον родственно санскритскому skandati – «подскакивать, подпрыгивать, брызгать», a-skandati «нападать, застигать», лат. scando «восходить, подниматься, взлетать». Из этого следует, что нозмой слова σκανδαλον является «подскакивающее, брызгающее». С этой нозмой в греческом языке был отождествлен...эйдос возмущенного оскорбленного человека; ...отсюда у σκανδαλον значение «обида, оскорбление»... В лютеровском переводе Библии слово «скандал» переведено как argernis – оскорбление», «В Евангелии от Матфея (Мф. 22,34) говорится, что Христос «привел саддукеев в молчание». Но это мягко сказано (точнее говоря – смягченно переведено). Буквальный смысл греческого слова, стоящего в оригинале – «надел намордник» (εφιοσεν от φιοσ – намордник)» [138, с. 62–67].

Тактика молчания по отношению к трансцендентному зачастую переносится на сферу имманентного – сферу богословских диспутов и распространения религиозных идей. Ряд таких эпизодов из истории раннехристианских богословских споров приводит А. Кураев: «Это странное стремление понудить христиан к отказу от мысли не так уж и ново. Первые экуменические проекты относятся еще к эпохе императора Константина Великого. Узнав о спорах в Александрии между Арием и его сторонниками с одной стороны, и св. Афанасием Великим и епископом Александром Александрийским – с другой, еще некрещеный император направил в Египет послание, запрещающее дискуссии между христианами. По мнению императора, обе стороны одинаково виновны в начавшихся спорах: одному не следовало спрашивать, другому отвечать» [154, с. 606]. И еще один эпизод, также связанный с историей раннехристианских ересей: «Так в 648 г. император Констант II издает

«Типос», в котором прямо запрещаются всякие споры между православными и монофелитами (предметом спора был вопрос о том, в какой мере о Христе можно говорить как о человеке: была ли в Сыне Божиим человеческая воля). Те, кто продолжали думать и воплощать свои мысли в слова и книги, подверглись репрессиям. Долгий путь мученичества прошел римский папа св. Мартин, был вырван язык и отсечена рука величайшему православному богослову всего первого тысячелетия преподобному Максиму Исповеднику» [154, с. 608].

Позднее такая же тактика применяется к спорам католиков с православными: «Уже в нашем тысячелетии императоры требовали прекратить богословские дискуссии с католиками. Дело доходило до сожжения православных полемических книг. Богословским же прикрытием для очередного гонения на мысль было указание на «непознаваемость Божественных тайн». Слишком раннее бегство в сферу «непознаваемого» вообще характерно для синкретических проектов. Из верного тезиса «Бог в глубине Своей непознаваем» они делают слишком сильный вывод: «Всё вообще, касающееся религии, непознаваемо и рационально непостижимо и неизъяснимо». Это жертва разумом во имя номинального единства» [154, с. 423]. Как тут не вспомнить языковое определение О. Розенштоком-Хюсси войны как ситуации, когда стороны не разговаривают друг с другом.

Практика лишения языка применяется во многих сектах. В неокульте «Свидетели Иеговы» по отношению к провинившимся членам секты практикуется наказание, называемое «Лишение общения» или «Отлучение от общения», под которым понимается абсолютный бойкот, которое, по свидетельству бывших членов, часто приводит к случаям суицида. Лишение права на слово практикуется также в секте сайентологов по отношению к «подавляющим личностям» [68, с. 225].

В системе сайентологического новояза пятая часть населения являются «подавляющими личностями» (ПЛ), антисоциальными элементами, которые исключаются из понятия человечности. Тот, кто вступает в контакт с подавляющей личностью, называется «потенциальным источником проблем» (ПИПом) или «потенциальным источником неприятностей» (ПИНом), распространителем антисоциальности. К противникам, согласно сайентологической идеологии, применяется так

называемая «честная игра». Это понятие из сайентологического новояза, означающее, что «любой сайентолог, не опасаясь наказания церкви, может лишить собственности всякую подавляющую личность или группу подавляющих личностей и нанести им любой вред. Их можно завлекать в ловушку, подавать на них в суд, им можно лгать, их можно уничтожать физически». Примером сайентологического новояза является подмена смысла понятия этики. Последняя понимается как искоренение всех идей, противоречащих сайентологии, а позднее – искоренение вообще всех не сайентологических идей [68].

Таким образом, монологичность и лишение языка являются характерными для лингвистического функционирования явной идеологии.

1. Монологичность и лишение языка являются логическим следствием идеологического деления социосимволического мира на «свое» и «чужое». Языковой стратегией идеологии по отношению к «чужому» оказывается лишение права голоса, «свое» имеет монологический статус.

2. Монологичность исследуется главным образом в концепциях, трактующих власть как голос, что является следствием сведения власти к понятию господства и образу господина. Так, у М. Фуко власть рассматривается с позиции запрещающего голоса, у Ж. Деррида – в рамках критики фоноцентризма.

3. Тактика лишения языка связана с понятием лингвистического насилия (С. Жижек), принудительного выбора (Р. Барт), отсутствием дискурсивных средств выражения (Ж.-Ф. Лиотар), молчанием и познанием божественного нет (богословские и религиозно-философские концепции).

3.4. Сакрализация центрального означающего

Язык чудесным образом укоренен в вечности
и насмехается над сменой времен и пространств.

О. Розенток-Хюсси

Сакрализация является одним из основных инструментов легитимации в явной идеологии, что связывается, как правило, с архетипическими основами общества. На знаковом уровне сакрализация проявляется в первую очередь как акцентирова-

ние значения главного означающего идеологии, в отличие от неявной идеологии, постулирующей «пустоту» означающего и отсутствие приоритетных точек в дискурсивном поле социума. Центральное значение главного означающего базируется на сакральных основаниях. Идеологии свойственно также использование манипуляционной составляющей сакрализации. Явную и неявную идеологии можно противопоставить как апелляции к избранности – апелляции к естественности.

Господствующим способом аргументации в идеологии является способ *ex verbum*, то есть подтверждение мысли через включение её в авторитетный контекст, соотнесение с догматами священного писания или другими авторитетными источниками. Любая развитая идеологическая система использует этот способ аргументации как основной. Знание в идеологии существует преимущественно в форме комментария к авторитетным книгам и компиляциям. Догматизм не свойственен мифу, но характерен для теологии и идеологии как системы идей, организованной вокруг некоего центра – Бога или справедливости.

Можно без особого труда выстроить параллель между религиозной и политической сакрализацией в идеологии. В концепции наместничества (когда правитель считается наместником Иисуса Христа, объединяющим функции светского владыки и носителя божественной благодати) эта связь носит непосредственный характер. В светской идеологии она становится опосредованной, хотя и не утрачивает своего значения. При кажущейся секуляризации культурной среды, доминирующим механизмом осуществления сакрализации оставался религиозный, а идеология приобрела квазирелигиозную форму с необходимыми атрибутами: труды классиков в качестве Священного Писания, вступление в партию – религиозного ритуала, Мавзолей – мощей. Квазирелигиозность обеспечивала сакральность власти. В дальнейшем утрата квазирелигиозности в идеологии привела и к делегитимации власти.

На знаковом уровне сакрализация связана с центрированием вокруг главного означающего. Понятие центрального означающего идеологии у С. Жижека проясняется на трех примерах: отношении партии к пролетариату, аналитика к пациенту в психоаналитическом лечении и субъекта к опыту божественного в религиозных переживаниях. Во всех трех случаях, согласно С. Жижеку, имеет место одна и та же невозможность:

верующий не может «открыть» Бога через погружение в себя – Бог должен вмешаться извне, нарушить самотождественность; рабочий класс не может осуществить свою историческую миссию без вмешательства партии; пациент не может сам себя анализировать. Во всех трех случаях субъект является децентрированным агентом, борющимся с чужеродным ядром. Бог, Аналитик, Партия – это три формы центрального означающего, «субъекта, предположительно знающего». Поэтому они всегда правы, а человек всегда ошибается. На этом основана потребность субъекта в конститутивной функции социального и политического. Не тот, кто интерпретирует, дает истинное толкование, а тот, кто символизирует форму деятельности [99].

Л. Альтюссер, рассуждая о структуре идеологии, говорит о ее центрированности. Идеология обращается к индивидуумам от имени единственного и абсолютного Субъекта. Идеология центрирована, абсолютный Субъект – символический центр идеологической системы, выполняющий по отношению к последней конститутивную роль.

Принцип центрации у Ж. Деррида рассматривается в качестве основополагающего принципа европейского сознания. Центрация связана с бинаризмом в классической европейской мысли. Исходя из принципа бинаризма, имея дело с оппозициями, принцип центрации ставит в привилегированное положение один из членов этих оппозиций, делает на нем ценностный акцент. Принцип центрации пронизывает все области европейской культуры. В философии он выражается в рационализме, в культурологии – в европоцентризме, в истории – в футуроцентризме, в эстетике – в каузальности содержания по отношению к форме. В наделении привилегированным статусом одного из членов бинарной оппозиции и заключается идеологичность западной культуры, разоблачить которую должна техника деконструкции. В статье «Структура, знак и игра в дискурсе о гуманитарных науках» Ж. Деррида утверждает, что в основе концепции структуры лежит понятие «центра структуры». Последний представляет собой некое организующее начало, то, что управляет структурой. При этом само это организующее начало избегает структурности. Согласно Ж. Деррида, «центр структуры» не является ее объективным свойством, это фикция, конституируемая интерпретатором. Ж. Деррида называет это результатом «силы желания» наблюдателя [82].

О. Розеншток-Хюсси настаивает на сакральности любых социальных проявлений подлинного языка как такового. Это проявляется, в первую очередь, в вопросе о происхождении языка, в связи с чем он обращается к понятию ритуала: «Наши грамматические формы – это остатки ритуала» [195, с. 143]. Язык, по мнению философа, не мог сформироваться в сфере повседневности. Называние было первоначально ритуальным действием, участники которого сплывались в тождественном понимании сущности называемого. В священном ритуале каждое имя, «раскаленное, испускающее искры экстатического перевозбуждения», выходило за пределы физического и психического к своему «трансцендентальному» смыслу. Первые слова человеческого языка возникали в качестве священных имен. Язык выступал в качестве заместителя ритуала в промежутках между его выполнением. В языке, так же, как в ритуале, отдельная человеческая жизнь включается в некую связную историю: «Языки бессмертны потому, что они стремились к бессмертию» [195, с. 141], «Ни одно слово во время, предшествующее нашему, не попадало в словарь, если оно не было использовано в ритуале. Ни одно слово в те дни не было словом, если оно сперва не было введено в качестве священного имени» [195, с. 140].

В идеологии религиозных сект место аксиологического, сакрального и структурного центра занимает слово лидера. Причем если в религиях традиционного типа сакральный центр трансцендентен, то в идеологии неокультов он имманентен: «Если у вас есть проблемы с Богом, помочь вам может только гуру. Если же у вас есть проблемы с гуру, помочь вам уже не может ни кто», «Ученик должен хотеть только одного – удовлетворить духовного учителя». Вот пример обращения к гуру ученика из «Международного общества сознания Кришны»: «Ты – это мое духовное солнце, а я – ничтожная искра Твоего сияния; Ты – мой Господь, а я – Твой слуга навечно. Нектар Твоих лотосных стоп опьяняет все мои чувства, и я полагаюсь лишь на беспредельную сладость Твоего Святого Имени. Что я, падший, могу сказать по своему собственному разумению? Я здесь лишь для того, чтобы исполнять Твою волю. Я испытываю великое удовлетворение, произнося слова, которые Ты вложишь мне в уста. При этом я даже не буду задумываться над тем, правильны они или нет» [68, с. 423].

Следствиями сакрализации центрального означающего являются стремление к тотальному именованию и символизм. Тотальность именованья в явной идеологии противопоставляется обилию безымянного в идеологии неявной. В параграфе 1.1. упоминалась параллель между капиталистической системой социального устройства и инфляцией языка. Функционирование капиталистической системы строится на постоянной эмиссии денег и принципе пониженного срока износа товаров, на принципе «потребляй сегодня – плати завтра». На лингвистическом уровне это отображается в инфляции языка, появлении ничем «не обеспеченных» на уровне означаемого слов, «эмиссии слов», искажений, появлении все новых и новых сленгов, особенно в интернет-среде. В теории постструктурализма этот процесс нашел отображение в рамках концепции пустоты знака. Явная идеология, в противоположность этому, строится на принципе «тотального именованья» со стороны главного означающего, стремлении все наделить «правильным», «единственно возможным» смыслом.

О диспропорции между тотальным именованьем и обилием безымянного говорит Р. Барт в «Системе моды». Он рассуждает о диспропорции между означающим и означаемым в информационных системах II порядка. В этой связи он различает системы, в которых мало означающих и много означаемых, и системы, в которых много означающих и мало означаемых. Первый тип системы порождает тревогу в связи с плюральностью восприятия. Второй тип вызывает умиротворение и эйфорию. У О. Розенштока-Хюсси обилие ничем не обеспеченных слов связывается с одной из социальных «болезней» языка – упадком или реакцией: «Языковой болезнью реакции является притворство. Закон и порядок у всех на устах, даже тогда, когда обстоятельства этому полностью противоречат. Тресты и монополии называют себя свободными предприятиями. Крестьяне, находящиеся под защитой государства, говорят о свободных договорных отношениях. Вырождающиеся семьи говорят о блеске расы, претендуют на привилегии» [195 с. 101].

Символизм, сопряженный с представлением о действительности, онтологичности языка, связи языка и сущности также является следствием сакрализации центрального означающего. Здесь необходимо отметить частоту использования архитектуры религиозного символа в политике, а также параллелизм между идеологической и религиозной символикой. Значимость

символической составляющей неоднократно подчеркивалась в экуменических спорах, в которых сторонники синтеза религий требуют отказаться от «внешних проявлений» в пользу «единства сущности». Противники экуменизма в этой связи отмечают, что в данном случае за разнообразием обрядов стоит какая-то сущностная разница: «именно человек с развитым гуманитарным вкусом в состоянии понять символику обрядов. Он привык, что в культуре, истории не бывает бессмысленных мелочей, умеет ценить детали. Поэтому в храме такие люди оказываются в естественной для себя атмосфере, в которой все полно этого смысла» [138, с. 36].

На уровне обыденного сознания сакрализация центрального означающего часто проявляется как эзотеризм, апелляция к «тайному», «древнему», «давно утерянному» знанию. На языке эзотеризма написан, например, побивший все возможные рекорды популярности «Код да Винчи». А. Кураев в связи с этим писал: «от публики исходит ненасытный спрос на тайны (а также на заговоры) и стоит ей только намекнуть на возможность соприкоснуться с чем-то таинственным, заговорщическим, публика толпами берет все цитируемое на веру. Вера в Код (и в другого Иисуса) – показатель упадка христианства. Когда люди перестают верить в Бога, говорил Честертон, они не то чтобы не верят в ничто – совершенно напротив, они начинают верить во все» [150, с. 28].

Таким образом, резюмируя специфику проявления сакрализации идеологии на лингвистическом уровне, необходимо отметить следующее.

1. Сакрализация в явной идеологии на знаковом уровне проявляется как акцентирование значения главного означающего. Проблема сакрализации центрального означающего поднимается в концепциях С. Жижека, Ж. Деррида, Л. Альтюссера. О. Розеншток-Хюсси говорит о сакрализации любых проявлений подлинного (то есть социально-действенного) языка.

2. Следствиями сакрализации центрального означающего являются стремление к тотальному именованию и символизм. Тотальность именования в явной идеологии противопоставляется обилию безымянного в идеологии неявной.

3. Религиозная и политическая сакрализация имеют симметричную структуру, что проявляется, в частности, в параллелизме и сходстве архитектоники политического и религиозного символа.

Глава 4. ЯЗЫКОВЫЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ИДЕОЛОГИИ НЕЯВНОГО ТИПА

4.1. Унификация на лингвистическом уровне

Все выстроены в ряд, и каждый бессознательно отождествляет себя с умело расставленными направляющими симулятивными моделями

Ж. Бодрийяр

В предыдущей главе были рассмотрены основные закономерности функционирования явной идеологии. В качестве первой из них было названо лингвистическое отображение идеологического разделения. Было отмечено, что разделение в языке связано с четкостью формулировок, ясностью самоидентификации и четким обозначением границ. Симметричной чертой, характеризующей специфику функционирования неявной идеологии, является унификация. Унификация, в противоположность разделению, связана с нечеткостью самоидентификации и формулировок, расплывчатостью границ.

Унификация в данном случае трактуется как приведение к единообразию. Первым этапом идеологической унификации является пересмотр понятия идентичности. Идеологическая власть над субъектом проявляется через самотождественность (идентичность). Власть в одном из наиболее существенных своих аспектов выступает в качестве инструмента манипуляции и «производства» сознания. На знаковом уровне это отображается в положении, согласно которому субъект – это «пустое место», содержание которого определяется символической системой.

Примером такой трактовки идентичности выступает концепция Э. Лакло и Ш. Муффа. Идентичность у Э. Лакло и Ш. Муффа – результат условных, дискурсивных процессов и является частью дискурсивной борьбы. Субъекты являются по-

зициями внутри дискурсивной структуры. Э. Лакло и Ш. Муфф также делают акцент на фрагментированности субъектов, поскольку они могут быть позиционированы во многих дискурсах. Учитывая условность дискурсов, это означает, фактически, участие в конфликтующих дискурсах. Такое положение субъекта Э. Лакло и Ш. Муфф называют сверхдетерминированностью. Для обоснования этого положения используется теория Ж. Лакана о субъекте как незавершенной структуре, которая постоянно борется за целостность.

Идея субъекта как продукта дискурсивных практик приводит к утверждению, что целостность личности – фикция. Субъект приобретает идентичность через репрезентацию в дискурсе. Так же, как социум, субъект частично структурирован дискурсом, но это конституирование никогда не бывает полным. Идентичность – это понятие чисто социальное, а социальное – чисто дискурсивное. Идентичность – это идентификация человека с субъектной позицией в структуре дискурса. Субъект фрагментирован и децентрирован: различные идентичности соответствуют дискурсам, которые он формирует.

Унификация, таким образом, связана с утратой онтологического статуса субъективности в целом, с превращением ее в позицию в дискурсе: «Два ряда референций, с помощью которых человек пытается вырваться из замкнутого мира языка, связать его с чем другим, внешним, – референция к субъекту (в момент протекания высказывания) и референция к объекту (к миру, который окружает человека в качестве внешнего референта) – приводят, в конце концов, лишь к иллюзиям: иллюзии референтности и иллюзии акта высказывания» [292]. О властной природе дискурсов говорит также А. Ж. Греймас.

Рассеивание дискурса, претендующего на гегемонию, одновременно приводит к открытию пустоты в самом субъекте. Например, согласно Э. Лакло, принятие решения есть реализации акта свободы, порождающая субъекта, но одновременно лишаящая его идентичности.

У Р. Барта в этой связи необходимо вспомнить такие идеологические приемы, как «лишение истории» и «отождествление». Первый заключается в изъятии из мифологизируемого предмета истории. В результате объект, «захватываемый» мифом, становится неисторичным. Отождествление заключается в редуцировании всякого Иного до общепринятых образов или

экзотики. Современный западный человек неспособен вообразить Другого, он склонен все отождествлять с собой: «Если перед ним возникает другой, буржуа словно слепнет, не замечает или отрицает его или же уподобляет его себе. В мелкобуржуазном универсуме всякое сопоставление носит характер реверберации, все другое объявляется тем же самым. Театры, суды, все места, где есть опасность столкнуться с Другим, становятся зеркалами. Ведь Другой это скандал, угрожающий нашей сущности» [22, с. 137]. При невозможности отождествления используется еще одна вспомогательная процедура в рамках отождествления – экзотизм. Здесь идеологическое отождествление может приобретать более опасные формы. То, что не поддается отождествлению, отодвигается за рамки человечности: «Другой становится всего лишь вещью, зрелищем, гиньолем, его отодвигают на периферию человечества и он уже не может представлять опасности для нашего домашнего очага» [22, с. 162].

Выше уже говорилось, что тактика мифа, по Р. Барту, заключается в натурализации, помещении в глубине Истории Природы. Одним из проявлений натурализации является то, что под многообразием исторических форм скрывается некая единая природа человека. Человек всегда и везде одинаков [22].

М. Фуко полагал, что субъект есть продукт субъективации, субъективность производна от власти и знания. Во всякой конфигурации знания – власти субъект конституируется заново. У М. Фуко унификация также базируется на тезисе о связи психиатрии и власти, в рамках которого любая «ненормальность» идеологически обусловлена, и, следовательно, внеидеологически ненормального просто не существует. Различие не сводится к какой-либо идентичности, но осмысляются лишь через соотносимость друг с другом. Нет критериев, позволяющих оценить характер и масштабы различия. Децентрация и плюрализм постулируются в качестве аксиоматичных. М. Фуко в связи с этим писал: «Освобождение различия требует мышления без противоречий, без диалектики, без отрицания; мышления, которое признает расхождение; утверждающего мышления, чьим инструментом служит дизъюнкция; мышления многообразия – номадической и рассеянной множественности, которая не ограничена и не скована принуждениями подобия; мышления, которое не подчиняется педагогической мо-

дели (жюльничеству готовых ответов), но которое атакует неразрешимые проблемы – то есть мышления, обращенного к многообразию особых точек, которые меняют место, как только мы отмечаем их положение, и которые упорствуют и пребывают в игре повторений» [228, с. 82].

В рамках постмодернизма идеологическая унификация базируется на концепции смерти субъекта, означающая тотальную детерминированность индивида со стороны нарративных структур, превращение его в функцию текстологической реальности, а также в его конституировании господствующими типами дискурса. При этом необходимо иметь ввиду, что текстуализация является не просто вербальным актом, а способом организации культурных, политических, религиозных событий и социальной жизни в целом, следовательно, она неизбежно обладает идеологическим эффектом. Постмодернистское утверждение нарративной природы культурного и социального бытия, как говорилось выше, не является нейтральным тезисом. Напротив, отрицание постмодерном всякой, помимо текстологической, реальности наделяет нарратив идеологическим статусом.

При господстве нарративного подхода требование свободы оказывается идеологической иллюзией, так как субъективность оказывается конституируемой со стороны текстологических структур, оказывается функцией дискурса. Так, Ф. Джеймисон в трактовке субъекта отталкивается от «антигуманизма К. Маркса, под которым он подразумевает отсутствие в марксистской концепции представления о «человеческой природе»: «...Его теория не предполагает понятия человеческой природы – в ней нет ни эссенциализма, ни психологизма, и она не постулирует никаких основополагающих влечений, страстей или грехов вроде стяжательства, жажды власти, жадности или гордыни. К. Маркс дает структурный диагноз, который прекрасно согласуется с современными экзистенциальными, конструктивистскими, или антифундаменталистскими, и постмодернистскими взглядами, исключаящими любые допущения о некой предзаданной человеческой природе или сущности» [271, с. 32]. К этой точке зрения присоединяется сам Ф. Джеймисон, говоря о том, что не существует единой человеческой природы, есть лишь множество «природ», поскольку так называемая человеческая природа исторична: каждое общество создает свою собственную.

У Ж. Делеза и Ф. Гваттари выстраивание субъективности связано с языком желания. Это связано с разработкой понятия «машина желания». Машина действует «как онтологический интерфейс, благодаря которому появляются гетерогенные универсумы, отличные друг от друга», как вектор желания, противопоставленный структуре, подвижный, лишенный центра. Машина – не только технологическое, но и лингвистическое понятие: «среди них, как я уже говорил, есть и технологические машины, но также машины лингвистические... урбанистические машины, мегамашины городов, есть также эстетические машины» [69, с. 41]. Человек-машина встраивается в социальную машину.

С понятием «машины желания» связан процесс субъективации. Субъекту картезианского толка противопоставляется масс-медиальное производство субъективности, связанное с распространением модусов существования. Субъективность связана с вопросом о господстве и возможности сопротивления «масс-медиальной власти», «брендингу», «коллективной переборке». Характерно, как Ж. Делёз и Ф. Гваттари описывают собственный опыт субъективности: «если мы выступали как личности, каждый со своей жизнью, своими мнениями, с намерением сотрудничать с другим... Мы не имели такой уверенности в себе, чтобы быть личностями: какой-нибудь порыв воздуха, ветер, какой-то день, или час дня, какое-то место, ручей, какое-то сражение, болезнь – они обладают индивидуальностью, но это не личности. У них есть собственные имена. Мы называем их «хаоиды». Хаоиды настойчиво противопоставляют фашистский полюс паранойи революционному полюсу шизофрении». Ж. Делёз говорит: «мы дополняли друг друга, депersonализировались один в другом, являлись сингулярностями по отношению друг к другу». Там, где двое, – там толпа. Второй том «Капитализма и шизофрении» начинается со слов: «Мы написали «Анти-Эдипа» вдвоем. Поскольку каждого из нас – несколько, то была нас целая толпа» [69, с. 12].

Конструирование идентичности является одной из характерных черт идеологии потребления. Связь потребления с символическим конституированием идентичности стала одной из наиболее дискуссионных тенденций в современном социогуманитарном познании. Функция потребления – создание единого общества при сохранении атомизации и стандартизации

индивидуумов. Вещи как знаки играют решающую роль в формировании обыденного сознания и внедрения культурных ценностей. Данный аспект затрагивает основы понимания сущности человека. Современная система потребления подрывает веру в ядро идентичности, веру в то, что за различием оболочек скрывается единство личности.

В работе С. Жижека «Кукла и карлик» прописывается контраст между понятием «фактор икс», принадлежащем Ф. Фукуяме, и отображающем убежденность, что за внешними появлениями личности скрывается сущность, «сам человек», и экспериментом журнала «Стэрн», который эту убежденность подрывает. Ф. Фукуяма указывает на наличие некоего неуловимого «фактора икс», который отвечает за достоинство, присущее всем людям. Если стереть случайные и несущественные черты личности, остается некое важное качество человека, достойное минимального уровня уважения. Контрастным примером является эксперимент журнала «Стерн». Эксперимент состоял в том, что журнал заплатил опустившейся паре бездомных, чтобы они позволили себя вымыть и передать в руки лучших модельеров и парикмахеров. В одном из номеров журнала были опубликованы два параллельных ряда фотографий, снятых «до» и «после». Результат шокировал тем, что уверенность в том, что за разной внешностью скрывается один и тот же человек, поколебалась. Хотя и было ясно, что мы имеем дело с одним и тем же человеком, другой казалась не только внешность. Зрители каким-то образом почувствовали другую личность за внешним обликом [115, с. 264–270]. Этот эксперимент подорвал веру в ядро идентичности, которая отвечает за наше достоинство и сохраняется, невзирая на изменения внешности. Эксперимент заставил думать, что сердцевина нашей субъективности – это пустота.

Можно без труда заметить связь идеологии потребления с идеологией неоязычества. В религиозном синкретизме современная идеология предлагает выбрать «полезное»: потребитель постиндустриальной эпохи желает «от всех богов получить по подарку, залезть во все розетки космического электричества».

Отдельные аспекты унификации можно отметить в любой идеологии. Однако между явными и неявными идеологиями существует принципиальная разница. В явной идеологии от субъекта требуется определенный ритуал согласия с идеологи-

ческим учением. Поэтому, в частности, в вопросе агитации и пропаганды акцент делается на содержании. В неявной идеологии, как было подробно показано в параграфе 2.2., акцент делается на форме. В принятие учения вносится элемент технологической включенности, основой которой и является унификация. Для примера можно привести тренинг в российской «идеологической секте» (как ее называет автор статьи). Вот выдержка из статьи, которую автор назвала «репортажем из лаборатории по производству человека нового типа»: «Вот, например, одно из рекомендованных упражнений – «Луноход»: «Ведущий встает на четвереньки и начинает ползать, приговаривая: «Пи-пи, я луноход». Подползает к кому-то из ребят повеселее и дотрагивается до него. Последний тоже встает на четвереньки, теперь он луноход-2. Они ползают вместе. Постепенно все участники становятся луноходами, ползают и пищат... Если кто-то отказывается, не торопите его, а попозже подползите всей гурьбой»». Напрашивается параллель с тренингами в секте сайентологии: «...упражнение – «быколовка», или «быкодразнилка», когда ваш тренер всячески пытается вас сбить: вы смотрите на него не мигая, а он говорит вам какие-нибудь гадости или неприличности с целью или рассмешить, или смутить, или оскорбить вас, чтобы вы моргнули или пошевелились. Ваша задача – продолжать по-собачьи глядеть перед собой; зато потом у вас есть шанс сказать своему тренеру все, что вы думаете о нем, когда вы поменяетесь ролями, чтобы точно также «подразнить быка»», «Во всех сайентологических организациях по всему свету упражнения совершенно одинаковые. Есть еще такое упражнение: кричать на пепельницу. Сайентологи кричат на пепельницу: «Встать! Слышишь меня – встать! Встать! Вставайте! Ясно. Спасибо. Теперь сесть!» Пепельница «садится». Ну а если клиент поверит, что может заставить пепельницу садиться и вставать, то тогда уже он будет убежден, что любого человека заставит сделать что угодно» [68, с. 327].

Одним из самых интересных предметов лингвистико-идеологического анализа, имеющем прямое отношение к унификации, является феномен политкорректности. Политкорректность является на сегодня идеологическим феноменом, в рамках которого склонность к компромиссу легко оборачивается требованием отсутствия ярко выраженных ценностных

предпочтений, уклонение от конфликтов, недопустимость разделения людей на нормальных и неполноценных – унификацией, пропаганда культурного плюрализма – навязыванием единой общеобязательной модели культуры, предполагающей отсутствие иерархии. А недопустимость дискриминации вообще стала притчей во языцех, поскольку совершенно явственно оборачивается диктатом со стороны меньшинств.

В рамках идеологии посткапиталистического общества принцип унификации сегодня ярко проявляется в области полового воспитания, весьма агрессивно ориентирующего на стирание границы между «нормальным» и «ненормальным», запрещенным и приемлемым. Обращает на себя внимание, что декларации терпимости по данному вопросу не выражаются в уважении к противникам новых принципов воспитания. Например, католические и лютеранские церкви Германии подвергли жесткой критике план властей федеральной земли Баден-Вюртенберг по введению в школьную программу предмета «Разнообразие сексуальных отношений». Более 61 тыс. жителей немецкой земли Баден-Вюртемберг подписались под онлайн-петицией против появления в школах занятий, на которых будут более подробно рассказывать о гомосексуализме и о том, что не все люди подпадают под стандартную схему «мужчина и женщина». Об этом, как сообщает InoPressa.ru, говорилось в публикации германской газеты Die Zeit. Глава «Зеленых» в Баден-Вюртенберге Оливер Хильденбранд, со своей стороны, считает, что школу необходимо сделать местом «разнообразия и одобрения», а учащиеся должны уметь принимать «иные формы жизни». На противников тут же был повешен ярлык нетерпимых «транс- и гомофобов». Против инициатора петиции, оказавшимся учителем реального училища, возбуждено уголовное дело, рассматривается вопрос о профессиональной пригодности преподавателя. Обращает на себя внимание полное игнорирование массовых протестов во Франции накануне принятия закона об однополых браках [212, 214, 215].

Аналогичный характер имеют парадоксы политкорректности. Один из примеров приводит У. Эко: «В Колумбийском университете преподавателям было предложено обратить внимание на три новых термина, которые вошли в словарь «политической корректности» (или, как все в США сокращают, ПК) и которые обозначают три вида возможного нарушения прав

личности, в данном случае – студента. Вот эти термины: mentalism, adultism и lookism. Под «ментализмом» понимается то, что нельзя дать собеседнику понять, будто ты считаешь его умственные способности недостаточными, ибо тут будет иметь место очевидная дискриминация по уровню интеллекта. «Адальтизм» – это когда ты не должен давить своим возрастом на того, кто моложе тебя, ибо это очевидная дискриминация по дате рождения. Что же до «лукизма», который можно перевести как «внешнизм», то тут ты не должен дать собеседнику почувствовать, что ты его считаешь некрасивым, ибо это будет дискриминация по физическим данным» [240, с. 93]. В связи с этим У. Эко вполне справедливо отмечает, что есть сильный и слабый вариант неполиткорректного поведения: «Если расовая дискриминация – это когда (сильный вариант) мы берем темнокожего и вешаем его на дереве, распевая «Дикси», то и без всякой ПК каждый знает, что так поступать не следует. Но если актеру-афроамериканцу, который претендует на роль Эрика Рыжего, нельзя намекнуть, что он не очень похож на викинга, тогда эта ПК рискует сделаться несколько навязчивой, тем более что по такой логике будет сексистской дискриминацией не утвердить Клаудию Шиффер на роль Кинг-Конга» [240, с. 108]. Однако в отношении примера из Колумбийского университета применение «слабого» варианта политкорректности к системе обучения будет иметь достаточно странные последствия: «Если преподаватель скажет студенту, что тот ошибается, утверждая, будто прямоугольный треугольник кипит при 90 градусах или будто Джузеппе Мадзини был градостроителем, построившим множество улиц своего имени, не переступит ли он тем самым черту, не впадет ли в «ментализм»? Может, преподаватель должен сказать так: «Прошу прощения, я, кажется, плохо изложил материал; в самом деле, я недостаточно прояснил разницу между градусом по Цельсию, градусом в геометрии и градусом в алкоголе; так простите же меня, и начнем все заново; извините мне мое скудоумие...»» [240, с. 38]. Как тут не вспомнить Конфуция и его утверждение, что правильность в употреблении имен – один из источников человеколюбия и гармонии.

В этой связи интересно было наблюдать за дискуссией о том, должна ли присутствовать в Европейской конституции фраза о «христианских корнях» Европы. Сторонники этой

формулы ссылаются на бесспорное обстоятельство, что Европа складывалась как оплот христианской культуры, и если Восток невозможно представить себе без буддизма, невозможно представить себе Европу без христианства. Противники ссылаются на светский характер современных демократий и на дискриминационность утверждения христианского характера современной культуры для нехристиан.

Применительно к постструктуралистским концепциям унификация трактуется как сведение к единой форме, единой системе, что проявляется в критике разного рода «центризмов», претензий на привелигированную точку зрения, на различие трансцендентного и имманентного планов социума. Например, Ж. Делез и Ф. Гваттари полагают, что ни одна точка ризомы не может иметь преимущества перед другой.

Ж. Бодрийяр в этом связи использует понятие «молчаливое большинство». Оно применяется к обществу, утратившему трансцендентность. Ж. Бодрийяр считает, что общество покинула идея социального, результатом чего стало формирование инертной массы – молчаливого большинства. Масса, не являясь социальной силой, не способна к восприятию идеологических идей, которые в контексте нашего исследования могли бы быть охарактеризованы как явные. Это просто некая непреодолимая материя социального, которая может управляться не через внешнее принуждение, а в рамках анонимного режима функционирования.

Характеризуя «молчаливое большинство», Ж. Бодрийяр называет такие черты, как невосприимчивость к любым призывам, невозможность к восприятию любого смысла. Сила массы в молчании – это «неподъемное» и неопределенное «ничто», не являющееся «субъектом», «трудящимися», «пролетариатом» или кем-либо еще. Масса не революционна, а бессмысленна. Причем идеологическая «неподъемность» молчаливого большинства заключается в том, что оно не просто не говорит, но накладывает запрет на то, чтобы говорили от его имени. Такое сопротивление пассивно и жестко. Молчаливое большинство не сопротивляется, а заставляет все смыслы соскальзывать в сферу неопределенности. Однако эти черты касаются явного функционирования идеологии. Будучи невосприимчивой к любым идеологическим призывам, инертная масса оказывается беззащитной перед идеологией как режимом функционирования социальной системы как таковой.

Как следствие, Ж. Бодрийяр отрицает классическую модель классового противостояния. Она теряет актуальность в силу обесценивания молчаливым большинством любых смысловых энергий, невозможности утвердить какой-либо смысл. В результате победителем идеологического противостояния оказывается не тот, кто манипулирует, а тот, кем манипулируют. Безраздельно манипулируя общественным мнением, политика становится «пустой». Как пишет Ж. Бодрийяр, «пустота» политического означает, отсутствие интересности во властных отношениях. Контролируя ответы избирателей, власть никого не представляет, социологическим опросам верит только правящий класс, рекламе верят только специалисты по рекламе. Таким образом, политическое в его классическом понимании повисает в пустоте [32].

Идеальным пространством бодрийяровского молчаливого большинства на сегодняшний день является Интернет, в котором, по выражению У. Эко «миллионы незначительностей чисто статистически образуют нечто значительное», а также массмедийное пространство, диктат которого проявляется в том, что реальность социума становится стереотипом для реальности масс-медиа (при нормальности обратного соотношения): «То есть мода настолько заразительна, что вторгается в глубокую морфологию и индивидуум, сраженный ленью, предоставляет выбор собственного облика на волю средств массовой информации» [236, с. 308]. Появляются даже специальные термины для описания психологического портрета «интернет-личности». Например, понятие online-памяти описывает ситуацию появления целого поколения людей, не способных удерживать в голове информацию. Подобно тому, как использование сети дает иллюзию контакта со всем и со всеми, но в действительности обрекает человека на одиночество, таким же образом Интернет дает иллюзию всезнайства благодаря возможности быстрого поиска информации, хотя с реальным количеством знаний это не имеет ничего общего.

Еще один аспект идеологической унификации заключается в распространенном сегодня представлении о равнозначности мнений при отсутствии истины. Так, Ф. Р. Анкерсмит утверждает, что политическая репрезентация предполагает возможность так называемой «антифундаменталистской» политической философии. Фундаменталистскими политическими тео-

риями Ф. Р. Анкерсмит называет теории, базирующиеся на незыблемый принцип – «фундамент», предполагающий согласие каждого. По аналогии с принципом несоизмеримости теорий с современной философией науки, Ф. Р. Анкерсмит говорит о несоизмеримости ценностей в различных идеологических стратегиях. Невозможность признать имманентный релятивизм политической философии Ф. Р. Анкерсмит ставит в упрек ряду европейских интеллектуалов – Ж.-П. Сартру, М. Фуко, М. Мерло-Понти, Ле Руа Ладюри. По его мнению, общим для них является вера в существование «политической реальности».

Такая позиция связана с необходимостью дистанцирования от Другого. Обратной стороной унификации является неприятие Другого. Деление на своих и чужих – характерная черта любой идеологии, но в современных условиях это деление выходит на новый уровень. Неприятие другого приобретает неявный характер. Так, согласно С. Жижеку, неспособность оставаться безразличным к существованию Другого, удерживание Другого на надлежащей дистанции является одной из основных проблем либерального мультикультурализма. Это резко контрастирует с носителями «явных» идеологий, в качестве примера которых приводятся св. Павел, фундаменталисты, амиши. Последние как истинные верующие в священное и универсальное Дело демонстративно безразличны к местным обычаям и нравам, которые просто не имеют значения. В отличие от них, либерал – это «ироник», сохраняющий дистанцию по отношению к Другому: «Наша повседневная жизнь в эпоху позднего капитализма связана с беспрецедентным отрицанием жизненного опыта других. Мы старательно обходим бездомного, сидящего перед входом, наслаждаемся обедом, когда голодают дети, спокойно спим ночью, когда страданий не становится меньше, – атомизированная повседневность требует от нас систематического отказа от близости с другими, от нашей связи с ними (на языке господствующей культуры наша экономика состоит из индивидов, уважающих индивидуальность друг друга)» [109, с. 77].

Применительно к религиозной идеологии это положение проявляется в том, что в принципе признается право на веру, но отрицается всякая определенная вера. Беспокоит форма веры, как таковая. Терпимый либерал в принципе признает право на веру, хотя отвергает всякую определенную веру как «фундаменталистскую».

Унификация в сфере религиозной идеологии проявляется в двух взаимосвязанных аспектах: в конституировании «усредненного» образа верующего (толерантного, не фундаменталиста) и создании аморфного образа религии как таковой. Первый аспект вызывает особенно резкое неприятие со стороны традиционных христианских концепций, вероучение которого базируется на понятии личности. Так, О. Клеман в работе «Вопрос о человеке», характеризует нынешнее его состояние следующим образом: «Затасканное счастье хорошо откормленного, вымытого и подвергнутого психоанализу, напичканного приятными впечатлениями и научно обоснованными оргазмами скота. Чтобы избавить человека от покаяния, ему даже могут предложить радость экстаза» [296, с.17].

Второй аспект сегодня массово распространен в виде «народного» экуменизма, внеконфессиональной религиозности, «религии вообще», «веры как таковой». На обыденном уровне общения это проявляется в формуле: «Что-то такое есть». Это является ныне самой массовой, наиболее распространенной формой экуменического сознания. Это представление о том, что все религии – это различные пути к единой спасительной цели.

Общим фоном для обеих тенденций является характерный для современной культуры рост религиозного индифферентизма, выражающийся в отвержении абсолютных истин и утверждении представления о религии как о частном деле. Веротерпимость в результате вырождается в индифферентизм. Кроме того необходимо отметить понижение социокультурной значимости религии в целом, когда она из первичного источника идентичности превращается в один из многочисленных «языков» описания реальности.

Функционирование современной религиозной идеологии связано с процессом глобализации, включающем тенденцию унификации социокультурных явлений в соответствии с установками, заданными западной массовой культурой. Вполне утвердившейся является точка зрения, согласно которой глобализация может привести к религиозному космополитизму, к возникновению «глобальной» религии. На ее роль претендовало и претендует много новых религиозных движений.

В языке функционирование подобной религиозной идеологии выражается, прежде всего, обезличиванием и «антиноми-

нализмом» в понимании Бога. На обыденном уровне это функционирует в виде формул «Что-то есть», «надо во что-то верить» и пр. А. Кураев в работе «Вызов экуменизма» пишет: «Экуменизм – это, прежде всего утрата Имени. «Нечто». «Энергия», «Сила», «Космос», «Природа», «ноосфера» – все это не имена, а термины, и человек, употребляющий их, имеет в виду не Личность, а нечто просто пребывающее где-то рядом с ним, вокруг него, отчасти внутри» [152, с. 82].

Отсутствие четких границ навязывается в качестве стандарта. В частности, в либеральной прессе постулируется утверждение, согласно которому опасным является обсуждение религиозных различий, отстаивание преимущества одной конфессии перед другой. Бытует стереотип, согласно которому такая дискуссия по определению не может носить мирного характера. Такая тактика в конечном итоге приводит все к тому же диктату меньшинства. Считающиеся наиболее социально уязвимыми религиозные группы (чаще всего в качестве таких выступают неокульты) имеют право на критику, сами будучи защищенными от таковой.

В религиозной идеологии унификация личности связана с различиями в ответе на вопрос, что первично – природа или личность. Понятие личности в христианской теологии, в свою очередь, тесно связано с теистическим учением: «ранние Отцы Церкви создавали свое учение о Троице согласно схеме, использовавшейся в грамматике еще со II в. до Р.Х. – кто говорит, к кому он обращается и о ком он говорит – и поэтому обратились к понятию «persona», «субстанция отвечает на вопрос что (quid), а личность – на вопрос кто (quis). На вопрос же кто мы отвечаем именем собственным, которое одно только и может обозначать данное лицо. Отсюда он выводит новое определение лица (для Лиц Божественных): Лицо есть несообщимое существование (incommunicabilis existentia) Божественной природы» [152, с. 221]. Личность, таким образом, понимается как субъект действий, индивидуальность – как способ их осуществления действий, а природа – как то, что действует. Принципиальным положением здесь является утверждение метафизического, над-природного характера личности, ее несводимость к природе. В православном богословии в этой связи используется понятие «ипостась». В этом вопросе существует изначальное расхождение с западным пониманием личности, которое на

уровне идеологии активно импортируется вместе с демократическими ценностями. В западном богословии учение о личности строится на понятии *persona*, берущего истоки в скульптурности античной культуры (исходя из которой личность понимается как «маска», форма для природа) и в правовом стиле мышления эллинизма (в рамках которого личность мыслится через социальное отношение, проявленность вовне). Ключевой тезис марксистской идеологии, согласно которому личность есть совокупность общественных отношений, берез свои истоки из западного богословия, «тезис Маркса есть законно рожденное дитя Фомы Аквинского». Личность в качестве метафизической, над-природной является в целом чуждой идеей для западного богословия: «Европейский философский персонализм, в XX веке обратившийся к тайне личностного бытия человека, не смог найти в наличном философском лексиконе подходящих терминов и создал новодел: «самость» (причем у Юнга антонимом самости – *das Selbst* – как раз и оказывается *Persona*, «социальная кожа личности»)). В результате дискуссия о филиокве оказывается не просто «спором о словах», а выяснением вопроса о том, является личность модусом природы, или природа как содержимое личности [152].

Поскольку стратегия унификации в современной неявной идеологии имеет западные истоки, понятие ипостаси подвергается пересмотру. В первую очередь, на первый план выходит понятие естественности, что отображается в принципе первичности природы при понимании личности. Кроме того, акцентируется значение отношения при понимании личности. Если личности предшествует отношение, значит, бытию личности предшествует бытие без-личной природы. Первичным является безличностный мир, природа, что является удобной философской платформой для формирования пантеистических воззрений: «Католическое богословие сделало европейскую культуру уязвимой для пропаганды пантеизма. ...Понимание личности как «проявленности вовне» помогли теософии декларировать язычество в качестве чего-то тождественного христианству. Католичество веками приучало людей к тому, что Безличностное Божество первичнее Божественных Личностей. Пантеизм же на этом тезисе, который был все же достаточно случаен и неорганичен для христианского богословия, сделал весь свой акцент. Образ, который в храме католического богословия зву-

чал лишь приглушенно, фоново, теософия вынесла в качестве своего боевого знамени» [152, с. 81].

Самым ярким проявлением унификации в религиозной идеологии являются экуменические тенденции. Недаром критики экуменизм говорят о нем как о пути к обеднению религиозного разнообразия. На уровне языка эти тенденции проявляются, в первую очередь, в подмене понятий и «ударе» по религиозной символике. Неслучайно идея объединения всех религий напрямую связывается идеей объединения всех государств мира. Последняя после Первой мировой войны активно пропагандировалась Лигой Наций, и на фоне ее идеологической и политической прогрессивности идея объединения различных религий выглядела созвучной времени. В свою очередь, требование единства мира было связано с религиозной и культурной унификацией. Оккультная идеология представляет собой синтез, который западные интеллектуалы попытались создать между религиями Востока и Запада. В свою очередь, с единой оккультной системой соотносимы практически все идеологии тоталитарных сект, несмотря на их видимый плюрализм и многообразие. А. Дворкин полагает, что так же, как в культурологическом смысле можно говорить о христианском мире, христианской культуре, христианской цивилизации, так же можно говорить и об оккультном мире, оккультной религии как единой идеологической основе многообразных современных культов и внеконфессиональных религиозных представлений.

Идея единства мира идеологически неизбежно приводит к идее культурного единообразия и внутреннего тождества всех религий. Исторически религиозный синкретизм характерен для Индии и Китая. Одним из первых, кто сформулировал принцип единства всех религий мира, был Рамакришна: «Бог один, отличаются лишь его имена, одни называют его Аллахом, другие Богом, кто-то Брахманом, кто-то Кали, кто-то Кришной, Иисусом, Буддой» [68, с. 96]. Парламенте Религий в Чикаго озвучил ученик Рамакришны – Свами Вивекананда высказывает те же идеи: «Если одна религия истинна, то все остальные тоже должны быть истинны. Так что религия Индии столь же ваша, как и моя. Мы, индусы, не просто терпимы, мы объединяем себя со всеми религиями, молясь в мечети с магометанином, поклоняясь огню с зороастрийцем и преклоняя колени перед крестом с христианином. Мы знаем, что все религии сходны и от

простейшего фетишизма до самого высокого поклонения Абсолюту являются лишь попытками человеческого духа охватить и осознать Бесконечное. Поэтому мы собираем эти цветы и, связав их вместе нитью любви, создаем из них дивный букет богослужения» [68, с. 158]. При этом, как это часто бывает, декларируемая терпимость на деле сопрягается с диктатом меньшинства. Так, индуизм конца двадцатого века рассматривает христианство и ислам как несовершенные версии проявления индуистских божеств и потому считает правомерной тактику поглощения.

К унифицирующим понятиям ньюэйджевского словаря можно отнести, например, идею «трансперсональности», «трансличности», базирующейся на идее нового сознания. С унификацией связаны практически все ключевые особенности ньюэйджевской идеологии. Так, одним из основных признаков идеологии «Нью Эйдж» является channeling (чаннелинг), которое выражает представление о том, что человек является каналом для духовных существ, говорящих через него, то есть он пропускает духовные существа через себя, как через канал. Другим характерным признаком является вера во «внутренние голоса». Эта черта, опять таки, стала частью повседневного языка. В современной культуре стало обыденным использование выражений типа «прислушаться к внутреннему голосу», «услышать, что говорит внутренний голос». Между тем, это выражения ньюэйджевского новояза, не встречающиеся, скажем, в классической литературе, и восходящие к концепциям трансперсональности, чаннелинга и контактерства.

Под концепцию внутреннего голоса положено солидное теоретическое и эмпирическое обоснование. Есть целое исследование, итоги которого излагаются в книге А. Альтшулера «Внутренние голоса в течение всей истории», где приводится учение о внутренних голосах в жизни знаменитостей. Приводятся примеры из жизни Терезы Авильской, Франциска Ассизского, Мартина Лютера, Сократа, Гитлера. Авторы большинства ньюэйджевских книг утверждают, что писали под диктовку духов, которых слышали через внутренние голоса. Среди них можно вспомнить Элис Бейли, Джейн Робертс, Фритьоф Капра. «Под диктовку» писались «Агни Йога» Рехов (по собственному утверждению Елены Рерих).

Еще одним унифицирующим термином Нью Эйдж является «внутреннее Я» (опять-таки, ставшее частью повседневного

языка). «Вход» во «внутреннее Я» приводит человека в «космическое сознание», где «Я» сливается с космическим универсумом, в результате чего происходит «потеря границ эго и неожиданная идентификация со всей жизнью, пронизывающей Вселенную» и возникает «чувство того, что все эти переживания есть единственная реальность, а ординарное сознание есть лишь жалкая тень подлинного бытия». Не нужно проводить глубокий религиоведческий анализ, чтобы увидеть в концепции «внутреннего Я» модифицированную версию индуистской концепции слияния Атмана с Брахманом. Вот как описывает состояние деперсонализации ньюэйджевский писатель Дж. Лилли: «Внезапно я был низвергнут в то, что позднее назвал «космическим компьютером». Я был просто маленькой программой в чьем-то громадном компьютере. В нем взаимодействовали гигантские силы. Через меня проходил поток фантастической энергии и информации. Ничто в ней не предполагало какого-либо чувства. ... Я программировался другими бесчувственными программами выше меня и другими, еще выше тех программ. Входящая в меня информация была бессмысленной. Бессмысленным был и я. Весь этот компьютер был результатом бесчувственного танца определенного вида атомов в некотором участке мира, возбужденном и приводимом в движение организованными, но бессмысленными энергиями. Я путешествовал через компьютер как программа, которая используется другими программами. Повсюду я встречал существ, подобных мне, которые являлись подневольными программами в этом огромном космическом заговоре, в этом космическом танце энергии и вещества, не имевшем ни смысла, ни любви, ни человеческой ценности» [296].

На достижение цели «обретения внутреннего Я», в частности, направлена методика нейролингвистического программирования, не считающаяся религиозной. Собственно лингвистический элемент данной методики заключается в копировании речи собеседника, усвоении «якорных» (ключевых) слов, «стабилизирующих» определенное, считающееся позитивным, видение реальности. В контексте сравнения лингвистических аспектов функционирования политической и религиозной идеологии правомерно сравнение «якорных» слов Нью Эйджа с узловыми точками политического идеологического дискурса у Э. Лаклау и Ш. Муфф. В обоих случаях выполняемая функция заключается в фиксации вариативности значений.

В идейном плане основанием для унификации и почвой для объединения всех религий в Нью Эйдж является понятие мистического безличного божества. Одновременно это является основой плюрализма: теистический Бог, будучи личностью, является источником одного учения, тогда как безличный мистический дух может принимать самые разные формы. Существующий религиозный плюрализм считается проявлением различных путей к единой мистической истине.

В секте «Свидетели Иеговы» не признается и ценность индивидуальной молитвы, считается, что личные молитвы не принимаются, имеет значение только коллективная молитва. Исследователи вероучения и идеологии данного движения отмечают также формирование особого типа личности: «Секта существует в своем собственном мире и создает своего собственного человека – существующего вне культуры, вне социума, вне общества. Человека, говорящего на уродливо-усредненном языке, читающего усредненно-жвачную печатную продукцию, слушающего банальнейшую и скучнейшую музыку (песнопения, написанные в Вефиле), рассматривающего агитпромовские художественные материалы (комиксы и иллюстрации к иеговистским журналам и публикациям). Таким образом, секте удалось то, чего не добились тоталитарные коммунистические режимы: новый человек, навсегда расправившийся с наследием «проклятого прошлого», – homo jehovisticum» [68].

В языке самого христианства исследователи отмечают сочетание универсализма и конкретности. Так, О. Розеншток-Хюсси пишет: «...Язык христианской души является одновременно и всеобщим, объединяющим, и, тем не менее, личным, придающим конкретную единственность в своем роде целям и говорящего, и его слушателей. Душа пробуждается лишь тогда, когда к ней обращаются на языке, сочетающем в себе общезначимость и конкретность ситуации «здесь и теперь». Все высказывания Иисуса были очень простыми, но они стали важными навсегда, потому что были высказаны в подходящий момент, «когда исполнилось время»» [195, с. 497]. Противоположность унификации и разделения в христианской идеологии очень точно проиллюстрирована у А. Кураева в его описании Первого Вселенского Собора: «Первый Вселенский Собор был в буквальном смысле слова экуменическим, даже в современном смысле этого слова. В работе этого Собора принимали

участие неправославные епископы – ариане... Когда сегодня собирается экуменическая конференция, её участники прежде всего начинают искать консенсус.... А святые отцы I Вселенского Собора искали повод поругаться. Они искали такое слово, которое бы, как меч, разрубило видимое единство православных и ариан» [125, с. 74].

Необходимо отметить, что в современных идеологиях унификация часто приводит к вопросу о границе человеческого. Разделение присуще языку, поэтому в неявной идеологии, стремящейся к унификации, это разделение переходит в плоскость размышления о границе между человеческим и нечеловеческим. Несводимость личности к природным характеристикам, ведет к отсутствию ясных критериев человечности. Пример такого перехода можно найти в стремительно набирающей сегодня популярности идеологии трансгуманизма.

Носители современной религиозной идеологии сочетают в мировоззрении и повседневной практике взаимоисключающие элементы. При этом они, с одной стороны, независимы от каждой из них по отдельности (отсюда – феномен «факультативного» характера взаимодействия с религией), а с другой – потребность и навык в фундаментальном самоопределении утрачивается, идентичность рассеивается. «Взаимоперетекание идей» в различных идеологических системах новой религиозности ведет к тому, что содержание последней составляют однотипные унифицированные положения.

Идеологическая унификация является также предметом лингвистического анализа. В языкознании выделяют такие приемы унификации, как стандартизация и символизация единства. В качестве примера стандартизации указываются, например, попытки искоренения национальных языков. В качестве второго – создание символов единства.

Таким образом, первой лингвистической закономерностью функционирования неявной идеологии является унификация, которую можно противопоставить разделению в явной идеологии. Идеологическая унификация проявляется в приведении к единообразию, что реализуется в следующих тезисах:

1. Первый связан с пересмотром понятия идентичности. В работах Э. Лакло, Ш. Муфф, С. Жижека субъект трактуется как позиция в дискурсе, продукт дискурсивных практик, а власть – как инструмент «производства сознания». Субъект

приобретает идентичность через репрезентацию в дискурсе и тем самым субъективность утрачивает онтологический статус. При дискурсивном понимании субъективности меняется идеологическая стратегия: вместо тактики убеждения ставка делается на технологическое включение.

2. Второй аспект идеологической унификации заключается в конституировании представлений о единстве человеческой природы. Р. Барт связывает это с лишением истории объекта, захваченного мифом, с представлением, согласно которому под многообразием исторических форм скрывается единая природа. М. Фуко говорит о производности субъективности от дискурса власти и знания. Постмодернизм – о детерминированности со стороны нарративных структур. На представлении о единстве человеческой природы базируется, в частности, идеология политкорректности. В религиозной идеологии это проявляется в формировании усредненного образа верующего.

3. Третий аспект связан с конституированием идентичности в идеологии потребления. В рамках данной трактовки вещи функционируют как знаки, формируя обыденное сознание и систему культурных ценностей.

4. Кроме того, унификация проявляется в сведении всех проявлений социального к единой форме, отсутствие деления на трансцендентный и имманентный уровни социума. Ж. Бодрийяр в этой связи употребляет понятие «молчаливого большинства». Производным от этого является представление о равнозначности мнений при отсутствии истины. В религиозной идеологии это проявляется через создание аморфного образа религии, отсутствие четких границ религиозной самоидентификации.

4.2. Конституирование единой социосимволической реальности

Слова, казавшиеся некогда просто шуткой: «Остановите Землю, я слезу», звучат сейчас отчаянной мольбой, обреченной пропадать втуне. Это как раз то, что Маклюэн называл «Глобальной деревней».

У. Эко

В предыдущей главе говорилось о том, что для явной идеологии характерно символическое удвоение социальной реаль-

ности, деление на «свое» и «чужое» приводит к идеологическому конституированию двух социосимволических миров. В рамках неявной идеологии потребность в удвоении отпадает, социосимволическое пространство воспринимается как уже являющееся унифицированным, а не подлежащим унификации.

Идея идеологического единства социосимволической реальности была заложена уже в работах К. Маркса. Марксистская традиция категорична. Государство понимается как репрессивный аппарат, функционирование которого подразумевает обеспеченность единой политической идеологией. Таким образом понятое государство невозможно «демократизировать», «как таковое» оно является диктатурой одного класса над другим. Государство понимается в качестве инструмента притеснения. Поэтому выстраивание идеологического видения социальной реальности осуществляется через дихотомии: социализм или варварство, в современном варианте – авторитаризм или анархия. Кроме того, идея двойственности реальности содержится в определении идеологии как «ложного сознания». Тем самым происходит деление реальности на «настоящую», не искаженную, и мнимую, возникшую в результате идеологического искажения. При этом в самой марксистской концепции содержится идея воссоединения двух социосимволических миров. В социальном плане – через победу социализма, в идеологическом – если необходимость в идеологии как «ложном сознании» отпадет.

В неявной идеологии действительность уже не делится на «настоящую» и «иллюзорную». С. Жижек описывает это как «цинизм» идеологии, заключающийся в том, что «субъекты больше не верят, но за них верят сами вещи», в дистанцировании понимания ложности идеологии и неявного «признания» ее в реальной житейской практике. Поэтому главной задачей идеологии видится сокрытие введения некой изначальной «точки отсчета», которая С. Жижеком на лакановском языке называется «травматическим ядром реального». Единство символического порядка обеспечивается этой «травматической» точкой, изначальным фундаментальным допущением, отказ от которого обеспечил бы иные варианты идеологического конституирования реальности. В результате индивид оказывается в ситуации неоднократно описанного принудительного выбора: «...парадокс состоит в том, что теперь к выявленному Ре-

альному не стремятся, как в классике, а от него бегут. В результате индивиды попадают в своеобразную ловушку. С одной стороны, их ждет ужас Реального, а с другой – диктат дискурсивных, текстуальных, нарративных структур, воплощающих определенный социальный порядок и ставящих тем самым пределы субъективности» [102, с. 81].

Так, травматическим ядром современного экономического идеологического дискурса является утверждение нехватки, недостатка: считается, что благ всегда недостаточно. Отсюда следует идеологизированное конституирование понятия свободы: она трактуется как соперничество, дарвиновская борьба за выживание. Необходимость последней не обсуждается, но постулируется как «естественное» положение вещей. На идеологии свободы, в свою очередь, строятся политические, культурные и религиозные коннотации. Однако утверждение изначальной нехватки относится не к сфере реальности, а к сфере идеологии, символическому порядку.

Единство социосимволической вселенной подразумевает ироничность восприятия. Серьезность в восприятии идеологии приводит, как отмечалось в параграфе 3.1., к разделению на «своих» и «чужих», согласных и несогласных, верующих и неверующих. Единство идеологической социосимволической системы приводит к соединению несоединимого в едином социальном пространстве, что для успешного функционирования подразумевает необходимость ироничного восприятия.

На особую роль иронии в современном понимании идеологии обращает внимание С. Жижек. Говоря о специфике современного, кажущегося «постидеологическим» общества, он утверждает, что сегодня идеология не подразумевает серьезного или буквального отношения. Смех, ирония и определенная дистанция по отношению к официальной идеологии является частью принятых правил игры. В отличие от этого, явная идеология предполагает догматизм, смех или ироническая отдаленность здесь воспринимаются как угроза. На понятии явной идеологии, в частности, базируется вера в антитоталитарную силу смеха.

Таким образом, отношением к понятию цинизма демонстрируется противоположность между удваиванием и единством социосимволической системы. Доминирование в современной идеологии цинического модуса, что делает классическую про-

цедуру ее критики невозможной и бесплодной. Характерным для «циничного субъекта» является то, что он понимает разницу между идеологической маской и социальной действительностью, но не отказывается от маски. Циничный разум не наивен. Просто правила игры – идеологический дискурс – не предполагают серьезного восприятия. Обычная критика не действует, поскольку направлена на опровержение, разоблачение «ложного сознания», тогда как неявная идеология и не претендует на то, чтобы быть ложью, переживаемой как правда. Идеология приобретает манипулятивный, инструментальный статус и не руководствуется ценностью истины.

В этой связи С. Жижек развивает тезис Ж. Лакана о том, что «истина структурирована так же, как вымысел». В идеологическом опыте истина неотличима от вымысла, поэтому она не важна, важен ритуал поддержания ее видимости. В развитом тоталитарном обществе все знают, что идеология «не соответствует фактам», но это не имеет значения, потому что других фактов, отдельных от их идеологического осмысления, не существует. То, что истина структурируется как вымысел, означает, что маркированной в идеологическом языке является ложь. Ложь в идеологизированном социуме – гораздо в меньшей степени вымысел, чем истина. Говорящий «истину» просто говорит на другом языке [117].

Г. Маркузе формирование «одномерного» мышления связывается с ликвидацией веками создававшейся двухмерной культуры. Двухмерность связана с противопоставлением, даже антагонизмом, высокой культуры и социальной действительностью. В современном мире мы наблюдаем ликвидацию двухмерной культуры, сглаживание антагонизма культуры и социальной действительности. Это происходит через отторжение чуждых элементов высокой культуры, которые создавали иное измерение реальности. Теперь они встраиваются в существующий социальный порядок. Все сферы культуры приводятся к «общему знаменателю», товарной форме. Язык идеала переведен на язык массовой культуры. У. Эко в ироничной форме описывает стирание грани высокой и массовой культуры через описание судьбы «изгнанника», который может быть рассмотрен как раз как «чуждый элемент» высокой культуры: «В XX веке судьба изгнанника начала меняться к лучшему. С одной стороны, на него стало распространяться мрачное, бунтарское

очарование проклятого поэта, порочного эстета. Вплоть до конца XIX века к этим типажам относились очень плохо, отесняя на мансарды и обрекая на чахотку, а в следующем столетии они оказались ценным товаром: их стали принимать в хороших домах и в культурных учреждениях, приглашать на ужины, организовывать для них круизы и конгрессы, проводимые с целью исследовать закономерности бунтарства. С другой стороны, развитие духа демократии привело к тому, что все стали поддерживать изгнанников и оказывать им знаки внимания – этим живым символам борьбы с деспотизмом. И так вышло, что в XX веке положение беженца по религиозным или политическим убеждениям стало, в конце концов, если не приятным..., то, во всяком случае, сносным. ... Слова, казавшиеся некогда просто шуткой: «Остановите Землю, я слезу», звучат сейчас отчаянной мольбой, обреченной пропадать втуне. Это как раз то, что Маклюэн называл «Глобальной деревней»» [237, с 79].

На первый взгляд, идея конституирования двух социосимволических вселенных, что характерно для идеологии «явного» типа, фигурирует у Э. Лаклау и Ш. Муфф. А именно, в рамках теории дискурс-анализа говорится о том, что дискурс всегда конституирован по отношению к тому, что он исключает, то есть, по отношению к «другому». Однако отличие от классических идеологий состоит в том, что «другое» трактуется нейтрально, нет оценочного отношения к тому, что находится вне символической вселенной социума. «Другое» дискурса обозначаются Э. Лаклау и Ш. Муфф как «область дискурсивности», своего рода поле альтернативных значений по отношению к господствующему дискурсу. Последний всегда конституирован по отношению к внешней действительности, поэтому он предполагает «исключение».

Однако подобное исключение в неявных идеологиях предполагает игнорирование существования, отрицание существования Другого. Например, концепт «Запад» является организующим для идеологий глобализма и либеральной демократии. «Запад» в дискурсивном поле связывается с цивилизованностью и противопоставляется остальному миру, который, автоматически, трактуется как нецивилизованный [96]. Однако, если в явном типе идеологии конституирование категории «Мы» связывается с конституированием категории «Другой», то в

неявных идеологиях существование Другого игнорируется. Тот, кого можно было бы назвать другим, считается «почти» таким же, отличающимся незначительными внешними характеристиками, не имеющими к сущности никакого отношения.

О разрушении классических идеологических «стен», границ между «своим» и «чужим» говорит то, что С. Жижек называет страхом перед чрезмерной близостью Другого. Явный идеологический дискурс играл роль защитных символических стен, которые держали Других на надлежащей дистанции. Страх Другого, получивший осмысление в работах Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера, М. М. Бахтина, М. Бубера, Х.-Г. Гадамера. Дж. Г. Мида, П. Рикёра, Ж. Делеза, Э. Левинаса, С. Жижека является реакцией на распад этих защитных границ. Процесс глобализации создает единое коммуникативное и идеологическое пространство, но изнанкой этого процесса является травматическая близость Другого, выводящая нас из равновесия. Из этого следует парадоксальный вывод. Европейская цивилизация более терпима не благодаря неким особым ценностям – демократическим, христианским и пр. – а в силу отчуждения.

С. Жижек обращает внимание на то, что огромное количество проблем в наше время воспринимаются как проблема нетерпимости. Причиной этого он называет «культурализацию политики» – политический дискурс становится культурологическим. Различия, значения которых раньше актуализировались на уровне политики, сегодня нейтрализуются через трактовку их как различий культурных. Если различия непреодолимы на уровне политики, она рассматривается в ракурсе принадлежности к «разным образам жизни», требующих толерантного отношения. Ж. Бодрийяр писал, что сегодня товар становится знаком, а культура – товаром. Перефразируя Ж. Бодрийяра, можно сказать, что политика становится культурой, а культура – политикой. С. Ф. Хантингтон в этой связи говорил, что в наше время «железный занавес идеологии сменился бархатным занавесом культуры».

Одним из аспектов создания единой социосимволической вселенной является отсутствие деления на общественное и частное. На лингвистическом уровне идеология может проникать в частную жизнь. С. Жижек brutальное и унижительное вторжение в интимное пространство других называет изнанкой дистанцирования по отношению к Другому в позднекапитали-

стическом обществе: «Фундаментальное «безразличие» позднекапиталистического субъекта вытесняет/скрывает фантом наполненной эмоциями частной жизни, который выступает как фантазматический экран, оберегающий нас от разрушительного опыта Реального страданий других» [109].

Своеобразным «сбоем» в работе по конституированию единой социосимволической системы стали новые формы протестов в США и во Франции – «Оккупай Уолл-стрит» и волнения во Франции 2005 года. Про значимость этих событий для анализа языка идеологии уже говорилось выше – в параграфах 2.2. и 3.3 Освещение этих событий в либеральной прессе продемонстрировало невозможность интегрировать их в существующий социосимволический мир.

В постструктуралистской концепции единство социосимволической вселенной определяется невозможностью выйти за рамки текстовой реальности. Выше говорилось, что вместо оппозиции текст-интерпретатор постструктурализм оперирует представлением о бесконечном текстовом континууме, где любое высказывание всегда является своей собственной интерпретацией. Так, например, невозможно выйти из метафизической традиции, поместив себя вовне, поскольку используемый нами язык уже «пропитан» этой традицией.

Текст препятствует отождествлению языка как системы с историей. Вместо единой истории создается стратификационная модель истории, представляющая собой чередование различных типов означающих практик. Но при этом единство социосимволической системы обосновывается пониманием текста как площадки презентации и осуществления дискурсов, на которой разыгрываются культурные, социальные и политические перемены.

Так, Р. Барт говорит об ассимиляции языком западной идеологии чужого культурного пространства. Западная идеология не приемлет Другого и стремится к созданию единообразного мира. Неспособность вообразить Другого и смириться с его существованием порождает идеологические мифы. В качестве примера Р. Барт приводит мифы «марсиане» и «затерянный континент». Источником этих мифов служит неприязнь по отношению к инаковости. Столкновения с «инопланетянами» – это столкновение с Другим, миф «затерянный континент» – попытка его ассимиляции и европеизации. Миф «затерянный

континент» базируется на мифологии экзотизма, которая утверждает, что у всех все одинаково, различия – только во внешней колористике. Акцентирование внешней экзотичности освобождает от необходимости глубинного анализа культурных различий, в результате чего «экзотический» объект лишается истории.

В семиологическом анализе мифа Р. Бартом представляет интерес идеологический прием, называемый тавтологией – определением предмета через него же самого. Тавтология нивелирует двойственность реальности и ее символизации. Она отражает кризис референциальности, который описывается автором как «предъявление реальностью прав» по отношению к языку: «В тавтологии совершается двойное убийство: вы уничтожаете рациональность, поскольку не можете с ней справиться, и вы убиваете язык, потому что он подводит вас. ...Тавтология свидетельствует о глубоком недоверии к языку: вы его отбрасываете, потому что не умеете им пользоваться. Но всякий отказ от языка – это смерть. Тавтология создает мертвый, неподвижный язык» [21, с. 105].

К проблеме единства социосимволической вселенной можно отнести проект «совершенного адамова мира», в котором язык «свободен от отчуждения». Проект «совершенного» языка связывается Р. Бартом с мечтой об «однородном» обществе, в котором исчезновение социального разделения связывается с уничтожением понятия письма, к «универсализации языка». В универсальном языке слова возвращаются к первоизданной свежести.

Согласно Ж. Делезу и Ф. Гваттари, первым принципом, который описывает устройство ризомы, являются связь и гетерогенность. Согласно этому принципу, каждая точка ризомы может быть сопряжена с любой другой. Структура ризомы описывается как не имеющая истока и центра. По своей природе ризома анархична. Все точки связаны между собой, вне зависимости от их роли. Согласно принципу связи и гетерогенности, ризома не имеет источника развития, она децентрирована и антииерархична.

Ризомный принцип гетерогенности очевидным образом прослеживается в формировании современных идеологических структур. В идеологическом пространстве размываются границы между реальностью и ирреальностью, возникает децентра-

лизованный ризомный мир со своей логикой. Единого стержня, как в корневой структуре, который руководил бы процессом развития, нет. В современных идеологиях создается мир, в котором нет никаких иерархий, и отсутствует всякое подчинение. Например, функционирование позднекапиталистического либерализма не базируется на какой-либо идеологической доктрине. Идеологическое управление реализуется через бесструктурное управление, распространяемое при помощи рассеивания различных «мемов» – фраз, внедряемых в подсознание, жаргон, повседневную речь. Вместо народных поговорок функционируют фразы типа «лови момент», «потому что ты этого достойна», «позаботься о себе», «подчинись своей жажде», «извлеки из момента максимум», «я тот, кто я есть».

Шизодискурс в конституировании социосимволической вселенной выстраивается в противопоставлении дискурсу структуралистскому и направлен на перекраивание бинаризма. Картина мира предстает как номадическое скольжение понятий, когда одно понятие превращается в другое, пара понятий оказывается неполной и отсылает к другой: «Территориализация – детерриториализация, молярное – молекулярное, пределы – потоки... Делёз с Гваттари провоцируют ассоциативное восприятия текста, а точнее, его смещающееся чтение. Они заставляют вибрировать основу основ – противопоставление субъекта и объекта» [150, с. 52].

В параграфе 3.2. говорилось, что для явного функционирования идеологии характерно создание образа «осажденной крепости», конституирование образа врага. Выражаясь образно, такой способ видения социальной действительности можно назвать идеологическим дальтонизмом в силу черно-белого видения мира. Продолжая аналогию, можно сказать, что для неявного функционирования идеологии нет черного или белого, есть только оттенки.

У. Эко рассматривает проблему единства социосимволической реальности сквозь призму рассуждений над понятием нео-войны. Последняя базируется, во-первых, на глобализации средств связи, в результате чего оказалось полностью утраченным понятие границ. Утрата границ трактуется как нечто неестественное: «Представление о границах так же исконно, как людской род – более того, оно присуще и животным. Любая граница защищает сообщество не только от внешнего нападе-

ния, но и от заглядывания извне. Стена и языковой барьер помогают деспотическому режиму держать в узде население», «Информация допускает врага в чужие тылы. Именно во время войны в Заливе мир осознал: у каждого в тылу присутствует враг. Даже если заглушить всю массовую информацию, новые технологии связи не заглушишь. Никакому диктатору не под силу остановить мировой поток коммуникации, он распространяется по таким технологическим мини-инфраструктурам, без которых и сам диктатор как без рук. Поток коммуникации выполняет ту же функцию, которую при традиционных войнах выполняли секретные службы: нейтрализует расчет на упреждение. А что это за война, в которой противника невозможно упредить? Нео-война узаконивает всех Мата Хари и допускает братание с врагом» [237].

Во-вторых, нео-война базируется на масс-медийности «карнавализации реальности»: «Нео-война преобразовалась в шедевр масс-медийности, и, в конце концов, Ж. Бодрийяр, любитель парадоксов, заявил, что войн вообще не было наяву, они были только в телевизоре». «Реальная» война – за территорию, ценности, ресурсы – на уровне масс-медиа заменяется «войной символов». Это особенно свойственно актам терроризма, в том числе главной террористической атаке нашего времени – 11.09. Большая часть публикаций, посвященных данному событию, солидарны в том, что это была атака на символ, и что террористический акт в менее символическом месте, даже при большем количестве жертв, не оказал бы такого эффекта: «Всякий террористический акт преследует главную цель: запустить сообщение». Атакуется какой-нибудь важный символ, что должно продемонстрировать шаткость границ, ситуацию, при которой «враг говорит с тобой в твоём собственном доме» [237].

В-третьих, нео-война детерминирована надгосударственной природой капитализма. В силе этого она по определению не фронтальна. Здесь можно вспомнить, как у О. Розенштока-Хюсси языковой аспект войны характеризуется как ситуация, когда противники не разговаривают друг с другом или разговаривают на разных языках. С нео-войной ситуация противоположна. Воюющие «разговаривают» на одном языке – на языке надгосударственного капитализма: «Ираку поставляли оружие западные заводы – вовсе не по оплошности; и не по оплошности через десять лет после Ирака западная промышлен-

ность снабжала оружием талибов. К тому подводила логика развитого капитализма: ситуация уже не поддавалась контролю отдельных государств» [237].

В предыдущей главе говорилось о том, что в христианской идеологии сочетаются тенденция разделения и тяготение к универсализму. Примеров последнего может служить трактовка О. Розенштоком-Хюсси «истории спасения» как истории «победы единственного чиста над множественным». В христианстве явно просматривается стремление назвать, наименовать, и тем самым очеловечить реальность, внести в нее человеческие смыслы: «История спасения на земле – это победа единственного числа над множественным. Спасение пришло в мир многих богов, многих стран, многих народов. Над всеми ими оно водружает единственное число: один Бог, один мир, один человеческий род» [195, с. 489]. О. Розеншток-Хюсси делит историю спасения на три эпохи. Первая знаменуется победой единобожия, символом которой становится Церковь, «утверждается единственное число Единого Бога в противовес множественному числу многих идолов» [195, с. 393]. Вторая эпоха утверждает единственное число единого мира в противовес множественному числу разрозненных частей света. Третья эпоха должна стать эпохой осуществления единственного числа единого человечества. Требование социосимволического единства человечества является, по мнению О. Розенштока-Хюсси, своего рода «аурой» или идеологическим фоном современности. Таким образом, языковое разделение – главная черта дохристианского мира. Язычество означало отсутствие единства, разделенность человечества. Разделенность социума выражается в множественности языков. Преодоление разделенности, появление единства мира и единства человечества, связано с конституированием единой социосимволической системы – креста действительности, который является лингвистическим понятием, это ось времени и пространства социума, которые выстраиваются при помощи социально-действенного языка.

О. Розеншток-Хюсси интерпретирует современную историю как единый 900-летний период, начатый «тотальной революцией» – революцией Римской католической церкви под властью папства против императорского, королевского, феодального господства. Бумеранг этой революции долетел до Европы

XVI, XVII, XVIII веков, когда происходили новые революции, они имели последствия для всей Европы, привели к глубоким переменам. Историография О. Розенштока-Хюсси подчеркивает целостный характер – политический, экономический, социальный, правовой, религиозный и т.д. – этих переворотов, которым каждая нация Запада обязана своим происхождением. Цивилизованный человек в Европе и Америке является «продуктом революции». О. Розеншток-Хюсси отмечал: «Каждая европейская нация исполнила свою тему в общей симфонии и выразила эту свою особую тему в общей драме на своем собственном языке. Относительный, не самодовлеющий характер лица и нормативов каждого народа означает конец Нового времени, с его секулярными революциями. Мировая война и ее прямое следствие – Русская революция – были последней тотальной революцией, внутренняя цель и смысл которой заключались в том, чтобы переплавить всех людей по одному образцу. Отныне душам людей должна быть открыта возможность доступа не к одному только национальному типу. Абсолютная власть каждого отдельного бога закончилась» [196, с. 105].

Идея объединения всех религий напрямую связывается идеей объединения всех государств мира, а требование единства мира связано с религиозной и культурной унификацией. Идея единства мира идеологически неизбежно приводит к идее культурного единообразия и внутреннего тождества всех религий. Оккультная идеология представляет собой синтез, между религиями Востока и Запада, пытающийся выявить их мнимое единообразие. С единой оккультной системой соотносимы мнимо многообразные идеологии тоталитарных сект. На уровне языка эти тенденции проявляются в подмене понятий и обесценивании религиозной символики.

Во все времена существовали синкретические, эклектические религиозные учения. Но в традиционной культуре такие формы религиозного опыта носили единичный, маргинальный характер. Современный эклектичный духовный опыт стал массовым феноменом. И если ортодоксия в современном обществе ассоциируется с такими понятиями, как фундаментализм, фанатизм, нетерпимость, то религиозная «всеядность», модель «верующего вообще» стала нормой. Современная религиозная идеология как социокультурный феномен претендует на создание холистической картины мира.

Так, исследователи идеологии Нью Эйдж указывают на монизм как на ее базовую установку [16, 40, 61, 68, 296]. В идеологии Нью Эйдж конституирование единства социосимволической Вселенной проявляется как пантеистический монизм. Считается, что любые различия между отдельными сущностями являются кажущиеся. Так, один из идеологов движения Дж. Стоун пишет: «...приближается Мировой Порядок, в котором наука сольется с монистической философией и новое сознание охватит весь мир. Единой отличительной чертой Мирового Порядка будет кредо: «Все суть одно».

В ньюэйджевском словаре есть целый ряд понятий, отображающих данные тенденции. Например, «холистический» (целостный). Холистическая медицина претендует на лечение организма в целом, а не отдельных органов. Весь мир в неоязыческом духе воспринимается как единый организм. Единство социосимволической Вселенной отображается в таких понятиях Нью Эйджа, как новый мировой порядок, планетарное видение, единый мировой порядок, глобальная угроза, космический корабль Земля, глобальная деревня. Эти понятия стали неотъемлемой частью современного языка и новой парадигмы мышления, и не осознаются в качестве идеологических.

Если девизом явной идеологии мог бы быть «Кто не с нами, тот против нас», то девиз неявной идеологии является «Кто не против нас, тот с нами»: «Еще недавно в оккультной среде господствовал эзотеризм. Сегодня оккультизм экзотеричен – он открыт для всех. Даже самые одиозные проекты «очищения Матери-Земли» не особо скрываются. Мы являемся свидетелями пронизывающего весь мир «заговора». Это – заговор Водолея» [65]. В качестве системы очевидностей экологической культуры воспринимаются такие понятия, как земной организм, Мать-Земля, экология духа, наш дом Земля, перенаселенная планета, а между тем идеология большей части экологических движений является неоязыческой. Эти понятия стали неотъемлемой частью современного языка и новой парадигмы мышления, и не осознаются в качестве идеологических.

Нью Эйдж правомерно рассматривать в расширительном смысле как социокультурный феномен, являющийся идеологической основой современной постхристианской цивилизации: «Сознание «Нью Эйдж» можно уподобить ядру в оккультной субкультуре, вокруг которого в зависимости от числа разде-

ляемых идей концентрируются самые различные оккультные группы. Это своего рода аналог экуменического движения в оккультной среде. Ньюэйджеры склонны следовать принципу «кто не против нас, тот с нами», и даже те, кто разделяет далеко не все... [их] идеи, воспринимаются ими как единомышленники. Увлеченность духом глобальности позволяет им причислить к «своим», например, пророков ноосферы Тейяра де Шардена и В. И. Вернадского, – это при том, что В. И. Вернадский вообще понимал ноосферу в материалистическом духе» [199, с. 107]. Идеология Нью Эйдж претендует на синтез всего религиозного опыта мира. «Удвоение» мира, деление мира на материальный и духовный, сакральный и профанный, исчезает. Мир духа также состоит из материи. Обыденная реальность проецируется на потустороннюю.

Причиной плюрализма и синкретизма в современных религиозных идеологиях оккультного направления является, в числе прочего, влияние индуизма, представляющего собой сложный и противоречивый комплекс религиозных, мифологических, философских, правовых и этических представлений, о связанных с культами основных нескольких индуистских божеств. В индуизме нет единой организации, единого объекта поклонения, единого учения, и этот синкретизм появляется в религиозных течениях, испытывающих его влияние: «полиморфность этой религии есть многообразие живого язычества, на протяжении веков вбиравшего и переваривавшего разнообразные культы народов и племен, населяющих Индостан, и в своем противостоянии мировым религиям сумевшего сохранить свою идентичность, несмотря на испытанное влияние буддизма, ислама и христианства» [67]. Идеальная модель общества в неоиндуистской идеологии является теократической и называется Варнашрамой. В нем предполагается централизованная модель управления; в информационном аспекте рассмотрения это означает, что вся распространяемая информация должна соответствовать духовному стандарту и, следовательно, зависит от интеллектуального руководства со стороны брахманов.

В идеальном обществе неоиндуизма – Варнашраме – не остается места для религиозного плюрализма, кришнаизм остается единственной легитимной религией: «Что же касается приводящих к ошибкам бессмысленных принципов атеистов, то не

следует информировать о них детей, посещающих школу Варнашрама, разве что для того, чтобы знать, во что верят другие» [65, с. 256].

Идеология неоязыческого культа «Брахма Кумарис» связывает наступление «золотого века» с единством языка, единством «всемирной религии» и «всемирным царством», то есть объединением на лингвистическом, религиозном и политическом уровнях.

В идеологии «Миссии Чайтаньи «Институт Знания о Тожественности»» декларируется отсутствие противоречий между христианством и «Наукой о Тожественности», являющейся «сутью» всех религий: «...даже... быстрого взгляда достаточно для того, чтобы начать понимать то положение, которое занимают Иисус и Кришна. Иисус – сын, а Кришна – отец. Иисус – сын Кришны! Потому Иисуса и называют Христом, что Он был помазан Кришной. Красота этого факта выше любого прославления! Это знание освободит мир от тисков проникнутого беспокойством сектантства... Мы увидим, что Иисус не желает ничего другого и не учит ничему другому, нежели Кришна!» [210], «Христианину нет надобности объявлять себя индусом... Переход из «христианина» в «индуса», в «мусульманина» не поможет вам. Оставайтесь в своем одеянии, своем статусе: внешнее изменение не поможет. Но примите это дополнительное знание Гиты и познайте истинное значение слова «христианин», «Если кто-то думает: «Я – христианин», он будет считать мусульман или индусов своими врагами, и наоборот. Подобные разделения не имеют ничего общего с настоящей религией, но основаны на ложной телесной тождественности, поэтому так много конфликтов и религиозных войн базируется на подобной основе» [210]. В культе «Брахма кумарис» идеология базируется на утверждении «Изначальная Вечная Божественная Религия, основанная Богом через Брахму». Это религия «рая». «Религии ада» – иудаизм, буддизм, христианство, ислам, а затем «-измы» (идеологии), «секты» и «культы» (именно в такой последовательности). Основательница секты «Сахаджа-Йога» Шри Матаджи Нирмала Дэви утверждает, что она под видом «змеи-кундалини» дала «гнозис» Еве в раю.

«Интегральная йога» Шри Ауробиндо пытается примирить идеализм и материализм, мистицизм и позитивизм, использует элементы различных индуистских и западных доктрин: шак-

тизма, различных направлений веданты, йоги, немецкой трансцендентальной философии, оккультизма. Будущий «духовный век» связан с объединением всех религий, философий и мировоззрений, а также объединением всех наций в Мировой социалистический союз. Любимая метафора Прабхупады, основателя «Общества сознания Кришны»: Запад – слепой (духовно), а Восток – хромой (в плане материальных возможностей). А соединившись, они достигнут совершенства» [210].

Идеология неоязычества представляет абсорбацию чуждых религиозно-философских систем в либеральном аспекте, как некую исключительную веротерпимость и толерантность. Один из влиятельных индологов XX века Пауль Хакер называл такую кажущуюся толерантность инклюзивизмом. Он продемонстрировал, что праиндуистским неоязычеством инклюзивизм используется в качестве миссионерского оружия против других мировоззренческих комплексов, которые ассимилируются таким образом, что чужое интерпретируется как подчиненное своему или ему уступающее. Важным аспектом такой ассимиляции является лингвистический аспект, поскольку инклюзивизм представляет собой идеологически мотивированное навязывание своего языка. На самом деле подобный синкретизм, толерантность и веротерпимость являются неявной формой прозелитизма.

Примером может служить лингвистическая ассимиляция христианства «Международным обществом сознания Кришны», считая Христа «аватарой» Кришны, отождествляя их на именном уровне (имя Христос они полагают происходящим от Кришна, что, по их мнению, означает то же, что и Кришна). С этимологической точки зрения утверждение не выдерживает никакой критики, поскольку имя «Христос» является греческим переводом еврейского слова мессиах («мессия»), а «Кришна» в переводе с санскритского означает «черный», «темный».

В качестве примера можно также привести преобладание терминологии у неошиваитов и теософов. Показательны некоторые названия: например, работа Шивайи Субрамуниясвами «Танец с Шивой. Современный катехизис индуизма», причем форма изложения соответствует названию – произведение действительно выстроено в манере католического катехизиса.

В религиозных идеологиях псевдохристианского толка синкретизм принимает вид «неохристианства», новообразования, сопрягающее христианские доктрины с пифагорейской и древнеегипетской мудростью, славянским язычеством и другими формами «древней, забытой мудрости».

В этой связи более адекватной идеологической стратегией со стороны христианства является четкое обозначение границ, а не установка на «взаимопонимание». Здесь уместно отметить контраст в отношении с сектантством между православием и католичеством. В православии – четкая оппозиция истины и неистины, отсюда – деление на «своих» и «чужих». В католичестве имеет место концепция кругов. В центре круга – католическая церковь, более широкий круг, незначительно удаленный от центра (истины) – православие, еще более широкий – все христиане, затем монотеисты, затем язычники и, наконец, неверующие «люди доброй воли». Предписывается стратегия не борьбы, а поиска общности.

Лингвистическим проявлением конституирования единой социосимволической вселенной в современной идеологии является феномен языковой глобализации. Исследователи утверждают, что к концу столетия может исчезнуть до 40% языков. 80% населения Земли говорит на английском, русском и китайском, не оставляя остальным языкам шансов на выживание. Каждые две недели человечество лишается одного наречия. А вместе с языком уходит и связанная с ним культура. Как отмечает Дэвид Харрисон в работе «Когда языки умирают», исчезновение языков происходит быстрее, чем вымирание растений и животных. В гипотетическую лингвистическую «Красную Книгу» можно было бы внести более 40% языков мира. На некоторых из умирающих языков свободно могут говорить всего несколько десятков человек. Лингвистам известно 46 наречий, имеющих лишь по одному носителю, и 357 языков, на каждом из которых говорит менее 50 человек. Все это следствие глобализации в языковой сфере. Исчезновение языков означает сокращение культурного разнообразия, увеличение возможностей для культурной интеграции. Гибель каждого языка – это гибель целого мира, гибель культуры. Экспансия английского языка воспринимается одновременно как экспансия системы ценностей США, экспансия американской идеологии.

Интересно, что своеобразный «лингвистический космополитизм» был предложен в «третьей мировой теории» М. Каддафи. Фактическое отрицание культурных и религиозных особенностей рассматриваемых в проекте стран вылилось в амбициозный тезис об арабском как «едином языке»: «Арабский язык является международным языком и он используется агентствами ООН, мы будем настаивать на том, чтобы арабский использовался в заполнении паспортов всех въезжающих в страну».

Таким образом, создание единой социосимволической реальности является второй закономерностью функционирования неявной религиозной идеологии, в противоположность «удваиванию мира» в идеологии явной. В качестве резюме особо отметим следующие аспекты:

1. Поскольку идеология понимается как «сама реальность» в неявной идеологии теряет актуальность деление на «истинный» образ социальной реальности и ее идеологическое искажение. Например, С. Жижек описывает это как цинизм идеологии, а постструктуралисты – как невозможность выхода за рамки текстологической реальности.

2. Конституирование единой социосимволической реальности трактуется в исчезновение двухмерности культуры, отсутствие явного антагонизма. Г. Маркузе трактует это как один из аспектов формирования одномерного мышления, Ж. Делез и Ф. Гваттари – как принципы связи и гетерогенности ризомы, С. Жижек – как тождество аналогии в языковом структурировании истины и лжи, О. Розеншток-Хюсси – как установление победы единства над множественностью в рамках христианской истории.

3. Создание единого социосимволического мира предполагает выстраивание специфического отношения к Другому. Самая распространенная идеологическая стратегия – игнорирование различия. Например, Р. Барт в этой связи говорит об особой мифологии экзотизма в идеологии западного мира, Нью Эйдж постулирует, что существующие религиозные различия являются кажущимися.

4.3. Многоголосие и тактика перекрикивания

Если сказать «толерантность», то значит, надо терпеть все, что не похоже на вас. А если сказать по-русски, то вместо толерантности будет терпимость и выяснится, что не всякую боль вытерпишь. Есть боль, которую неприлично терпеть.

Один из принципов проекта «Сеть»

В зависимости от специфики конституирования социосимволического пространства в идеологии возникают две различные языковые стратегии объективации идеологии. В явной идеологии это стратегия монолога (для «своего» пространства) и стратегия лишения голоса (для «чужого» пространства). То есть идеологически социосимволическая вселенная делится на имеющих и не имеющих право голоса. В неявной идеологии, в которой нет четкого прописывания границ между «своим» и «чужим» идеология объективируется в виде многоголосия. Унификация приводит к тому, что право голоса имеют все. В подобных условиях бессмысленной становится критика идеологии и тактика отстаивания идеологической позиции. Истина и ложь не опровергаются или защищаются, а «заговариваются». Ни одно, претендующее на истину, утверждение, не сможет звучать достаточно веско в условиях, когда ему будут противопоставлены десятки противоположных утверждений. Тогда как ложное утверждение будет принимать вид мнения, имеющего право на существование в ряду других мнений. Неявным фоном этих процессов является релятивизация понятия социальной действительности, утверждение, что социальный факт – знаковый конструкт, не имеющий реального референта. Тезис же о том, что дискурс рождает субъекта, приводит к эклектизму.

В первую очередь обращает на себя внимание различие явной и неявной идеологии по отношению к Другому. В явной идеологии Другой – враг. Идеологическая стратегия борьбы на уровне языка заключается в лишении его права голоса. Идеологическая позиция Другого должна быть немой. В неявной идеологии Другого не существует. Идеологической стратегией борьбы является перекрикивание. Как писал У. Эко, «медийный деспотизм не сажает противников в тюрьму и не затыкает рты противникам. Достаточно просто пустить их говорить пер-

выми». У А. Грамши примером такой стратегии могут быть его рекомендации по установлению гегемонии. Он писал, что это воздействие – невидимое, малыми порциями. Подобное воздействие изменяет мнение и настроение в сознании каждого отдельного субъекта. Основным объектом воздействия является обыденное сознание, «здравый смысл». Для установления гегемонии А. Грамши предписывает тактику молекулярной агрессии на культурное ядро. Это не изречение некой священной истины, которая должна совершить переворот в сознании, а длительное многоканальное воздействие. А. Грамши называет это «пассивной революцией».

Ф. Р. Анкерсмит в работе «Политическая репрезентация» утверждает, что условием демократии является отсутствие политических идеалов. Он говорит о необходимости отличать политическое мнение и политический идеал. Демократические процедуры возможны только относительно мнений, то есть если конфликт или парадокс выражен на языке мнения, но невозможны в случае разговора на «языке идеала» или «языке истины» [216–217]. Столкновение идеалов, по его мнению, ведет к насилию. При этом успехом демократии считается трансформация идеалов во мнения, то есть, по сути дела, отказ от понятия истины. Риторика истины и мнения детализируются Анкерсмитом в понятиях «эксперт» и «сеть». Первое соотносится с политической истиной, второе – с мнением. Процесс движения от экспертной модели к сетевой есть характерная черта современной идеологии.

Схожие идеи относительно «истины» и «мнения» высказывает С. Жижек. В демократической идеологии постулируется наличие лишь мнений, всякое обращение к окончательной истине оценивается как «тоталитарное». В тоталитарной идеологии создается лишь видимость истины. За нее выдается произвольное учение, узаконивающее прагматические решения власти. В первом случае притязания на истину отвергаются как проявления скрытых механизмов власти. Во втором – истина понимается как ложь, представляющая собой эффективное средство утверждения воли к власти.

Особое место в пространстве современной культуры занимают кинематографические произведения, обыгрывающие идею вариативности реальности. С. Жижек считает такие фильмы ярким примером мистификации опыта. Тенденция

ретрансляции идеи о том, что существующая реальность – вариант из множества возможных, – свидетельствует об изменении понятия выбора, а именно, о том, что выбор утрачивает смысл. Чтобы избавиться от идеологической ангажированности, не нужно опровергать идеологию «не-идеологией», поскольку таковой не существует. Нужно идеологии противопоставить другую идеологию. Получаются различные версии репрезентации истины.

В контексте многоголосия современной идеологии можно вспомнить также понятие реальной виртуальности у С. Жижека. Говоря о виртуализации реальности как таковой, он на базе лакановской концепции делит виртуальное на воображаемую виртуальность, символическую виртуальность и реальную виртуальность. К понятию реальной виртуальности он, в числе прочего, относит попытки изобретения альтернативных моделей современности. С. Жижек называет такую позицию историческим номинализмом. В рамках такой позиции нет современности как таковой, есть частные виды современности, частные модели которой стремятся преодолеть противоречия современной цивилизации как целого. Например, антагонизмы современной реальности, связанные с господством капитализма, понимаются не как часть современности как таковой, а как черта англо-саксонской модели. Общее понятие современности оказывается виртуальным [102, 109].

Г. Маркузе обращает внимание на ассимиляцию любого антагонистического содержания в позднекапиталистическом обществе: «новый тоталитаризм утверждает себя именно в гармоническом плюрализме, где наиболее противоречивые произведения и истины мирно сосуществуют в безразличии». Г. Маркузе называет это «глобальной нейтрализацией» [176].

Многоголосие связано с уменьшением ценности языка, с инфляцией языка. Ж. Деррида писал: «Свидетельство этому – обесценивание самого слова «язык» (language), доверие к которому изобличает небрежность словаря, желание соблазнить по дешевке, пассивное следование за модой, авангардистское сознание, за которым скрывается невежество. Эта инфляция знака «язык» есть инфляция знака как такового, инфляция как таковая, абсолютная инфляция» [81, с. 119]. Отсюда – особая роль молчания, которая подчеркивается в трудах Дионисия Ареопгита, Г. Флоровского, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, М. Фуко.

Ф. Ницше говорил, что «великие события случаются в тишине». М. Хайдеггер поставил вопрос о создании сигетики – техники молчания. Напротив, чтобы предотвратить возможность зарождения собственных групп элиты (интеллигенции) в массе управляемых, ее нужно полностью лишить тишины. Так на современном Западе возникло явление, которое получило название «демократия шума». Создано такое звуковое (и шумовое) оформление окружающего пространства, что средний человек практически не имеет достаточных промежутков тишины, чтобы сосредоточиться и додумать до конца связную мысль. Это – важное условие его незащитности против манипуляции сознанием. Элита, напротив, ценит тишину и стремится организовать свою жизнь вне «демократии шума».

В постструктурализме рассматриваемая закономерность функционирования неявной идеологии определяется общей стратегией по отношению к тексту, а именно, представлением о том, что текст «задается» комментарием. Вместо оппозиции текст-интерпретатор постструктурализм оперирует представлением о бесконечном текстовом континууме, где любое высказывание всегда является своей собственной интерпретацией. Следствием этого является редуцирование истины к стилевому эффекту выражения. В плоскости эстетической интерпретации это ведет к универсальной эстетизации. В плоскости идеологической – к релятивизации содержания любой доктрины, к «забалтыванию» истины. Стилистические приемы текста предопределяют внутреннее содержание.

В силу этого постструктурализм налагает запрет на прямое, четкое высказывание, испытывает потребность плодить новые комментарии, кавычки, ссылки, скобки. Проговариваемое не должно жестко соотноситься с определенным смыслом. Текст представляет собой «сеть различий», скрывающую самотождественность исторических феноменов. Эта «сеть различий» упраздняет сакральность, под которой понимается наличие единого центра.

Ж. Делез и Ф. Гваттари трактуют многоголосие как шизофреническую логику, расщепление сознания. Идеологическое сознание, с их точки зрения, не боится противоречий, поэтому его можно назвать шизофреническим по определению. Полифония, мультикультурализм, расщепление называются в качестве фундаментальных черт культуры XX века. Условие их

доминирование является акцентирование субъективности: «Метки субъективности открыто демонстрируются. Формы дискурса, создававшие эффект присутствия самой реальности (а не способов ее описания), больше не являются доминирующими. Авторы в виде отцов-основателей современного социального порядка и нарраторы в лице политиков, журналистов и т.д., проговаривающих и популяризирующих их идеи, открыто выводятся на сцену. Требуется выразить свое мнение и говорить от своего лица» [240, с. 207]. Одно из наиболее спорных последствий полифонии представляет собой гендерный дискурс. Например, социальная сеть «Facebook» анонсировала 50 новых гендерных идентификаторов, в том числе «андрогин», «транссексуал», «бигендер», «никакой», «от женщины к мужчине» и так далее. Есть основания полагать, что перечень еще не закрыт [257].

Когда трансцендентная вертикаль отбрасывается, горизонтальные структуры становятся более сложными, происходит «активизация поверхности». Отсюда предлагаемые модели структуры – сетевые, ризоматические, неиерархические. Наиболее популярным образом стала ризома в концепции шизоанализа Ж. Делеза и Ф. Гваттари. «Шизоанализ» понимается как освобождение потоков сингулярностей из-под власти «государственного мышления» метафизики субъекта. «Номадическое мышление», основанное на различии, оперирует понятием ризомы, которая принципиально плюральна: «клубень, в котором спрессованы самые разнообразные виды деятельности – лингвистической, перцептивной, миметической, жестикуляционной, познавательной; самих по себе языка, его универсальности не существует, мы видим лишь состязание диалектов, говоров, жаргонов, специальных языков» [69, с. 126]. Ни одна точка ризомы не может иметь преимущества перед другой. Один из основных принципов устройства ризомы – принцип множественности.

Принципы картографии и декалькомании означают, что ризома не подчиняется никакой структурной или порождающей модели. В отличие от рисунка, ризома ассоциируется с картой, являющейся подвижной и модифицируемой. Карта открыта и восприимчива к изменениям. Любой субъект или социальная группа могут модифицировать ее. Использование принципов картографии и декалькомании ризомы в современной идеоло-

гии – это в первую очередь версификация понимания ее основных целей, допускаемый и даже предполагаемый ввиду неясности функционирования идеологий. Многовариантность развития проявляются в парадоксальных и синкретичных сочетаниях вроде ярко выраженного европоцентризма и постулирования плюралистичности мультикультурализма, декларируемого многообразия и свободы идеологии потребления и финансовой сверхцентрализации корпораций. Предназначение ризомной карты – постулирование плюрализма социального бытия.

Ж. Делез противопоставляет шизофренический и параноидальный дискурсы. Здесь уместно вспомнить аналогию И. Сатфа между шизофренией индивида и разорванностью общества. Границы между нормальным и безумным либо нет, либо она оказывается несущественной ввиду понимания нормальности как социального компромисса. Шизофрения в этом аспекте предстает как революционная сила общества.

Полифоничность лежит в основе понимания власти у философии М. Фуко. Власть трактуется как множественность сил, имманентных социальной реальности и конститутивных по отношению к ней. Она опирается на множество точек производства и осуществляется исходя из них: «Существуют инвестиции желания, создающие образ власти и повсюду его распространяющие, благодаря которым власть располагается как на уровне шпики, так и на уровне премьер-министра. Не существует естественной и безусловной разницы между властью, которую осуществляет мелкий шпик, и властью, которую осуществляет министр» [224, с. 77–78], «И под господством я имею в виду не грубый факт безраздельного господства одного лица над другими или одной группы над другой, а многочисленные формы господства, могущие существовать внутри общества: значит, не господство короля, которое играло центральную роль в государстве, а господство, существующее во взаимных отношениях субъектов; не господство верховной власти в ее единственности, а существующие многочисленные формы подчинения, которые действуют внутри социального организма» [227, с. 21]. Также М. Фуко говорит в этой связи о «безымянности» власти: «Власть же – это нечто гораздо более сложное, гораздо более плотное и рассеянное, чем какая-либо совокупность законов или какой-то государственный аппарат» [224, с. 238].

Р. Барт в рамках семиологического анализа мифа называет «квантификацию качества» – сведение качества к количеству – одним из наиболее распространенных идеологических приемов: «Сводя всякое качество к количеству, миф экономит на умственных усилиях, и осмысливание реальности обходится дешевле» [22]. У Р. Барта также постулируется наличие множественности типов письма. Письмо опредмечивает в языке идеологическую систему, помещая ее между субъектом и действительностью. Языковые коннотации идеологии понуждают субъекта конституировать социальную реальность в определенных категориях. Все социолекты представляют собой совокупность различных видов «письма». Субъект выбирает «свой» язык из этой совокупности, а вместе с ним выбирает и систему идеологического восприятия социума. Метаязык описания невозможен. Метаязыки надстраиваются друг над другом: «любая наука, включая, разумеется, и семиологию, в зародыше несет собственную гибель в форме языка, который делает ее своим объектом» [22].

В работе «S/Z» Р. Барт говорит об отсутствии нейтрального уровня языка, который мог бы служить основным кодом языка. Поскольку ничто не может претендовать на статус основного кода, невозможна и претензия на высший авторитет. В этом смысле, исследование понятия письма, согласно Р. Барту, есть движение «от науки к литературе», сопряженное с освобождением от христианского понятия «грех» и отказом от понятия свободомыслия. Существуют множественность языков-идеологий, среди которых Р. Барт называет марксистский, психоаналитический, христианский: «Письмо атопично; не отменяя войну языков, но смещая её, оно предвосхищает такую практику чтения и письма, когда предметом обращения в них станет не господство, а желание» [24].

Деконструкция Ж. Деррида также базируется на эклектичных установках, исходя из которых любая ценность является «метафизированной». Отход от влияния метафизики называется «игрой вечного колебания», отказом от «смысловой однозначности», идея которой будет воспринята и радикализована постмодернизмом. В основе концепции деконструкции лежит идея различения (*differance*), инаковости, предполагающая сосуществование множества равноправных смысловых инстанций. Эти инстанции делают бессмысленным само понятие

«центра» и абсолютного смысла, делая невозможной идею власти одних смыслов над другими. Деконструктивисты отрицают существование единственной «правильной» интерпретации.

Ю. Кристева связывает идеологию с монологическим миром. Монологическое единство сознания считается основой всякого идеологического дискурса. В полифонии текста идеология моделируется исходя из инстанции расщеплённого субъекта, то есть идеология рассредоточивается в межтекстовом пространстве [136].

У Ж.-Ф. Лиотара принцип полифонии связан с понятием постсовременности. На место метанарратива приходит система микронарративов, которые «живут» в повседневности и определяют ее. Множественность и имманентность микронарративов позволяют характеризовать их в качестве языческих. В концепции микронарратива он выделяет две системы правил функционирования речи – «режимы предложений» и «жанры дискурса». Первые представляют собой правила построения предложения, вторые – правила соотношения предложений для достижения определенной цели, делающий возможным сочетание гетерогенных режимов в единую цепочку.

Ж.-Ф. Лиотар разрабатывает теорию языковой агонистики, в которой утверждается агонистический характер пространства языковых игр, совпадающее, по сути дела, со всем социумом. В основе игры лежит разногласие, которое базируется на конфликте между режимами предложений. Выбор режима предложения неизбежно влечет за собой несправедливость к нереализованным режимам. Разрешить конфликт между режимами внутри одного жанра возможно, однако распри между жанрами дискурса в принципе неразрешимы. При этом в социуме не существует неких единых «правил игры», которые могли бы применяться для разрешения конфликтов. Есть лишь плюральная совокупность языковых правил, конфликтующих между собой. В условиях распри возможно лишь фиксировать конфликт и не допускать формирования непреодолимого разрыва между жанрами дискурса.

Неразрешимость конфликта объясняется тем, что язык, используемый одной из сторон, заранее предполагает разрешение конфликта в ее пользу. Понятие объективности или некоего единого внешнего критерия невозможны в принципе: любая «тяжба» является, по сути, способом отстранения более слабо-

го. Беспристрастность невозможна. Единственным выходом оказывается сохранение, по возможности, принципиального «многоголосия», плюрализма языков.

Таким образом, тема многоголосия затрагивается Ж.-Ф. Лиотаром в вопросе о достижимости гегемонии одного дискурса в условия глобальной языковой игры, которой, по сути дела, является общество. Он постулирует наличие принципиальной гетерогенность предложений и жанров дискурса. Каждый из предложений и жанров дискурса является атомарным и трансцендентным по отношению другому. Их несовместимость Ж.-Ф. Лиотар называет «разрывами в языковом континууме», а бытие в целом описывается как «онтологическая языковая игра». Главным правилом этой игры является виртуальность и отсутствие референции. Язык указывает не на реальные события, а на другие представления. При этом отсутствие представления тождественно отсутствию бытия.

Многоголосие в религиозной идеологии связано в первую очередь с формированием многочисленных внеконфессиональных феноменов, акцентирующих либеральные ценности свободы самоопределения и индивидуализма применительно к религиозной сфере. Имея общий источник, данные феномены могут эволюционировать в противоположных (на первый взгляд) направлениях. В идеологии тоталитарных культов они предстают как самоопределение лидера-основателя, его «видений», «откровений» и прочего. В идеологии Нью Эйдж, экуменизма, современных форм оккультизма имеет место буквальная реализация принципов «сколько людей, столько и религий» и «сколько людей, столько и богов». Специалисты по тоталитарным сектам напрямую связывают зарождение идеологии этих культов с процессом дробления постпротестантских деноминаций и сект, все большим разрушением понятия традиционности в религии и укрепления принципа доминирования личного религиозного опыта (вариации которого потенциально бесконечны) над клерикализмом: «Монорелигиозность начала восприниматься как постыдное явление темного прошлого. Эклектизм стал нормой в массовом сознании» [208, с. 126]. В этом контексте уместно говорить о всеверии как феномене современной религиозной культуры: «Те, кто больше не верит в Бога, верят во все подряд». В современном интернет-новоязе появилось даже соответствующее понятие – «все-

теист» (Alltheist) – человек, который исповедует все религии сразу, на всякий случай.

Эталоном культурного и идеологического эклектизма является Нью Эйдж. Как идеологический феномен, это движение выступает, с одной стороны, как распространенное проявление внеконфессиональной религиозности, а, с другой стороны, как культурная парадигма, ориентированная на утверждение сверхценности «дискретного множества» в культуре. Нью Эйдж является эклектичной культурной и религиозной парадигмой, вобравшей в себя идеи восточной философии, западного оккультизма, традиционных верований коренного населения США.

В идейном плане основанием для унификации и почвой для объединения всех религий в Нью Эйдж является понятие мистического безличного божества. Одновременно это является основой плюрализма: теистический Бог, будучи личностью, является источником одного учения, тогда как безличный мистический дух может принимать самые разные формы. Существующий религиозный плюрализм считается проявлением различных путей к единой мистической истине. Одной из идеологических установок Нью Эйджа является религиозный плюрализм. Норман Гайслер в числе особенностей ньюэйджевской доктрины называет идею всемирного глобального порядка и синкретизм. У. Эко в связи с этим писал: «В «Нью-эйдже» раздражает синкретизм. Синкретизм (в дикорастущем виде) – это не когда верят во что-то, а когда верят сразу во все, причем в такое все, части которого взаимопротиворечат», ««Нью-эйдж» – это компот из всей эзотерики, скопившейся за тысячи лет» [304]. При этом отсутствие самоидентификации взглядов на уровне вероучения в целом и на уровне субъекта приподносится в качестве ценности: «Некоторые ньюэйджеры меняют маршруты своих мистических путешествий почти что каждую неделю: от дзен-буддизма к айки-до, затем к пирамидологии, потом ребефинг и голотропное дыхание и т. п. А переменчивая мода услужливо выдвигает на первый план новое повальное увлечение ньюэйджеров – скажем, кристаллотерапию, которая после вспышки интереса тоже уйдет на периферию сознания» [304]. Популярным способом религиозной самоидентификации является создание собственной религии, с целью которого часто используется фиктивные или бесписьменные религии, древнерусские или древнескандинавские культы.

Идея вариабельности реальности в идеологии Нью Эйдж появляется в использовании методики визуализации, утверждающей возможность материализации образов сознания. В основе данной методики лежит утверждение, что реальность – произвольно конституируемый конструкт. Ньюэйджерская идея визуализации лежит в основе целого спектра тренингов, направленных на достижение успеха, а также «теологии процветания». Визуализация также является идеологической основой популярного в массах фильма «Секрет», который, опять-таки не считается религиозным, хотя тематически полностью соответствует идеологии Нью Эйдж.

Поэтому декларируемая терпимость сочетается с нетерпимостью по отношению к религиям, ориентированным на сохранение самоидентичности. Патриарх Кирилл в одном из своих выступлений использовал показательное выражение – «православная субкультура». Исчерпывающая характеристика парадоксального сочетания плюрализма и нетерпимости в синкретических религиозных идеологиях была дана в итоговом заявлении Православной сибирской международной научно-практической конференции «Тоталитарные секты в Сибири», прошедшей 10–13 января 1999 года в г. Белокурихе Алтайского края: «Мы обращаем внимание на недобросовестность пропаганды проповедников синкретических сект, воинственно требующих «терпимости». Объявляя невежественным и необразованным фанатиком любого человека, не согласного с их доктриной, зачастую утверждая, что между их адептами и оппонентами лежит расовая пропасть, они постоянно обвиняют христиан в нетерпимости и сегрегационизме. Заявляя о себе как о носителях «широкого взгляда на мир», они никогда не признают права христиан оставаться просто христианами. Отказ христианина поклониться «эзотерической доктрине» ...они немедленно характеризуют как «средневековую нетерпимость» ... уверяя, что людям, стоящим на такой (то есть христианской) позиции, нет места в новом мировом порядке, на утверждение которого направлены эти культы» [149, с. 364].

Критерию многоголосия соответствует также идеология не-оиндуизма, в основу которой положен тезис о равенстве всех религий. Однако религиозно-общественная организация «Миссия Рамакришны» Свами Вивекананды видит будущее как всемирный синтез различных культур, наук, религий, хотя в

этом синтезе индуизму в виде «вечной универсальной религии» Вивекананды отводится ключевая интегрирующая роль. В «Братстве самоосознания» Йогананды все религии считаются основанными на йогической технике, поскольку, так или иначе предполагают обретение «контроля» над «жизненной силой». «Мастерами» йогической техники, называемой «крिया», якобы были Илия, Иисус, апостол Павел и другие представители и основатели ведущих религий. В результате «диалог религий трансформируется в религию диалога». Выражать же свое убеждение в правоте какой-то конкретной религии считается чем-то неприличным. Противоречивая суть религиозной терпимости отмечалась в трудах С. Роуза, И. Мейендорфа. А. Кураев в связи с этим отмечает: «Нынешняя борьба за «терпимость» таит в себе возможность превратиться в гонение. Ведь она предусматривает принятие решительных мер против проповедников «расовой, религиозной, национальной исключительности». Поскольку «фашизмом» названа проповедь «национального и религиозного превосходства», где гарантия, что священник, в Неделю Торжества Православия произносящий слово о том, насколько богословски глубже и человечнее православное почитание иконы, нежели протестантское иконоборчество, – не будет привлечен к ответственности за «пропаганду фашизма»? А если священник скажет, что христианину нельзя ходить на уроки тантризма и на сеансы пробуждения «силы кундалини», – арестовывать, очевидно, надо будет прямо на месте?!» [139, с. 65].

В перспективе религиозного видения мира и выражаясь христианским языком, «многоголосие» современного мира есть неявное язычество. Не случайно многие христианские авторы говорят о своеобразном «неоязычестве» наших дней, подразумевая не наличие неких языческих сект, а мировоззрение в целом. Речь идет не о буквальном возрождении языческих ритуалов, интересе к национальным религиям или этническим корням (хотя данные явления также представляют интерес с точки зрения параллелизма их распространения с утверждением принципов постмодернистской чувствительности). Речь идет о принципиальном плюрализме ценностей. Так, О. Розеншток-Хюсси в этой связи говорит о «политеистичности» современного мира: «Современные философии ценностей почти все политеистичны. Человеческих ценностей много, и философия –

если у нее нет общего образца совершенного человека – неизбежно отражает их множественность» [195, с. 485], «В наши дни мы переживаем новый взлет язычества, то есть стремление вывести высшее из низшего» [194, с. 12]. Схожую формулировку использует У. Эко: «В масштабах всей планеты формируется общий результат – всеохватный политеизм, синкретичное одновременное присутствие любых ценностей» [237, с. 291].

Таким образом, одной из причин плюрализма и синкретизма в современных религиозных идеологиях оккультного направления является влияние неоиндуизма, представляющего собой сложный и противоречивый комплекс религиозных, мифологических, философских, правовых и этических представлений, о связанных с культами основных нескольких индуистских божеств. В неоиндуизме нет единой организации, единого объекта поклонения, единого учения, и этот синкретизм появляется в религиозных течениях, испытывающих его влияние: «полиморфность этой религии есть многообразие живого язычества, на протяжении веков вбиравшего и переваривавшего разнородные культы народов и племен, населяющих Индостан, и в своем противостоянии мировым религиям сумевшего сохранить свою идентичность, несмотря на испытанное влияние буддизма, ислама и христианства» [68, с. 345].

Большое влияние на неоиндуизм оказала деятельность «Теософского общества», на которое, в свою очередь повлиял европейский оккультизм, возводивший себя к герметизму, гностицизму, мистериальным культам и магии позднего античного язычества. В рамках оккультной системы ценностей индуизм приобрел статус «тайного знания», эзотерической мудрости: «...долго неоиндуисты действовали с оглядкой на западных христиан и скептиков, скрывая язычество и магию под покровом универсализма и религиозной философии, но постепенно, со все возрастающей деградацией самой западной цивилизации к потребительству и синкретическому неоязычеству, гуру преодолевают условности. Современные гуруистские секты, которые можно было бы назвать постиндуистскими, строятся по моделям претендующей на глобальность современной либеральной цивилизации супермаркета, предлагая различные «духовные товары» на любой вкус и кошелек» [68, с. 134], «Начиная с конца прошлого века Индия поставила на внутренний и внешний идеологический рынок множество различных синте-

тических продуктов, каждый из которых ориентирован на определенного потребителя. В начале века среди интеллигенции, увлеченной религиозным модерном, хорошо расхвалился «религиозный синтез» Вивекананды. В 60-х искателям всяческого кайфа из хиппи пришлось по вкусу «любовь с Кришной», а разочарованным западной демократией молодым неоконсерваторам 80-х кришнаиты предложили свой вариант варнашрамы – новый мировой кастовый порядок, что-то вроде платоновского государства по-кришнаитски» [68, с. 267].

Место современной религиозной идеологии в культуре базируется на индивидуалистических ценностях, при которых все сводится к индивидуальному выбору. Главное – не истинность учений, а привлекательность. Традиционный религиозный опыт при этом может не отбрасываться, но только при условии признания его субъективности.

Таким образом, третьей чертой неявной идеологии является многоголосие.

1. При отсутствии четких границ между «своим» и «чужим» идеологическим пространством идеология объективируется в виде многоголосия. Г. Маркузе, например, говорит о новом тоталитаризме как «гармоничном плюрализме», М. Фуко – о полифоничности власти. С. Жижек особое идеологическое значение придает идее варибельности реальности в современном кинематографе. Ж. Делез и Ф. Гваттари утверждают, что идеологическое сознание основано на шизофренической логике. Ж.-Ф. Лиотар говорит о постсовременности как времени господства микронарративов и о социальном пространстве как агоне языковых игр.

2. В условиях, когда все имеют право голоса, бессмысленной становится критика идеологии и тактика отстаивания истины. Данная позиция базируется на утверждении, согласно которому факт является продуктом знакового конституирования. Это, в свою очередь, связано с инфляцией языка, с запретом на прямое, четкое высказывание (например, в постструктурализме).

3. Декларируемая терпимость к любому мнению оборачивается диктатом меньшинств и нетерпимостью по отношению к любой принципиальной позиции. Многоголосие, изначально выступая как либеральный критерий отсутствия стандартов, сегодня само, в свою очередь, становится стандартом. За несоответствие стандартам плюрализма и идеологии прав человека,

в частности, в либеральной прессе часто осуждается социальная позиция православной церкви. Обозначение четких религиозных принципов именуется фундаментализмом и фанатизмом.

4.4. Псевдопрофанность в функционировании неявной идеологии

Почти каждое употребляемое нами слово имеет историю, охватывающую тысячи лет, и все же всякая подлинная речь создает заново и слушателя, и говорящего – факт, игнорируемый пропагандистами, считающими, что они могут заразить своими словами человека, не заразившись сами.

О. Розениток-Хюсси

В предыдущей главе было отмечено, что одним из основных инструментов легитимации в явной идеологии является сакрализация, что на знаковом уровне проявляется как акцентирование значения главного означающего идеологии. Неявная идеология, в противоположность этому, постулирует «пустоту» центрального означающего и отсутствие приоритетных точек в дискурсивном поле социума. И если в явной идеологии центральное значение главного означающего базируется на сакральных основаниях, то неявная идеология апеллирует к понятиям естественности и здравого смысла. Неявная идеология специфична в том, что центром является пустота. Мы обозначим эту черту как псевдопрофанность.

С некоторыми оговорками стремление к псевдопрофанности можно обнаружить в любой идеологии. Стремление объяснить и обосновать определенный социальный и политический порядок через апелляцию к естественным законам, здравому смыслу, аргументам вроде «так устроен мир», «такова природа человека» и прочее. Между тем, в понятии «здравого смысла» нет ничего естественного, это понятие «конкретно-историческое» и конвенциональное. Каждой культуре присущи свои представления о здравом смысле, в каждом социуме своя система «очевидностей». Идеологически «очевидных» в общечеловеческом смысле слова идей нет. Культурные очевидности Ф. Бэкон называл «идолами», просветители – предрассудками (в этимологии – то, что предшествует рассуждению).

Поэтому, прежде всего, отметим, что идеологии как таковой свойственна общая установка на стирание следов собственной рукотворности. Ж. Лакан в этой связи говорил, что главной уловкой идеологии является мгновенная историзация. Идеология успешна тогда, когда не позволяет увидеть противоречие между своими конструктами и действительностью. Она достигает цели тогда, когда факты, казалось бы, опровергающие ее доводы, оборачиваются аргументами в ее пользу. Как писал У.Эко, «даже там, где говорят о естественности и непосредственности, имеют дело с культурой, конвенцией, системой, кодом и, следовательно, в конечном счете, с идеологией. Семиология и тут стоит на своем, потому что свои задачи она понимает как перевод природного в общественное и культурное» [238].

Идея псевдопрофанности современной идеологии является одной из ключевых для адекватного понимания ее сущности. Эта идея, так или иначе, фигурирует во всех значимых концепциях идеологии. Так, в теории дискурса Э. Лаклау и Ш. Муфф в качестве одной из целей дискурс-анализа называется выявление процессов, в которых некоторые фиксированные значения настолько общеприняты, что создается впечатление их естественности, безусловности. Идеология не выделяется на уровне обыденности. Применительно ко всей сфере социального применима логика «как будто». Мы действуем так, «как будто» социальная действительность имеет устойчивую и однозначную структуру, «как будто» общество и его составляющие – объективный факт.

Таким образом, идеология трактуется как фантазматическая конструкция, служащая опорой для нашей действительности, иллюзия, структурирующая наши конкретные, реальные общественные отношения, маскирующая их сущность. Функция идеологии не в том, чтобы предложить нам способ ускользнуть от действительности, а в том, чтобы саму действительность представить как укрытие травматической реальной сущности. И в результате оказывается, что идеологический предрассудок невозможно поколебать доидеологическим опытом повседневной жизни, докапываясь до «истинного положения дел».

Например, в современном экономическом идеологическом дискурсе в качестве псевдопрофанного тезиса выступает утверждение недостатка благ. Отсюда следует идеологизирован-

ное конституирование понятия свободы: она трактуется как соперничество, дарвиновская борьба за выживание. Необходимость последней не обсуждается, но постулируется как «естественное» положение вещей. На идеологеме свободы, в свою очередь, строятся политические, культурные и религиозные коннотации. Однако утверждение изначальной нехватки относится не к сфере реальности, а к сфере идеологии, символическому порядку.

Это положение может быть проиллюстрировано понятием «жесткого десигнатора» из концепции С. Жижека. Он отталкивается от традиционной для постмарксизма идеи о произвольности символизации социального. Фундаментальный парадокс данной символизации С. Жижек усматривает в том, что «жесткий десигнатор», или, используя термин Э. Лаклау и Ш. Муфф, «узловая точка» политического дискурса, стабилизируя систему значения, сам не является «точкой максимальной плотности значения». «Жесткий десигнатор» стабилизирует ту или иную идеологическую форму, останавливает «скольжение» означающих, конституирует идентичность объекта. Однако сам при этом не является основанием устойчивой и постоянной референции. Это элемент, репрезентирующий инстанцию означающего в поле означаемого (по аналогии с лакановской «инстанцией буквы в бессознательном»), функция которого – исключительно структурная.

Таким образом, идеологическая мистификация построена на тавтологии или искажении перспективы. Элемент, репрезентирующий инстанцию означающего в поле значения, воспринимается как точка максимальной насыщенности значения. Однако на самом деле это элемент, занимающий место нехватки. Пустота воспринимается как предельная полнота, чистое различие – как идентичность. Критика идеологии, по С. Жижеку, должна строиться вокруг этого искажения перспективы: «...посмотрев на элемент, придающий целостность идеологической доктрине ... мы должны признать в нем воплощение нехватки, пропасть нонсенса, разверзающегося в самой средоточии идеологического значения» [99, с. 51]. Применительно к западному позднекапиталистическому обществу С. Жижек противопоставляет «реальность как боль» «свободе как системе». Реальность трактуется как раздражитель, нарушение привычного порядка вещей общества потребления, регулируемого

принципом удовольствия. Свобода при этом возможна внутри системы. Неявная идеология в этой связи предполагает реализацию двух аспектов: во-первых, редукцию реальности к виртуальности, во-вторых, редукцию субъекта к пассивности. Таким образом, в условиях, когда обыденность и есть идеология, от субъекта не требуется «акта» ее принятия, она принимается как обычное положение дел [102, 117].

У Г. Маркузе псевдопрофанность предстает как кульминационная точка отчуждения. Уже говорилось о том, что характерной чертой позднекапиталистического типа общества он считает «паралич критицизма». В лингвистическом измерении «паралич критицизма» означает отсутствие возможного языка критики. «Одномерность» мышления и поведения означает сведение всех суждений к одному языку, воспринимаемому как нейтральный язык этого мира. Выходящее за рамки установлено мира суждений и поступков, либо отвергается, либо сводится к языку этого мира. В таком обществе рабство сублимировано и воспринимается как единственно возможная форма существования.

Отсутствие языка, оппозиционного «одномерному» мышлению, обеспечивает формирование кульминационной формы отчуждения, формы, при которой отчужденность входит в жизнь незаметно. Субъекту современного общества не с чем бороться, он не протестует, не ищет выхода. Отчуждение вошло в его привычки, тип поведения и мышления, стало его природой. Таким образом, позднекапиталистическое общество сделало отчуждение естественным состоянием человека. В этих условиях особое значение придается критической функции философии: «В условиях тоталитарной эры терапевтическая задача философии является политической задачей; как только установленный порядок обыденного языка стремится сгуститься в тотально манипулируемый и идеологизированный мир» [177]. Лингвистический анализ при этом выполняет роль метаязыка, который не позволяет замыкать мышление в круг искаженного мира обыденной речи.

Псевдопрофанность является также предметом анализа в постструктурализме, ориентированном как раз на выявление скрытых идеологических конструкторов. Так, в семиологическом анализе мифа Р. Бартом в этой связи необходимо вспомнить такой идеологический прием, как «констатация» – тяготение

мифа к форме максимы, скрадывающей следы «рукотворности» мифа: «Его классическая форма – это максима. В ней констатация фактов направлена не на творимый мир, наоборот, она должна скрывать уже сотворенный мир, прятать следы его творения под вневременной маской очевидности; это контр-объяснение, облагороженный эквивалент тавтологии». Констатация делает миф неотличимым от здравого смысла: «...идеология доверяет этой фигуре свои основные ценности: универсальность, отказ от объяснений, нерушимая иерархия мира». Характерная черта констатации – принадлежность метаязыку, «это вторичная речь по поводу уже готовых вещей» [22].

В функциональном же отношении миф, с одной стороны, направлен на деформацию реальности, создавая образ социальной реальности, совпадающий с ожиданиями носителей мифологического сознания. С другой стороны, миф пытается скрыть собственную идеологичность. Всякая идеология добивается того, чтобы ее воспринимали не в качестве одной из возможных точек зрения на мир, а как единственно допустимую. Иными словами, «естественность», «псевдопрофанность» мифа заключается в том, что он пытается выглядеть чем-то «само собой разумеющимся». Миф стремится выглядеть «явлением природы», который не просто скрывает свои коннотативные значения, а «натурализует» их. Поэтому наиболее продуктивной стратегией в функционировании мифа является его паразитирование на идеологически нейтральных знаках естественного языка [22].

В рамках понятия псевдопрофанности правомерно также трактовать обращение Р. Барта к латентным означаемым коннотативных систем. Переход от исследования знаковых систем, осознаваемых и сознательно используемых, к системам неосознаваемым, однако имеющим власть, исследователи называют «семиотическим изучением социального бессознательного».

При анализе полисемичной множественности текста, Р. Барт говорит о функционировании текста по игровым правилам. С идеологической точки зрения, такая игра позволяет тексту создавать иллюзию «безгрешности». Денотативный смысл притворяется первичным, а денотация оказывается «последней из возможных коннотаций», «верховным мифом». Текст при этом «притворно» разыгрывает «возвращение к природе языка, к языку как к природе» [23].

Псевдопрофанным идеологическим языком, по мнению Р. Барта, является язык капитализма. При утверждении существования множественности языков, выступающими в качестве средств конкретных идеологий, постулируется наличие идеологической «доксы», языка как «формы бессознательного», «идеологии по самой своей сути», которым является язык капитализма. Кроме того, в предыдущей главе упоминалось бартовское различие энкратического и акратического языков. Причем энкратический дискурс – находящийся под «сенью власти» – характеризуется как нечёткий, расплывчатый. Согласно Р. Барту, это язык, который «выглядит как природный» [22].

Одним из оснований псевдопрофанности идеологии является биологизаторская трактовка социума. Принцип тождества общества и тела, следствием которой зачастую является эротизация, характерен для постструктурализма и постмодернизма. Подобная натурализация является достаточно устойчивой мифологемой современного западного стиля мышления. Можно проследить соответствующую традицию в истории западной мысли, начиная с античности. М. Мерло-Понти утверждал, что «очагом смысла» и источником значений, которыми наделяется реальность, является тело. Реальность зависима от тела, которое конструирует ее через «формы желания», одной из которых является язык. Р. Барт в своих поздних произведениях оперирует понятием об «эротического текстуального тела». Во многом натурализация культуры базируется на З. Фрейде с его идеей иррациональности источников динамики современного общества. Именно у З. Фрейда желание становится своего рода «сексуальной социальностью» – силой, трансформирующей общество стихийным и непредсказуемым образом. Ж. Делез и Ф. Гваттари используют понятие «социального тела», под которым понимается общество, наделенное биологически-натуралистическими характеристиками. Семья, культура государство и другие социальные образования являются «наслоениями» на натуралистических свойствах человека в качестве «желающей машины».

Исследования антропологов показали, что отношение человека Запада к природе не является естественным, присущим человечеству как виду. Это – продукт специфической идеологии и определенной картины мира. Так, К. Леви-Стросс в «Структурной антропологии» пишет: «Оно [развитие Запада]

предполагает безусловный приоритет культуры над природой ...Между народами, называемыми «примитивными», видение природы всегда имеет двойственный характер: природа есть пре-культура и в то же время над-культура; но прежде всего это та почва, на которой человек может надеяться вступить в контакт с предками, с духами и богами. Поэтому в представлении о природе есть компонент «сверхъестественного», и это «сверхъестественное» находится настолько безусловно выше культуры, насколько ниже ее находится природа... Например, в случае запрета давать в долг под проценты, наложенного как отцами Церкви, так и Исламом, проявляется очень глубокое сопротивление тому, что можно назвать моделирующим наши установки «инструментализмом» – сопротивление, далеко выходящее за рамки декларированного смысла запрета... Когда, например, беднейшие индейские общины в Соединенных Штатах, ...бунтуют против планов экспроприации, которая сопровождается компенсацией в сотни тысяч, а то и миллионы долларов, то это ... происходит потому, что жалкий клочок земли понимается ими как «мать», от которой нельзя ни избавляться, ни выгодно менять... В этих случаях речь идет именно о принципиальном превосходстве, которое отдается природе над культурой» [157, с. 301–302].

Биологизаторскую основу имеет также постструктуралистское понятие желания. Использование этого понятия направлено также на деструктуризацию культуры. Псевдопрофанность функционирования идеологии обеспечивается деструктурирующей силой желания, которое развивается либо в деструктивную сторону, разрушая культурные и государственные институты господства и подчинения, либо в застывшие семиотические системы, «символически» и «неявно» порабощающие сознание индивида. При этом постулируется, что в «безумном мире» оба варианта одинаково плохи. В терминологии Ж. Делеза и Ф. Гваттари, один вариант именуется шизофренией, второй – паранойей.

Разницу между философской концепцией и идеологемой отмечал А. Грамши. Сопоставляя понятия прогресса и развития, и относя первый к идеологии, а второе к развитию, он отмечает следующее: «Идея прогресса подразумевает возможность количественного и качественного измерения: больше и лучше. Следовательно, она предполагает некую «определенную» или

определимую меру, но такая мера задана прошлым, определенной фазой прошлого, или же определенными измеримыми аспектами. Прогресс стал демократической идеологией» [58, с. 72]. Идеологические конструкции либерализма (например, «общество потребления») производны от идея прогресса. Основа же их опять-таки биологизаторская: развитие, понимаемое как «естественное», как «биологическая неизбежность» проецируется на формально аналогичные феномены (например, прирост капитала). Между тем, биологическая обусловленность данной идеологемы отнюдь не безупречна. Еще Аристотель отмечал «противоестественность» стремления «увеличить свои капиталы до бесконечности». Но уже в антропологической модели Гоббса утрата желания увеличивать богатства равносильна смерти человека.

Псевдопрофанность непосредственно связана с децентрированностью идеологического дискурса. Например, согласно Ж.-Ф. Лиотару, микронарративы «живут» в повседневности и определяют ее, что характерно для состояния постсовременности. В неявном функционировании идеологии место главного означающего (место власти) «пусто». Власть осмысляется в терминах навязывания, поэтому все коннотации, присущие властным отношениям, по возможности заменяются на более нейтральные. Распространенным приемом является замена властных отношений на семейные. Апелляция к избранности заменяется апелляцией к естественности.

«Пустота» центрального означающего приводит к своеобразной инфляции языка. И если, как отмечалось в предыдущей главе, сакрализация центрального означающего приводит к тотальному именованию, то псевдопрофанность рождает обратную тенденцию – обилие безымянного.

Обилие безымянного в неявной идеологии своеобразным образом иллюстрируется теорией дискурса Э. Лаклау и Ш. Муфф. Как уже отмечалось выше, в теории дискурса социальная реальность трактуется как область создания значений. Знаки дискурса называются моментами, а знаки, не артикулирующиеся в дискурсе – элементами. Элементы полисемичны, их значения не зафиксировано в дискурсе. Дискурс пытается «зафиксировать» значения, что предполагает переход от «элементов» к «моментам», но этот переход никогда не бывает окончательным. Таким образом, социальное никогда не бывает

законченным, окончательно сформированным. Социальная борьба есть борьба за значение, за определенное понимание общества. Каждый конкретный случай фиксации знака – условен.

Теория дискурса предполагает наличие в дискурсе неких центральных элементов, привелигированных знаков, вокруг которых организуется дискурс. Эти знаки сами по себе «пусты», открыты для приписывания им различных значений. Различные дискурсы борются за то, чтобы зафиксировать значение наиболее важных знаков. Таким образом, трактовка социального как борьбы за значение предполагает «пустоту» центральных точек дискурса, или, выражаясь другим языком, «безымянность» объектов конкуренции за значение. В то же время, все моменты дискурса потенциально являются элементами, то есть, постоянно существует угроза «вторжения» безымянного в структуру господствующего дискурса, что может его дестабилизировать.

У Ж. Делеза пустота связывается с крушением поверхности в шизофреническом дискурсе: «При этом сохраняется денотация, но она воспринимается как пустота; сохраняется манифестация, но она воспринимается как безразличие; сохраняется значение, но оно воспринимается как ложь. Слово больше не может собирать и выражать бестелесный эффект, который был бы отличен от чувственности тела. Кроме того, исчезает идеальное событие, отличное от его реализации в настоящем, а потому каждое событие реализуется, хотя бы галлюцинаторно». «...Эффект языка заменяется чистым языком-аффектом», – пишет Делёз [71, с. 54]. Вместо лингвистических значимостей шизофреник вводит значимости исключительно тонические: «...Нам остаётся говорить, заставить наши голоса резонировать по всем коридорам для того, чтобы пополнить распад присутствия» [69, с. 57].

На инфляцию языка указывает также О. Розеншток-Хюсси, в том числе и применительно к ключевым понятиям религиозной мысли: «Изнашивание старых имен, старых слов, старого языка – это факт, который переживается наиболее широко и глубоко в ходе того кризиса, через который проходит христианство. Именно поэтому в наши дни мы должны отказаться от них. Великий швейцарский писатель-иезуит даже пошел настолько далеко, что написал: «Слово «Бог» так основательно затерто, что мы не собираемся из-за него спорить с Ницше».

И в самом деле, это было бы безымянное христианство» [195, с. 498–499], «Однако мы живем в другое время. Ибо нам угрожает исчезновение языка. Письмо является настолько массовым – в рекламе, газетах, пропаганде, почтовой корреспонденции и школьных тетрадях, – что оно является почти нормой. Напротив, мир устной речи уменьшается. Большинство ораторов говорят просто на письменном немецком языке. Их речь – это письмо» [195, с. 309]. Основной упрек касается утраты «действенности» языка. Он перестал быть социальной силой и стал просто словарным запасом и способом коммуникации: «Язык нельзя сохранить живым, заморозив или заключив в словари. Закон изнашивания при переходе от одухотворения к рутине в отношении языка имеет силу точно так же, как и в отношении других процессов жизни. Всякий раз, когда мы говорим, мы либо обновляем используемые нами слова, либо уменьшаем их значимость». Особо это касается действенности христианского языка, который изначально возник в качестве онтологической силы, а сегодня превратился в «геологические напластования»: Языки святых и мучеников, крестоносцев и паломников больше не трогают человеческое сердце. Ни ритуал, ни месса – эти безупречные творения первого тысячелетия, – ни величественный язык Ханаана в протестантской Библии не достаточны для того, чтобы в наши дни установить мир между людьми» [195, с. 500].

Инфляция языка доступна лингвистическому анализу. Она связана с появлением большого количества слов, не связанных с контекстом реальной жизни, с конкретной реальностью. Такие слова могут быть вставлены практически в любой контекст. Это слова, не имеющие корней, не связанные с вещами, они не привлекают к себе внимания, но активно внедряются в речь и поглощают старые слова.

С инфляцией языка связана проблема «пустого знака». Апеллирование «пустыми знаками» в неявной идеологии можно обозначить как иконоборчество, противопоставляемое символизму идеологии явной.

Так, Ж. Бодрийяр называет иконоборчество в качестве признака четвертой стадии симуляции. Под иконоборчеством в данном случае подразумевается особое понимание образа: он понимается как чистое моделирование. Иконоборческое видение образа предполагает, что вещи-в-себе отсутствуют, внеш-

нее проявление предваряет суть: «Это и есть наша трансполитическая сцена – прозрачная форма социального пространства, откуда были изгнаны действующие лица, чистая форма события, из которой исчезли все страсти» [32, с. 119]. Ж. Бодрийяр полагает, что реальность трансполитического такова, что за всякой официальной политикой, за всякими политическими псевдособытиями стоит исчезновение социального, исчезновение политического общества как такового: «иллюстрацией террористического суперреализма нашего мира, где «реальные» события происходят в пустоте, выброшенные из своего привычного окружения и наблюдаемые лишь издали, по телевизору. Это является как бы хирургическим предвосхищением будущих событий: событие, о котором идет речь, было столь минимальным, что могло бы вовсе не иметь места, но его воспроизведение на экране получило максимальный размах. Никто не переживал связанные с ним перипетии, но все заполучили его изображение. Оно сделалось чистым событием, существующим вне всяких естественных связей с окружающим, и его эквивалент вполне можно было бы представить в виде синтезированных изображений» [32, с. 118].

Поэтому политическое приобретает форму представления: «Дела политические также разыгрываются на своего рода пустом стадионе (такова, например, форма представительства), откуда изгнана вся реальная публика, способная на слишком бурные эмоции, и откуда не исходит ничего, кроме повторной телезаписи – обследования, кривые, опросы общественного мнения» [32, с. 119]. Политическое как пустоту характеризует Ж. Деррида, обыгрывая идею К. Маркса о завершении политики как презентации живой реальности: «Сущность политического, возможно, всегда была некоей фигурой без сущности, самой «несущностью» (anessence) призрака» [80, с. 13].

Кроме Ж. Бодрийяра, понятие симулякра фигурирует также у Ж. Делеза. У него он также выполняет роль «заменителя реального». Ж. Делез утверждает, что на определенной стадии развития симулякр является не копией, а становится «убежищем позитивной власти, которая отрицает оригинал и копию, модель и репрезентацию». Симулякр «вызывает метафизическое головокружение», поскольку уничтожает привилегированное видение вещей и какую бы то ни было иерархию: «Симулякр – именно дьявольский образ, лишённый подобия; или,

скорее, в противоположность иконическому образу, он поместил подобие снаружи, а живёт различием» [71, с. 112].

Симулякр производит фантазмы, представляющие собой симуляции. Власть симуляции заключается в производстве эффектов, то есть знаков. Знаки – это, по оболочке, указывающие на процесс «сокрытия», причём под каждой оболочкой скрывается другая. Такое «вечное возвращение» симуляции симулирует мир репрезентации: «Здесь все случается так, как будто бы скрытое содержание было противопоставлено явному содержанию» [32].

Ж. Делёз уподобляет смысл ленте Мёбиуса, имеющей только внешнюю сторону. Поэтому смысл – это «бестелесная, сложная и нередуцируемая ни к чему иному сущность на поверхности вещей; чистое событие, присущее предложению и обитающее в нём». События-эффекты не существуют вне предложений, их выражающих: «Как атрибут положений вещей смысл сверх-бытия. Он не в бытии... Как выраженное предложением смысл не существует, а присущ последнему или обитает в нём» [70, с. 56].

Логика «пустого знака» тесно связана с идеологией потребления. Одной из наиболее значительных тенденций в современной интерпретации потребления стала коннотация последнего с пустотой. В философии Ж. Бодрийя функционирование идеологии потребления объясняется через понятие «симулякр». Главное свойство симулякра – мнимое присутствие, когда внешние проявления предшествуют сущности [38, с. 34]. Применительно к идеологии потребления эта логика утверждает «пустоту» товара. Товар не служит удовлетворению потребности. Потребляются не вещи как таковые, а знаки.

В интерпретации С. Жижека логика «пустого знака» связана с тем фактом, что сегодня ни один товар не является «действительно тем», не соответствует тем ожиданиям, которые вызывает. Своего рода символом структурной пропасти между ожиданием и действительностью применительно к товарной системе С. Жижек считает яйцо «Киндер-сюрприз». Ведь покупая шоколад, мы покупаем игрушку: «...Разве эта игрушка не есть маленький предмет в центре пустоты нашего желания...? Эта...пустота в центре, конечно же, представляет собой структурную пропасть, из-за которой ни один товар...не соответствует ожиданиям, которые он вызывает...» [115, с. 255–259].

Жижек обращается к определению товара Марксом, который, указывал на его загадочность, обещание «чего-то большего», непостижимого удовольствия, месторасположение которого – фантазия. Современная реклама адресована не потребности, а именно этому фантазматическому месту. А символическое значение «Киндер-сюрприза» видится в том, что игрушка внутри шоколадного яйца – это результат попытки непосредственно материализовать, сделать видимой таинственную избыточность товара» [115]. Таким образом, «Киндер-сюрприз» дает формулу всех товаров, которые обещают «больше», компенсируя отсутствие «меньше», компенсируя тот факт, что товары по определению не выполняют своего обещания: «...Настоящий товар – это такой товар, который не нуждается ни в каком дополнении, это товар, который просто дает то, что обещает – ...не меньше и не больше» [115, с. 259].

Примером рассмотрения потребления в контексте логики пустого знака у Ж. Бодрийера может служить его анализ пустого функционализма, воплощенного в таких понятиях, как «штуковина», «гаджет» и прочих. «Штуковина» являет собой пробел в функциональном мире, вещь, оторванную от своей функции. В современной цивилизации все больше вещей попадают под это пустое понятие [35, с. 146–150]. В социуме становится все больше безымянных товаров, или именуемых с трудом, через неологизмы и перифразы. Дефицит имен создает благоприятную почву для формирования тоталитарного кодекса современности, поскольку в таком мире люди менее устойчивы к мифологии.

Связь пустоты и потребления можно увидеть, присмотревшись к самой сущности современного капитализма. Капиталистическая система обусловлена идеей виртуализации капитала: «Корпорация принадлежит другой корпорации, которая заняла деньги у банка, который распоряжается деньгами простых людей» [116, с. 48 - 49]. С. Жижек сравнивает парадокс капитализма с парадоксом электрона в физике: масса любого элемента равняется массе покоя и массе избытка, создаваемой ускорением во время движения. И оказывается, что масса электрона состоит только из избытка, как будто мы имеем дело с пустотой. Схожий принцип мы видим в современном обществе потребления. Чистая «стоимость» капиталиста равна нулю, он работает с избытком, взятым у будущего.

Кроме того, ранее отмечалось, что принцип некапиталистического социума «потребляй сегодня – плати завтра» – на лингвистическом уровне отображается как появление ничем «не обеспеченных» на уровне означаемого слов. Процессом, симметричным эмиссии денег, является эмиссия слов.

История связи между потреблением и пустотой прослеживается Жижеком с елизаветинских времен, когда десерт – «пустую еду», не дающую настоящего насыщения, – подавали в «пустых» помещениях (помещениях с «очищенными» от обеденной, «настоящей» пищи столами). Причем сами лакомства, как правило, были полыми и назывались пустышками. Десерт был «как бы едой», фальшивкой, чистой видимостью, в противоположность «нормальной» еде [115, с. 259–261]. Лакомства елизаветинских времен являются прообразом современных пищевых суррогатов вроде кофе без кофеина или искусственных сладостей. Это пища, лишенная своей сущности – поедая ее, человек в некотором смысле «ест ничто». Символично, что именно в этот исторический момент было изобретено число «ноль». Будучи предметом потребления, вещь указывает за пределы себя, на иное измерение, вписанное в саму вещь в качестве пустоты в ее центре [115].

В идеологии очень важен переход от «радикального» до «приемлемого», который имеет ярко выраженный лингвистический аспект. Яркие примеры лингвистической «переквалификации» социальных феноменов из «радикальных» в «приемлемые» (а там недалеко и до общепризнанных) демонстрирует западный вариант гендерной идеологии. В недавнем прошлом все перипетии данного перехода можно было наблюдать в отношении проблемы сексуальных меньшинств. В либеральной прессе утверждается, что все «прогрессивное» человечество абсолютно «естественным образом» приняло геев, их субкультуру, их право заключать браки, усыновлять детей и пропагандировать свою сексуальную ориентацию в школах и детских садах. Деклассификация гомосексуализма как расстройства психики, удаление ее из «Диагностического и статистического руководства по расстройствам психики» связана не с научными соображениями, а с политической активностью. Сегодня аналогичный путь начат в отношении проблемы педофилии. Например, в так называемом «сексуально-освобождающем дискурсе» в место понятия «педофил», «несправедливо за-

клейменного и криминализированного», создается и используется эвфемизм «minor-attracted persons» – «личности, которых привлекают дети». В английском варианте здесь акцентирован пассив, то есть, буквально это можно перевести как «детьми привлеченные личности». Переклассификация педофилии в категорию сексуальной ориентации осмысливается в терминах «сексуально-освобождающего дискурса», указывающего на «естественность» педофилического влечения.

Религиозной идеологии значительно труднее функционировать в качестве неявной и псевдопрофанной. В отличие от политической идеологии, которая может апеллировать понятиями «общепринятого», «естественного» и «само собой разумеющегося», религиозная идеология по определению должна оперировать понятиями, связанными с сакральным. Это отражается, в частности, в особом отношении богословия и религиозно-философской мысли к формальному языку. Так, О. Розеншток-Хюсси пишет: «Язык, сохраняющий свой подлинный высокий уровень, всегда формален. Значительная истина должна открываться с помощью возвышенного языка. Она не выносит соскальзывания к повседневной болтовне... человек, говорящий с помощью возвышенного языка, должен придавать значение этому возвышенному языку даже вопреки самому себе» [194, с. 147]. О. Розеншток-Хюсси говорит о защищенности формального языка от вмешательства со стороны говорящего субъекта: «Тот, кто формально приветствует царя как Его величество, признает его, даже если потом он должен будет в этом раскаяться» [194, с. 147–148].

Псевдопрофанность составляет суть радикального отличия библейских религий от язычества. Само слово «язычество» на русский язык лучше всего перевести как «народничество», народные религии, религиозные представления, созданные на основе «естества», «естественные религии». Это «человеческие, слишком человеческие» религии, на которые спроецированы обыденные страхи и ожидания. А. Кураев полагает, что «народная», массовая религия может быть только языческой, народное и есть языческое. Именно поэтому «демократии» в Церкви быть не может.

К псевдопрофаным способам функционирования можно отнести неязыческие движения современности. Натурализация терминологии в неязычестве позволяет ему претендовать

на статус экологического, научного, но никак не религиозного движения. Например, неоязыческие секты обыгрывают двузначность слова «космос». Обоснование значимости деятельности секты строится на астрономическом понятии космоса, а на самом деле имеется ввиду космос как сакральное понятие, «космос духов». Аналогично, в оккультизме слова «космические энергии» используется как понятие парапсихологии, хотя в пропаганде апеллирует естественнонаучным пониманием энергии. Неоязычество весьма успешно ассимилирует народные настроения и предпочтения: «Еще недавно в оккультной среде господствовал эзотеризм. Сегодня оккультизм экзотеричен – он открыт для всех. Даже самые одиозные проекты «очищения Матери-Земли» не особо скрываются. Мы являемся свидетелями пронизывающего весь мир «заговора». Это – заговор Водолея» [68, с. 146]. Как уже отмечалось, если девизом явной идеологии мог бы быть «Кто не с нами, тот против нас», то девиз неявной идеологии является «Кто не против нас, тот с нами». В качестве системы очевидностей экологической культуры воспринимаются такие понятия, как земной организм, Мать-Земля, экология духа, наш дом Земля, перенаселенная планета, а между тем идеология большей части экологических движений является неоязыческой. Эти понятия стали неотъемлемой частью современного языка и новой парадигмы мышления, и не осознаются в качестве идеологических. Такой же статус в системе современного мировоззрения имеют ньюэйджевские понятия.

Таким образом, характерной чертой функционирования неявной идеологии является псевдопрофанность, что проявляется в следующих положениях:

1. Постулировании «пустоты» центрального означающего и отсутствия приоритетных точек в дискурсивном поле социума. Примером могут служить понятие «жесткого десигнатора» С. Жижека, выполняющего не содержательную, а чисто структурную функцию, понятие «узловой точки» Э. Лаклау и Ш. Муффа, принцип недостатка благ в экономическом дискурсе.

2. Апелляции к понятиям естественности и здравого смысла. Этот аспект функционирования неявной идеологии рассмотрен в концепции «мгновенной историзации» Ж. Лакана, представлениях о мифологической констатации и природности энкрастического языка у Р. Барта. У. Эко соотносит понятия конвен-

циальность, культура и идеология. Э. Лаклау и Ш. Муфф утверждают, что идеология не выделяется на уровне обыденности. Г. Маркузе говорит о «параличе критицизма», сведении всех суждений к одному языку, воспринимаемого в качестве нейтрального.

3. «Пустота» центрального означающего связана с инфляцией языка и логикой пустого знака. Эти проблемы анализируются в концепциях симулятивного исчезновения политического у Ж. Бодрийера и Ж. Делеза, в рассмотрении идеологии потребления С. Жижеком, в рассмотрении причин утраты социальной действительности языка в работах О. Розенштока-Хюсси.

РЕПОЗИТОРИЙ БГУКИ

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В работе предпринята попытка осуществления системного анализа лингвистического функционирования идеологии. В первую очередь, в работе выявлены тенденции в анализе языка идеологии, являющиеся общими для различных исследовательских стратегий – постмарксистской, постструктуралистской, постмодернистской, религиозно-теологической, лингвистической.

Во-первых, во всех перечисленных стратегиях очевидным является расширенное понимание идеологии. В этом смысле правомерно говорить об идеологии как общекультурном феномене и объекте культурологического анализа. Уже у А. Грамши она трактуется как общекультурный феномен, практический неотличимый от мировоззрения и воплощающийся в самых разных формах культурной и общественной жизни. У С. Жижека идеология – это мистификация действительности, вписанная в саму структуру действительности. Среди постструктуралистских концепций можно отметить трактовку идеологии в качестве коннотативной системы, приписывающей объектам не прямые значения у Р. Барта, понимание У. Эко идеологии как целостности, располагающейся вне семиологического универсума (У. Эко даже считает возможным отождествление идеологии с культурой при условии «исключения» из понятия культуры риторических систем). У Ж. Деррида в качестве аналога понятия идеологии может выступать диктат бинаризма.

Во-вторых, во всех рассмотренных стратегиях фиксируется связь идеологии и языка как таковая, а также обосновывается преимущество исследования идеологии на уровне языка. Так, если в классическом марксизме взаимозависимость языка и идеологии базируется на новоевропейском тезисе о лингвистической обусловленности мышления (язык трактуется как «инобытие идеи»), то в современных теориях постмарксистского толка дискурсивная трактовка социальной реальности позволя-

ет отождествить «идеологию» и «язык идеологии», в результате чего идеология из «системы идей» превращается в «систему действий». У Р. Барта миф представляет собой вторичную семиологическую систему, предполагающую семиотический способ анализа. У. Эко предлагает изучать идеологию через рассмотрение знакового поведения, которое ей коннотируется. Ж. Деррида в качестве метода выявления скрытого идеологического насилия предлагает деконструкцию. В постмодернистской парадигме постулируется отсутствие референта, следовательно, единственной формой бытия идеологии является знаковая. Реальность понимается как отражение знака: она конституируется символической деятельностью и является эффектом знака. У Ж. Бодрийяра это выражается в идее симулякра, у Ф. Джеймисона и Ж.-Ф. Лиотара – в концепции нарратизации.

В рамках религиозно-теологического подхода подчеркивается особый статус лингвистического анализа функционирования инобытия религиозных идей в социуме, в результате чего единственным способом анализа сущности той или иной религиозной системы взглядов является рассмотрение того типа языка, который создан в ее рамках. В основе религиозно-теологического исследования языка идеологии лежит традиционно присущее религии особое отношение к языку. Теоретическим базисом религиозно-теологического исследования языкового функционирования идеологии является неконвенциональная трактовка языкового знака, представление о том, что слово «небезразлично» содержанию. Идеологическими следствиями идея неконвенциональности знака являются представление о значимости формы и «небезразличности» формы по отношению к содержанию, исследования религиозного новояза как средства идеологического воздействия на сознание, изучение языковых параметров постхристианского характера современной культуры.

Стратегию исследования лингвистического функционирования языка в языкознании можно обозначить как манипулятивную. Для нее характерно изучение возможного воздействия языка на сознание, реализация через язык определённых идеологических установок. Исследуются конкретные механизмы воздействия на сознание при помощи лингвистических манипуляций. Одним из самым эффективных способов воздействия на сознания является новояз, создаваемый во всех известных формах идеологии.

В-третьих, критика и сопротивление идеологии ввиду отмеченных выше положений перемещаются из области содержания в область формальную. В постструктуралистских исследованиях в этой связи можно отметить попытки выявления конкретных лингвистических механизмов функционирования идеологии. Р. Барт выявляет языковые механизмы формирования, функционирования и расшифровки мифа, У. Эко ключевое значение придает опознаваемости кода, декодировке сообщения, у М. Фуко исследуются основания гносеологической и исторической абсолютизации властных дискурсов. В постмодернизме стратегия «разоблачения» идеологии сменяется стратегией «сопротивления». Сопротивление идеологии осуществляется на уровне знака, поскольку вопрос о «содержании», стоящем за знаком, в постмодернистской системе координат теряет смысл. Вариантами сопротивления являются граффити как борьба с семиократией у Ж. Бодрийера, «шизофренический язык» как сопротивление государственной философии у Ж. Делеза, языковая агонистика у Ж.-Ф. Лиотара. Идеология критикуется как претензия на глобальную репрезентацию мира, придающую ему осмысленность, конечное выражение смысла истории. Наиболее ярко данная идея выражена у Ж.-Ф. Лиотара в понятии метанарратива. При этом критика претензии на глобальную репрезентацию в качестве идеологической сочетается с пониманием постмодернизма как культурной доминанты эпохи позднего капитализма.

В-четвертых, в современных исследованиях лингвистического функционирования идеологии актуализируется проблема неявной идеологии. Трактовка идеологии как «навязывания очевидности» присутствует уже в неомарксизме у Л. Альтюссера, однако в полной мере данная идея получила развитие в постмарксизме, ориентированном на лингвистическое выявление идеологии в «постидеологическую эпоху». Из «неявности» идеологии логически следует подвижность самих идеологических конструктов, отказ от понимания идеологии как фиксированной системы установок – идеологем. Анализ перемещается от «что» социальной реальности на «как» создания конкретной объективности. У Эко основную задачу семиотики видит в том, чтобы делать явной идеологию, «скрывающуюся» за риторикой. Р. Барт говорит о функционировании идеологического «по сути» языка как доксы, «формы бессознательного».

М. Фуко исследует неявные механизмы функционирования психиатрического, сексуального и тюремного дискурсов. Идеологическое насилие скрытых оппозиций исследует Ж. Деррида.

Существует два типа функционирования идеологии – явный и неявный. Для различия явной и неявной идеологии на знаковом уровне используется структуралистская модель означающего и означаемого. Согласно данной модели, в идеологии порядок означаемого никогда не одновременен порядку означающего. И для явного, и для неявного способов функционирования идеологии характерно рассогласование означающего и означаемого. Различие состоит в том, что при явном способе бытия идеологии дано означаемое, а означающее должно быть достигнуто.

Неявная идеология становится неотъемлемой частью культуры и мировоззрения и воспринимается в качестве идеологически нейтральной системы очевидностей. В концепции Э. Лакло и Ш. Муфф в качестве неявной идеологии могут рассматриваться дискурсы, утвердившиеся настолько прочно, что об их условности забыли и считают объективными. С. Жижек говорит о том, что идеология – это сама социальная реальность, понимаемая идеологически. Согласно Г. Маркузе, идеология посткапиталистического общества представляет собой неявный механизм, превращающий кризисные явления современного общества в нечто само собой разумеющееся. М. Фуко говорит о неявности властного дискурса.

При том, что любая идеология в определенной степени претендует на «неявность» и стремится к тому, чтобы быть воспринимаемой как естественное положение вещей, современные типы идеологии выходят в этом стремлении на принципиально новый уровень. Изучение лингвистических закономерностей функционирования неявной идеологии позволяет, в первую очередь, идентифицировать ее в качестве таковой. В условиях, когда неявный способ функционирования идеологии становится доминирующим, преимущественное значение имеет лингвистический, а не содержательный анализ. Явная идеология «скрывает» истинную реальность, используя язык в качестве средства и делая акцент на содержании. Тогда как неявная идеология исходит из положения, что истинной реальности не существует, есть только идеологические конструкции, кон-

ституируемые языком. Поэтому акцент делается на форме. Так, Р. Барт анализирует идеологию через различие коннотативного и денотативного уровней языка, а также через исследование мифа как «второго языка». У. Эко на первый план в анализе идеологии выдвигает понятие «декодировки». Лингвистический анализ показывает, что религиозная и политическая идеологии функционируют на основе идентичных закономерностей.

Явный и неявный способы функционирования идеологии более эксплицитно проясняются в понятиях явного и неявного насилия. Существенным аспектом неявного насилия является насилие лингвистическое, в котором свобода понимается как отсутствие языка для выражения несвободы. При этом понятия, которые используются в политическом дискурсе, рассматриваются как мистифицирующие ситуацию, а не проясняющие ее.

При изучении неявного функционирования идеологии меняется статус лингвистического аспекта идеологии, что проявляется, во-первых, акцентировании значимости и символической действенности формы. Акцент переносится с исследования содержания на исследование формы. Так, Э. Лакло пишет о «политико-дискурсивном изготовлении общества», С. Жижек утверждает, что в изменении формы состоит «идеологическая мистификация». У Р. Барта действенность мифа связана с паразитированием формы на языковых смыслах, «игре в прятки» между смыслом и формой. Ж. Бодрийяр анализирует граффити в качестве «сопротивления семиократии» на уровне формы. Во-вторых, меняется отношение означающего и означаемого. У. Эко интерпретирует его как нарушение набора ожиданий, в «мире знаков» представленное кодами, в «мире знаемого» – идеологиями. Ж. Бодрийяр – как отсутствие за знаками реальности и «террористический контроль смысла». С. Жижек рассматривает социальное пространство как поле «плавающих означающих». В-третьих, придается особое значение проблеме языка в целом, то, что в философии принято обозначать как «лингвистический поворот».

В явной и неявной идеологии можно отметить различные способы конституирования истории. В явной идеологии символизация предшествует событию. Историографию явной идеологии можно назвать «историей победителей». На знаковом уровне это конкретизируется в конституировании истории

с позиции господствующего означаемого. В политической идеологии эту ситуацию ярко отображает революционный дискурс, который начинает «писать» историю заново, в религиозной – в построении истории «с точки зрения Страшного Суда», перспективы ее окончания. В неявной идеологии символизация является произвольной, теряет онтологический статус. Смысл истории каждый раз конституируется самим анализом. Историография трактуется как «производство» события, при этом знаковое конституирование понимается как символически-действенное. В ряде концепций постструктурализма и постмодернизма эта идея выражена в принципе произвольности исторического дискурса.

Лингвистическими закономерностями при явном функционировании идеологии являются отождествление языкового и социального разделения, конституирование двух социосимволических систем, отделяющих идеологически «свое» от идеологически «чужого», монологичность и стратегия лишения языка, сакрализация центрального означаемого.

Языковыми закономерностями при неявном функционировании идеологии являются унификация, конституирование единой социосимволической системы, связанной с постулированием отсутствия деления на идеологически «свое» и идеологически «чужое», многоголосие и перекрикивание, псевдопрофанность.

Разделение в языке связано с четкостью формулировок, самоидентификации и обозначением границ. Приоритетным способом изучения социальных и идеологических противоречий является рассмотрение их лингвистических преломлений. Р. Барт отмечает наличие деления на социолекты, а также на различие акратического и энкратического языков. Ж. Бодрийяр говорит о знаковой стратификации общества в рамках семиократии. О. Розеншток-Хюсси – о лингвистической фиксации социальных «болезней». Согласно С. Жижеку, социальный антагонизм фиксируется в «идеологическом фантазме». М. Фуко постулирует произвольность дискурсивность и идеологичность деления на «нормальность» и «ненормальность» в обществе. Кроме того, идеологические противоречия нейтрализуются либо маскируются в сфере языка. У Р. Барта средством этого являются мифы, у Ж. Бодрийяра – знаковое сопротивление власти семиократии, у О. Розенштока-Хюсси – языковое «исцеле-

ние», у С. Жижека – создание идеологического фантазма. Основой разделения языков является отношение к власти, при этом власть также интерпретируется в семиотическом аспекте. Р. Барта – в качестве господствующего дискурса, Ж. Бодрийяром – как господствующий код, О. Розенштоком-Хюсси – как единый язык социальной общности, социальная «система координат» и др.

Унификация, в противоположность этому, связана с нечеткостью самоидентификации и формулировок, расплывчатостью границ. Идеологическая унификация проявляется в приведении к единообразию. Это связано, во-первых, с пересмотром понятия идентичности. В работах Э. Лакло, Ш. Муфф, С. Жижека субъект трактуется как позиция в дискурсе, продукт дискурсивных практик, а власть – как инструмент «производства сознания». Субъект приобретает идентичность через репрезентацию в дискурсе и тем самым субъективность утрачивает онтологический статус. При дискурсивном понимании субъективности меняется идеологическая стратегия: вместо тактики убеждения ставка делается на технологическое включение. Второй аспект идеологической унификации заключается в конституировании представлений о единстве человеческой природы. Р. Барт связывает это с лишением истории объекта, захваченного мифом. М. Фуко говорит о производности субъективности от дискурса власти и знания. Постмодернизм – о детерминированности со стороны нарративных структур. Третий аспект связан с конституированием идентичности в идеологии потребления. В рамках данной трактовки вещи функционируют как знаки, формируя обыденное сознание и систему культурных ценностей. Кроме того, унификация проявляется в сведении всех проявлений социального к единой форме, отсутствие деления на трансцендентный и имманентный уровни социума. Примером может служить понятие «молчаливого большинства» Ж. Бодрийяра.

Конституирование двух социосимволических систем является логическим следствием воплощения в языке идеологического разделения и проведения грани между «своим» и «чужим». Следующим шагом является символическое удвоение реальности. Так, А. Альтюссер называет зеркальное удвоение конститутивным элементом идеологии и условием ее существования. Ж. Бодрийяр называет бинарность метафизическим принципом

современной стадии симуляции. Э. Лаклау говорит, что в условиях социального антагонизма каждая сила преподносит себя в качестве заменителя общества. С. Жижек полагает, что антагонистический дискурс принимает форму фантазма, место которого в идеологии ретроактивно: это средство, позволяющее заранее принимать в расчет ошибки.

Закономерностью функционирования неявной является создание единой социосимволической реальности. Поскольку идеология понимается как «сама реальность» в неявной идеологии теряет актуальность деление на «истинный» образ социальной реальности и ее идеологическое искажение. Например, С. Жижек описывает это как цинизм идеологии, а постструктуралисты – как невозможность выхода за рамки текстологической реальности. Конституирование единой социосимволической реальности, кроме того, трактуется как исчезновение двухмерности культуры, отсутствие явного антагонизма. Г. Маркузе трактует это как один из аспектов формирования одномерного мышления, Ж. Делез и Ф. Гваттари – как принципы связи и гетерогенности ризомы, С. Жижек – как аналогию в структурировании истины и лжи, О. Розеншток-Хюсси – как установление победы единства над множественностью в рамках христианской истории. Создание единого социосимволического мира предполагает выстраивание специфического отношения к Другому. Самая распространенная идеологическая стратегия – игнорирование различия. Например, Р. Барт в этой связи говорит об особой мифологии экзотизма в идеологии западного мира, Нью Эйдж постулирует, что существующие религиозные различия являются кажущимися.

В зависимости от специфики конституирования социосимволического пространства в идеологии возникают две различные языковые стратегии объективации идеологии. В явной идеологии это стратегия монолога (для «своего» пространства) и стратегия лишения голоса (для «чужого» пространства). То есть идеологически социосимволическая вселенная делится на имеющих и не имеющих право голоса. Монологичность исследуется главным образом в концепциях, трактующих власть как голос, что является следствием сведения власти к понятию господства и образу господина. Так, у М. Фуко власть рассматривается с позиции запрещающего голоса, у Ж. Деррида – в рамках критики фоноцентризма. Тактика лишения языка связана с

понятием лингвистического насилия (С. Жижек), принудительного выбора (Р. Барт), отсутствием дискурсивных средств выражения (Ж.-Ф. Лиотар), молчанием и познанием божественного «нет» (богословские и религиозно-философские концепции).

В неявной идеологии, в которой нет четкого прописывания границ между «своим» и «чужим» идеология объективируется в виде многоголосия. Унификация приводит к тому, что право голоса имеют все. Г. Маркузе, например, говорит о новом тоталитаризме как «гармоничном плюрализме», М. Фуко – о полифоничности власти. С. Жижек особое идеологическое значение придает идее варибельности реальности в современном кинематографе. Ж. Делез и Ф. Гваттари утверждают, что идеологическое сознание основано на шизофренической логике. Ж.-Ф. Лиотар говорит о постсовременности как времени господства микронарративов и о социальном пространстве как агоне языковых игр. В условиях, когда все имеют право голоса, бессмысленной становится критика идеологии и тактика отстаивания истины. Данная позиция базируется на утверждении, согласно которому факт является продуктом знакового конституирования. Это, в свою очередь, связано с инфляцией языка, запретом на прямое, четкое высказывание. При этом декларируемая терпимость к любому мнению оборачивается диктатом меньшинств и нетерпимостью по отношению к любой принципиальной позиции. Многоголосие, изначально выступая как либеральный критерий отсутствия стандартов, сегодня само, в свою очередь, становится стандартом.

Последним параметром разграничения лингвистического функционирования явной и неявной идеологии является различие сакрализации и псевдопрофанности. Явная идеология имеет сакральный характер, что на знаковом уровне чаще всего проявляется как сакрализация центрального означающего. Проблема сакрализации центрального означающего поднимается в концепциях С. Жижека, Ж. Деррида, Л. Альтюссера. О. Розеншток-Хюсси говорит о сакрализации любых проявлений подлинного (то есть социально-действенного) языка. Следствиями сакрализации центрального означающего являются стремление к тотальному именованию и символизм. Тотальность именованию в явной идеологии противопоставляется обилию безымянного в идеологии неявной. Религиозная и по-

литическая сакрализация имеют симметричную структуру, что проявляется, в частности, в параллелизме и сходстве архитектуры политического и религиозного символа.

Псевдопрофанность проявляется в постулировании «пустоты» центрального означающего и отсутствия приоритетных точек в дискурсивном поле социума. Примером могут служить понятие «жесткого десигнатора» С. Жижека, выполняющего не содержательную, а чисто структурную функцию, понятие «узловой точки» Э. Лаклау и Ш. Муфф, принцип недостатка благ в экономическом дискурсе. Псевдопрофанность характеризуется также апелляцией к понятиям естественности и здравого смысла. Этот аспект функционирования неявной идеологии рассмотрен в концепции «мгновенной историзации» Ж. Лакана, представлениях о мифологической констатации и природности энкратического языка у Р. Барта. У. Эко в этой связи соотносит понятия конвенциональность, культура и идеология. Э. Лаклау и Ш. Муфф утверждают, что идеология не выделяется на уровне обыденности. Г. Маркузе говорит о «параличе критицизма», сведении всех суждений к одному языку, воспринимаемого в качестве нейтрального. «Пустота» центрального означающего связана с инфляцией языка и логикой пустого знака. Эти проблемы анализируются в концепциях симулятивного исчезновения политического у Ж. Бодрийера и Ж. Делеза, в рассмотрении идеологии потребления С. Жижеком, в рассмотрении причин утраты социальной действительности языка в работах О. Розенштока-Хюсси.

Таким образом, можно констатировать наличие в современной культуре нового типа идеологий, как политических, так и религиозных, связанных с новыми формами проявления, которые можно охарактеризовать как неявные. Привычные схемы идеологического разделения при таких формах сменяются унификацией, деление на своих и чужих – построением холистического социосимволического пространства, монологизм – полифонией, сакрализация – псевдопрофанностью. Все в совокупности создает иллюзию отсутствия идеологии, хотя в действительности можно говорить лишь о закате идеологий классического типа.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Автономова, Н. С.* Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии ; пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. – М. : Ad Marginem, 2000. – С. 7–107.
2. *Агальцов, А. Н.* Российское неоязычество как религиозно-нравственный феномен : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.14 / А.Н. Агальцов. – Тула, 2010. – 133 л.
3. *Агеенкова, Е.К.* Психологические аспекты проблем распространения культов «Нового времени» // Медицина и христианство : материалы Республ. науч.-практ. конф. студентов и молодых ученых / под общ. ред. С. Д. Денисова. – Минск : БГМУ. – 2007. – С. 8–17.
4. *Алпатов, В. М.* История лингвистических учений. – М. : Языки русской культуры, 1998. – 367 с.
5. *Алфеев, И.* Священная тайна Церкви : Введение в историю и проблематику имяславческих споров : в 2 т. – СПб. : Алетейя, 2002. – Т. 1–2.
6. *Альтюссер, Л.* Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) / Пер. с франц. С. Б. Рындина // Неприкосновенный запас Дебаты о политике и культуре. – 2011. – № 3(77). – С. 14–58.
7. *Альтюссер, Л.* Ленин и философия / Пер. с фр. Н. Кулиш. Послесл. В. Софронова – М. : Ad Marginem, 2005. – 176 с.
8. *Альтюссер, Л.* Просто ли быть марксистом в философии // Философские науки. – 1990. – № 7 – С. 82–94.
9. *Амирова, Т. А.* Из истории лингвистики XX века. – М. : Academia, 2003. – 671 с.
10. *Амирян, Т.* Кристева и Кристева : опыт метадискурсивной конспирологии // Литература XX века : итоги и перспективы изучения. Материалы Восьмых Андреевских чтений ; под ред. Н. Т. Пахсарьян. – М., 2010. – С. 317–340.
11. *Апресян, Р. Г.* Ресентимент и историческая динамика морали // Этическая мысль. [Электронный ресурс]. Вып. 2. – М. : ИФ РАН, 2001 – Режим доступа : <http://ethics.iph.ras.ru/em.html>. – Дата доступа: 12.02.2013.
12. *Аргуэльес, Х.* Фактор Майя : Внетехнологический путь. – Томск : Зодиак, 1994. – 240с.
13. *Аронов, Р. А.* В начале было слово // Вопросы философии. – 2002. – № 8. – С. 71–80.

14. *Аронсон, О.* Имманентная биография. К концепции «языка реальности» П.П. Пазолини // Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии. №1.– М. : Логос. – 2001. – С. 260–281.
15. *Бакулов, В. Д.* Социокультурные метаморфозы утопизма. – Ростов н/Д : Изд-во Рост. ун-та. – 2003. – 122 с.
16. *Балагушкин, Е. Г.* Проблемы морфологического анализа религий. – М. : ИФ РАН. – 2003. – 218 с.
17. *Балагушкин, Е. Г.* Мистицизм в современной России : Теория. Основные представители. – М. : Либроком, 2013. – 232 с.
18. *Балагушкин, Е. Г.* Новые религии как социокультурный и идеологический феномен / Е.Г. Балагушкин // Общественные науки и современность. – 1996. – № 5. – С. 90–100.
19. *Балагушкин, Е. Г.* Новые религиозные движения России : структурно-функциональный и семантический анализ. – М. : Palmarium Academic Publishing, 2013. – 488 с.
20. *Барт, Р.* Третий Смысл : Исследовательские заметки о нескольких фотограммах Эйзенштейна / Р. Барт // Строение фильма : Некоторые проблемы произведений экрана : сб. статей / Сост. К. Разлогов. – М. : Радуга. – 1984. – С. 176–87.
21. *Барт, Р.* Избранные работы : Семиотика. Поэтика : Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М. : Прогресс, Универс, 1994. – С. 133.
22. *Барт, Р.* Мифологии. / пер. с фр., коммент. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2004. – 312 с.
23. *Барт, Р.* Нулевая степень письма // Семиотика. – М. : Радуга, 1983. – С. 306–349.
24. *Барт, Р.* S/Z/ Пер. Г.К. Косикова и В.П. Мурат ; общ. ред и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 232 с.
25. *Барт, Р.* Система моды. Статьи по семиотике культуры / Пер., вступ. ст. С. Зенкина. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
26. *Бахтин, М. М.* Собрание сочинений : в 7 т. – М. : Русские словари ; Языки славянских культур, 1997. – Т. 5 : Работы 1940-х – начала 1960-х годов. – 732 с.
27. *Бауман, З.* Индивидуализированное общество. – М. : Логос. – 2002. – 324 с.
28. *Беляев, О. Д.* Опыт эмпирического исследования гетеродоксальной религиозности в современной России // Социологические исследования. – №11. – 2009. – С. 88–98.
29. *Беспаленко, П. Н., Римский, В. П.* Политико-идеологические и социокультурные основания типологии нетрадиционных религий // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. – Тула : Тульский государственный университет, 2009. – № 1. – С. 3–3.

30. *Беспалов, А.* Divina : Жизнь и творчество Ю. Кристевой. – Екатеринбург, 2009. – 312 с.
31. *Бодрийяр, Ж.* «Матрица» – Почему этот фильм восхищает философов / Ж. Бодрийяр // Jung Lang [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://jungland.net/node/953>. – Дата доступа : 25.09.2012.
32. *Бодрийяр, Ж.* В тени молчаливого большинства, или конец социального / Перевод с фр. Н. В. Сулова. – Екатеринбург : Издательство уральского университета, 2000. – 96 с.
33. *Бодрийяр, Ж.* В тени тысячелетия, или приостановка года 2000 / Ж. Бодрийяр // Археология будущего [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://royallib.com/read/bodriyyar_gan/sbornik_statey.html. – Дата доступа : 20.10.2013.
34. *Бодрийяр, Ж.* Порнография войны : низость и гнусность американского могущества / Ж. Бодрийяр // ЦентрАзия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : // <http://centrasia.org/newsA.php4?st=1085377260>. – Дата доступа : 12.11.2013.
35. *Бодрийяр, Ж.* Система вещей / Ж. Бодрийяр. – М. : Рудомино, 2001. – 168с.
36. *Бодрийяр, Ж.* Соблазн / Ж. Бодрийяр. – М. : Ad Marginem, 2000. – 318 с.
37. *Бодрийяр, Ж.* Совершенное преступление / Ж. Бодрийяр [Электронный ресурс] – Режим доступа : // <http://anthropology.ru/ru/texts/ baudrill/ ctemi.html>. – Дата доступа : 15.11.2013.
38. *Бодрийяр, Ж.* Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 387с.
39. *Бойм, С.* Общие места. Мифология повседневной жизни / С. Бойм. – М. : НЛЮ, 2002. – 320 с.
40. *Бурлуцкая, Е. В.* Традиционность и нетрадиционность как формы реализации религиозного содержания в культуре : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Е.В. Берлуцкая. – Ростов-на-Дону, 2003. – 31 с.
41. *Быстров, В. Д.* Тетраграмма, или Божественное Ветхозаветное Имя YHWH / В. Д. Быстров. – Киев : Пролог, 2004. – 360 с.
42. Вавилонская башня. Новое религиозное сознание в современном мире : сб. науч. ст. – М. : Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. – 1997. – 51 с.
43. *Вейз, Дж. Э.* Времена постмодерна (Христианский взгляд на современную мысль и культуру) / Дж.Э. Вейз [Электронный ресурс]. – Режим доступа : // <http://luthlib.narod.ru>. – Дата доступа : 18.11.2014.
44. *Высоцкая, Н.А.* От «универсума» к «плюривёрсуму» : смена культурной парадигмы США / Н. А. Высоцкая // Американский характер. Очерки культуры США. Традиция в культуре. – М. : Наука, 1998. – С. 309–332.
45. *Гайдуков, А. В.* Идеология и практика славянского неоязычества : дис. ... канд. фил. наук : 09.00.06. – СПб., 2000. – 132 с.

46. *Гваттари, Ф.* Язык, сознание и общество (О производстве субъективности) / Ф. Гваттари // Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн. 1 : Разум. Духовность. Традиции. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1991. – С. 152–160.
47. *Гириц, К.* Идеология как культурная система / К. Гириц [Электронный ресурс]. – Режим доступа : // <http://magazines.russ.ru:81/authors/g/girts/>. – Дата доступа : 02.10.2014.
48. *Гириц, К.* Интерпретация культур / К. Гириц. – М. : РОССПЭН, 2004. – 560 с.
49. *Глюксманн, А.* Философия ненависти / А. Глюксманн – М. : АСТ МОСКВА : Транзиткнига, 2006. – 284 с.
50. *Гордус, М.М.* Новые религиозные движения : стереотипы и реальность : автореф. дис. ... канд. филос. Наук : 09.00.13 / М.М. Гордус ; Юж. федер. ун-т. – Ростов-на-Дону, 2008. – 27 с.
51. *Горных, А.А.* Формализм : от структуры к тексту и за его пределы / А.А. Горных. – Минск : Логвинов, 2003. – 312 с.
52. *Городецкая, Л. А.* Концепция многокультурности в американском образовании и её применимость к российским общественным реалиям / Л.А. Городецкая // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2001. – №1. – С.7–17.
53. *Гоулднер, А.* Наступающий кризис западной социологии / А. Гоулднер. – СПб. : Наука, 2003. – 575 с.
54. *Грамши, А.* Статьи из «Ордине нуово». Проблемы революции. Проблемы культурной жизни / А. Грамши. – М. : Госполитиздат, 1960. – 126 с.
55. *Грамши А.* О литературе и искусстве / А. Грамши ; авт. предисл. и ред. А. Лебедев. – М. : Прогресс, 1967. – 263 с.
56. *Грамши А.* Избранные произведения / А. Грамши ; под общ. ред. И. В. Григорьевой и др. ; вступ. статья Г. П. Смирнова ; примеч. И. В. Григорьевой, К. Ф. Мизиано. – М. : Политиздат, 1980. – 422 с.
57. *Грамши А.* Формирование человека (Записки о педагогике) / А. Грамши. – М. : Педагогика, 1983. – 224 с.
58. *Грамши, А.* Тюремные тетради : в 3 частях / А. Грамши. – Ч. 1. – М. : Изд-во политической литературы, 1991. – 328 с.
59. *Григоренко, А. Ю.* Философский анализ магии : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.03, 09.00.06 / А. Ю. Григоренко ; Санкт-Петербур. гос. ун-т. – СПб, 1992. – 28 с.
60. *Григорьева, И. В.* Грамши и современность / И.В. Григорьева // Мировая экономика и международные отношения. – 1991. – № 2. – С. 18–31.
61. *Григорьева, Л. И.* Религии «Нового века» и современное государство : (Соц.-филос. очерк) : Монография / Григорьева Л. И. ; М-во образования Рос. Федерации. Сиб. гос. технол. ун-т. – Красноярск : СибГТУ, 2002. – 399 с.

62. *Гудрик-Кларк, Н.* Окультизмные корни нацизма. Тайные арийские культы и их влияние на нацистскую идеологию : Ариософы Австрии и Германии / Н. Гудрик-Кларк. – М. : Яуза, Эксмо, 2004. – 576 с.
63. *Дворкин А. Л.* Духовный элитизм как один из путей к сектантству / А.Л. Дворкин // Миссионерское обозрение. – М., 1995. – № 1. – С. 24–32.
64. *Дворкин А. Л.* Неообновленцы на страже тоталитарных сект, или Что такое «антикультуристское движение» // Радонеж. – М., 1997. – В. 56. – № 12. – С. 12–23.
65. *Дворкин А. Л.* «Общество сознания Кришны» как ньюэйджевская секта : (На примере использования его идеологами христианских образов и концепций) // Труды ежегодной богословской конференции ПСТБИ. – М., 1999. – С. 47–56.
66. *Дворкин А. Л.* «Общество сознания Кришны» как секта «Нью Эйдж» // Альфа и Омега. – М., 1999. – № 20. – С. 251–261.
67. *Дворкин А. Л.* Свобода христианства и сектантский тоталитаризм // Радонеж. – М., 1997. – В. 10. – № 4. – С. 37–51.
68. *Дворкин А. Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. – Изд. 3-е, пераб. и доп. – Н. Новгород. : Христианская библиотека, 2007. – 813 с.
69. *Делез, Ж., Гваттари, Ф.* Анти-Эдип : Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 672 с.
70. *Делез, Ж.* Логика смысла / Ж. Делез. – М. : Раритет, 1998. – 480 с.
71. *Делез, Ж.* Критика и клиника / послесл. и примеч. С. Л. Фокина. – СПб. : Machina, 2002. – 240 с.
72. *Делез, Ж.* Складка. Лейбниц и барокко / Общ. ред. и послесл. В. А. Подороги. – М. : Логос, 1997. – 264 с.
73. *Делез, Ж.* Марсель Пруст и знаки. – СПб. : Лаб. метафиз. исслед. при Философ. фак. СПбГУ : Алетейя, 1999. – 186 с.
74. *Делёз Ж.* Переговоры. 1972–1990 / Ж. Делез. – СПб. : Наука, 2004. – 235 с.
75. *Деннет, Д.* Постмодернизм и истина. Почему нам важно понимать это правильно // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 93–100.
76. *Денн, М.* Имяславие и его философские пророки : от субститута глоссолалии к обоснованию временности / М. Денн // Вопросы философии. – 2002. – № 12. – С. 87–103.
77. *Деррида, Ж.* Глобализация. Мир. Космополитизм / Ж. Деррида // Космополис. – 2004. – № 2 (8). – С. 125–140.
78. *Деррида, Ж.* Конец книги и начало письма / Ж. Деррида // Интенциональность и интертекстуальность : философская мысль Франции XX века. – Томск : Водолей, 1998. – С. 210–225.
79. *Деррида, Ж.* Призраки Маркса / Ж. Деррида. – М. : Logos altera, 2006. – 254 с.
80. *Деррида, Ж.* Маркс и сыновья / Ж. Деррида. – М. : Logos altera, 2006. – 104 с.

81. *Деррида, Ж.* О грамматологии ; пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой. – М. : Ad Marginem, 2000. – 512 с.
82. *Деррида, Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Французская семиотика : От структурализма к постструктурализму / Пер с франц., сост., вступ. ст. Г.К. Косикова. – М. : ИГ Прогресс. 2000. – С. 407–420.
83. *Джеймисон, Ф.* О советском магическом реализме / Ф. Джеймисон // Синий диван. – 2004. – № 4. – С. 126–154.
84. *Джеймисон, Ф.* Политика утопии / Ф. Джеймисон // Художественный журнал [Электронный ресурс]. – 2011. – № 84. – Режим доступа : // <http://www.permm.ru/menu/xzh/archiv/84/politika-utorii.html> – Дата доступа : 22.12.2014.
85. *Джеймисон, Ф.* Постмодернизм и общество потребления / Ф. Джеймисон // Логос. – 2000. – № 4. – С. 63–77.
86. *Джеймисон, Ф.* Постмодернизм и рынок / Ф. Джеймисон // Журнал № 1. – М., Ессе homo, 2003. – С. 77–92.
87. *Джеймисон, Ф.* Постмодернизм или Логика культуры позднего капитализма / Ф. Джеймисон // Философия эпохи постмодернизма : Сб. переводов и рефератов. – Минск : Красико-принт, 1996. – С. 117–137.
88. *Джеймисон, Ф.* Реально существующий марксизм / Ф. Джеймисон // Логос. – 2005. – №3(48). – С. 208–233.
89. *Джоухадзе, И.* Массовое общество и демократический тоталитаризм: свобода без выбора // Логос. – 2001. – №5 – 6 (31). – С. 36–48.
90. *Джоухадзе, И.* Религиозный материализм – Contradictio in ajecto? // Логос. – 2008. – №4(67). – С. 67–92.
91. *Дьяков, А.* Какой смысл философу верить в реальность? (Беседа с Джерри Култером) // Хора. – 2009. – № 2. – С. 154–155.
92. *Дьяков, А.В.* Жан Бодрийяр : Стратегии «радикального мышления» / Под ред. А. С. Колесникова. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 357 с.
93. *Дьяков, А.В.* Мишель Фуко и его время / А.В. Дьяков. – СПб. : Алетейя, 2010. – 672 с.
94. *Дьяков, А.В.* Философия пост-структурализма во Франции / А.В. Дьяков. – Нью-Йорк : Северный Крест, 2008. – 364 с.
95. *Жижек, С.* 13 опытов о Ленине /Славой Жижек. – М. : Ad Marginem, 2003. – 253 [1] с.
96. *Жижек, С.* Вещь из внутреннего пространства / С. Жижек // Либрусек [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://lib.rus.ec/b/160339/read#t1>. – Дата доступа : 05.02.2013.
97. *Жижек, С.* Власть и цинизм / С. Жижек // Новое литературное общество [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.highbook.narod.ru/philos/gigekpowercinzm.htm>. – Дата доступа : 19.02.2013.

98. *Жижек, С.* Внутренняя трансгрессия. // Кабинет : Картины мира Ё. – СПб. : Скифия, 2001. – С. 183–200.
99. *Жижек, С.* Возвышенный объект идеологии / С. Жижек. – М. : Художественный журнал, 1999. – 236 с.
100. *Жижек, С.* Возлюби мертвого ближнего своего / С. Жижек // Художественный журнал. – 2001. – № 40. – С. 65–69.
101. *Жижек, С.* Год невозможного. Искусство мечтать опасно / С. Жижек. – М. : Европа, 2012. – 267 с.
102. *Жижек, С.* Добро пожаловать в пустыню Реального / С. Жижек. – М. : Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 160 с.
103. *Жижек, С.* Заметки о сталинской модернизации // Художественный журнал, № 36. – М. : 2000. – С. 16–23.
104. *Жижек, С.* Интерпассивность. Желание : влечение. Мультикультурализм / Под ред. В. Мазина и Г. Рогоняна. – СПб. : Алетейя, 2005. – 153 с.
105. *Жижек, С.* Ирак : история про чайник /Славой Жижек. – М. : Праксис, 2004. – 217,[1] с.
106. *Жижек, С.* Кант и Сад : идеальная пара // Антропология. Web-кафедра философской антропологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://anthropology.ru/ru/texts/translab/texts/zizec/zizec.html>. – Дата доступа : 09.11.2013.
107. *Жижек, С.* Киберпространство, или Невыразимая замкнутость бытия // Искусство кино [Электронный ресурс]. – 1998. – № 1. – Режим доступа : <http://kinoart.ru/archive/1998/01/n1-article25>. – Дата доступа : 12.09.2013.
108. *Жижек, С.* Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом / С. Жижек. – М. : Европа, 2009. – 334 с.
109. *Жижек, С.* «Матрица», или Две стороны извращения // Искусство кино [Электронный ресурс]. – 2000. – № 6. – Режим доступа : <http://kinoart.ru/archive/2000/06/n6-article16>. – Дата доступа : 01.09.2013.
110. *Жижек, С.* О насилии / С. Жижек. – М. : Европа, 2010. – 178 с.
111. *Жижек, С.* Размышления в красном цвете / С. Жижек. – М. : Европа, 2011. – 473 с.
112. *Жижек, С.* Сосуществование с негативом / С. Жижек // Художественный журнал. – 1996. – № 9. – С. 79–83.
113. *Жижек, С.* То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока) / С. Жижек. – М., 2004. – 336 с.
114. *Жижек, С.* Устройство разрыва : параллаксное видение / С. Жижек. – М. : Европа, 2008. – 511, [1] с
115. *Жижек, С.* Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие /Славой Жижек. – М. : Худож. журн. Прагматика культуры, 2003. – 177 [1] с.
116. *Жижек, С.* «Что делать?» – 100 лет спустя // Художественный журнал, № 37/38. – М., 2001. – С. 7–8.

117. *Жижек, С.* Щекотливый субъект : отсутствующий центр политической онтологии / С. Жижек. – М. : Дело, 2013. – 526, [1] с.
118. Забытые страницы русского имяславия. Сб. документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. ; сост.: А. М. Хитров, О. Л. Соломина. – М. : Паломникъ, 2001. – 528 с.
119. *Зайцева В.А.* Язык и идеология как ключевые понятия эффективной межкультурной коммуникации // Традиции и инновации в исследовании и преподавании языков : Матер. Респ. Науч.-практ. семинара с междунар. участием «Инновационные технологии в современной парадигме языкового образования», Минск, БГУ, 26–27 окт. 2012 г. ; отв. ред. О.И. Уланович. – Минск : Изд. Центр БГУ, 2013. – С. 29–32.
120. *Зайцева, Л. А.* Киноязык : возвращение к истокам /Л.А.Зайцева ; Всерос. гос. ин-т кинематографии им. С.А.Герасимова. Каф. киноведения. – М. : ВГИК, 1997. – 80 с.
121. *Зайцева, Л. А.* Киноязык : освоение речевой природы / Л.А. Зайцева ; Всерос. гос. ин-т кинематографии им. С.А. Герасимова ; каф. киноведения. – М. : ВГИК, 2001. – 95 с.
122. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы : Древний период. – М. : Наука. – 1965. – 246 с.
123. *Иглтон, Т.* Идея культуры / пер. с англ. И. Кушнаревой. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 192 с.
124. *Иглтон, Т.* Капитализм и форма / Т. Иглтон [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://scepisis.net/library/id_2647.html. – Дата доступа : 12.01.2014.
125. *Иглтон, Т.* Марксизм и литературная критика / Т. Иглтон // Свободное Марксистское Издательство [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.pasolini.ru/fmp.html>. – Дата доступа : 18.03.2010.
126. *Иглтон, Т.* Почему Маркс был прав / Т. Иглтон. – Москва : Карьера Пресс, 2012. – 301, [2] с.
127. *Иглтон, Т.* Теория литературы. Введение / Т. Иглтон ; пер. Е. Бучкиной под ред. М. Маяцкого и Д. Субботина. – М. : Территория будущего, 2010. – 291, [1] с.
128. Идеи в культурологии XX века. Сб. обзоров /Рос. акад. наук, Ин-т науч. информ. по обществ. наукам, Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. культурологии ; Редкол. : И.Л. Галинская (отв. ред. и сост.) [и др.]. – М. : ИНИОН, 2000. – 180 с.
129. *Ильин, В.И.* Показное потребление / В.И. Ильин [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.sargon.dux.ru/internal/marketing/read/m7/11.htm. – Дата доступа : 02.04.2012.
130. *Ильин, И. П.* Левый деконструктивизм : теории «социального текста» и «культурной критики» // Реферативный журнал. Социальные

- и гуманитарные науки. Зарубежная литература. Серия 7 «Литературоведение». – М., ИНИОН, 1993. – № 3 – 4. – С 58–64.
131. *Ильин, И. П.* Юлия Кристева – теоретик «революционного лингвопсихоанализа» // РЖ. Социальные и гуманитарные науки. Зарубежная литература. Серия 7 «Литературоведение». – М., ИНИОН, 1994. – № 2 – 3. С. 23–29.
132. *Кайуа, Р.* Игры и люди ; Статьи и эссе по социологии культуры / Р. ; сост., пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкин Рос. гос. гуманитар. ун-т, Ин-т высш. гуманитар. исслед., Центр типологии и семиотики фольклор. – М. : ОГИ, 2007. – 302, [1] с.
133. *Клемперер, В.* ЛТІ. Язык Третьего рейха. Зап. книжка фильмолога / В. Клемперер ; пер. с нем., послесл. А. Б. Григорьев. – М. : Прогресс-традиция, 1998. – 381 с.
134. *Конфедерат, О.В.* Проблема знаковой репрезентации в культуре постмодерна тело и текст как две модели кинообраза. автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.культурологии спец. 24.00.01 / О. В. Конфедерат ; Челябин. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск : Б.и., 2000. – 25 с.
135. *Кочесоков, Р.Х.* Политическая корректность как средство формирования религиозной толерантности / Р.Х. Кочесоков [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.tolerance.ru/vek-tol/3-Q-koshesokov.html> – Дата доступа : 12.07.2006.
136. *Кристева, Ю.* Избранные труды : Разрушение поэтики / Ю. Кристева ; сост.: Г.К. Косиков. – М. : РОССПЭН, 2004. – 652,[1] с.
137. *Кузнецов, М. М.* Опыт коммуникации в информационную эпоху. Исследовательские стратегии Т. В. Адорно и М. Маклюэна. – М. : ИФРАН, 2011. – 143 с.
138. *Кураев, А. В.* Все ли равно как верить? : Сб. ст. по сравнит. богословию / Диак. А. Кураев. – Клин : Изд-во Братства святителя Тихона, 1994. – 174,[1] с.
139. *Кураев, А. В.* Вызов экуменизма / Диак. А. Кураев. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Грифон, 2008. – 477, [2] с.
140. *Кураев, А. В.* «Гарри Поттер» в церкви : между анафемой и улыбкой : Дать ли сказкам индульгенцию? Демонична ли нелюдь? На что намекает «Гарри Поттер»? Сатанистка Роулинг? Правда «Гарри Поттера» / Диак. А. Кураев. – СПб. : Нева, 2003. – 123, [1] с.
141. *Кураев, А. В.* Дары и анафемы : что христианство принесло в мир?: размышления на пороге третьего тысячелетия / Диак. А. Кураев. – 5-е изд., испр. и доп. – М. : Никая ; Арефа, 2009. – 319 с.
142. *Кураев, А. В.* Диспут с атеистом : новая версия. – 2-е изд., доп. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 236, [2] с.
143. *Кураев, А. В.* Диспут с кришнаитами / В соавт. со свящ. О. Стеняевым и Р. Гупта [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://predanie.ru/kuraev-andrey-protodiakon/disput-s-krishnaitami/#/book>. – Дата доступа : 12.10.2014.

144. *Кураев, А. В.* Испытание, которое приходит «справа» / диак. А. Кураев. – М. : Изд. Совет Русской Православной Церкви, 2005. – 93, [2] с.
145. *Кураев, А. В.* Кино : перезагрузка богословием / Диак. А. Кураев. – М. : Фома, 2004. – 77, [2] с.
146. *Кураев, А. В.* Кино : перезагрузка богословия : беседы с богословом / Диак. А. Кураев. – М. : Яуза ; Эксмо, 2005. – 156, [1] с.
147. *Кураев, А. В.* Кто послал Блаватскую?. Теософия, Рерихи и православие / Диак. А. Кураев. – М. : Изд-во Моск. подворья Св.-Троиц. Сергиевой лавры Троиц. слово, 2000. – 399 с..
148. *Кураев, А. В.* На пороге Унии. Станем ли мы монофизитами? /Диак. А. Кураев, В. Лурье. – М. : Б. и., 1994. – 32 с.
149. *Кураев, А. В.* Оккультизм в православии / Диак. А. Кураев. – М. : Благовест, 1998. – 380, [1] с.
150. *Кураев, А. В.* Правда и фантазии «Кода да Винчи» / Диак. А. Кураев. – М. : Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006. – 90 с.
151. *Кураев, А. В.* Протестантам о православии ; Наследие Христа / Диак. А. Кураев. – Изд. 10-е, перераб. и доп. – Клин : Христианская жизнь, 2009. – 669, [2] с.
152. *Кураев, А. В.* Сатанизм для интеллигенции (о Рерихах и Православии) в 2 т. / Диак. А. Кураев. – Москва : Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2006.
153. *Кураев, А. В.* Кураев А.В. Соблазн неоязычества / Диак. А. Кураев. – М. : МНПП «Буква», 1995. – 127, [1] с.
154. *Кураев, А. В.* Христианство на пределе истории : О нашем поражении / Диак. А. Кураев. – 2. изд., доп. – Ростов н/Д : Троицкое слово ; М. : Паломникъ, 2003. – 844 с.
155. *Лаку-Лабарт, Ф.* Нацистский миф /Ф. Лаку-Лабарт, Ж.-Л. Нанси. – СПб. : Ун-т Владимир Даль, 2002. – 77, [2] с.
156. *Леви-Строс, К.* Структурная антропология / К. Леви-Строс. – Москва : АСТ Астрель, 2011. – 541, [1] с.
157. *Лефевр, А.* Введение в современность. Прелюдия первая. Об иронии, майевтике и истории / Пер. с франц. С. Б. Рындина // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре [Электронный ресурс]. – 2012. – №2(82). – Режим доступа : [http:// http://magazines.russ.ru/nz/2012/2/12.html](http://magazines.russ.ru/nz/2012/2/12.html) – Дата доступа : 08.09.2012.
158. *Лиотар, Ж.-Ф.* Состояние постмодерна /Ж-Ф Лиотар ; пер. с фр. Н.А. Шматко. – СПб : Алетейя, Историческая книга, 2013. – 159 с.
159. *Лиотар, Ж.-Ф.* Феноменология /Ж-Ф Лиотар ; Пер. с фр. и послесл. Б.Г. Соколова. – СПб. : Лаб. метафиз. исслед. при филос. фак. СПбГУ Алетейя, 2001. – 150 с.
160. *Лиотар, Ж.-Ф.* Anima minima // Кабинет «3» : Искусство, философия, психоанализ / Ред. В. Мазин. – СПб. : Издательство «СКИ-ФИЯ», 2004. – С. 62–97.

161. *Логинов, А. В.* Идеология как проблема социальной онтологии. Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.филос.н. Спец. 09.00.11 / А. В. Логинов ; Урал. гос. ун-т им. М. Горького. – Екатеринбург, 2004. – 26 с.
162. *Лукач, Г.* Буржуазность и l'art pour l'art : Теодор Шторм/ Г. Лукач // Логос. – 2006. – № 1. – С. 116–137.
163. *Лукач, Д.* Демократическая альтернатива сталинизму // Коммунист. – 1990. – № 14. – С. 34–46
164. *Лукач, Д.* К онтологии общественного бытия. Прологомены / Общ. ред. и вступ. ст. И.Н. Нарского, М.А. Хевеши. – М. : Прогресс, 1991. – 410 с.
165. *Лукач, Д.* Политические тексты /Д. Лукач. – Москва : Три квадрата, 2006. – 334 с.
166. *Любин, В.П.* Социализм и национализм – антирелигии XX века // Религия и политика в XX веке = Religione e politica nel Novecento. Матер. второго Коллоквиума российских и итальянских историков, Москва, 11–12 апреля 2005 г. / редкол.: Е.С. Токарева [и др.]. – М. : Институт всеобщей истории РАН, 2005. – С. 30–57.
167. *Лукишин, И.П.* «Говорить о мистерии на языке мистерии». (Эстет. концепция и творчество В.В. Кандинского). – М. : Знание, 1991. – 63 с.
168. *Маклюэн Г. М.* Галактика Гутенберга. становление человека печатающего /М. Маклюэн. – 2-е изд. – М. : Академический Проект Гаудеамус, 2013. – 495 с.
169. *Маклюэн, М.* Понимание Медиа : внешние расширения человека / М. Маклюэн. – 2-е изд. – М. : Кучково поле, 2007. – 462 с.
170. *Максапетян, А. Г.* Языки описания и модели мира (постановка вопроса) // Вопросы философии. – 2003. – № 2. – С. 28–43.
171. *Мангейм, К.* Избранное : Социология культуры / К. Мангейм. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 501 с.
172. *Мангейм, К.* Очерки социологии знания. Теория познания-мировоззрение-историзм / К. Мангейм ; сост., пер. и предисл. Е. Я. Додина ; Рос. акад. наук, Ин-т науч. информ. по обществ. наукам. – М. : ИНИОН, 1998. – 249 с.
173. *Маркузе, Г.* 33 тезиса // Альтернативы. – 2007. – № 2. – С. 61–63.
174. *Маркузе, Г.* Конец Утопии // Логос. – 2004. – № 6(45). – С. 18–23.
175. *Маркузе, Г.* Марксизм и феминизм [Электронный ресурс]. – Режим доступа://http://accion-positiva.ucoz.es/publ/aktivizm/gerbert_markuze_marksizm_i_feminizm/7-1-0-62. – Дата доступа : 18.08.2012.
176. *Маркузе, Г.* Разум и революция / Г. Маркузе. – СПб : Владимир Даль, 2000. – 541 с.
177. *Маркузе, Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек / Г. Мааркузе. – М. : АСТ, 2003. – 528 с.
178. *Мартинович, В. А.* Введение в понятийный аппарат сектоведения. – Минск. : БГУ. – 2008. – 103 с.
179. *Михайлова, И.* Языковой аспект глобализации [Электронный ресурс]. – Режим доступа : // [http:// englishschool12.ru/publ/ zhurnalistskie_stati/zhurnalistskie_stati](http://englishschool12.ru/publ/zhurnalistskie_stati/zhurnalistskie_stati). – Дата доступа : 20.02.2014.

180. *Можаровский, В.В.* Критика догматического мышления и анализ религиозно-ментальных оснований политики / В.В. Можаровский – СПб. : ОВИЗО, 2002. – 272с.
181. *Можейко, М. А.* Становление теории нелинейных динамик в современной культуре : сравнительный анализ синергетической и постмодернистской парадигм / М.А. Можейко ; М-во образования Рос. Федерации, Смоленский гос. пед. ун-т. – 2-е изд., доп. – Смоленск, 2004. – 237 с.
182. *Остроух, А. В.* «Политическая корректность» в США : культурологический аспект проблемы : автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.культур.н. : 24.00.02 / А.В. Остроух ; Моск. пед. гос. ун-т. – М., 1998. – 25 с.
183. *Оуэне, К.* Дискурс других : феминистки и постмодернизм // Гендерная теория и искусство. Антология : 1970-2000. / Пер. с англ. А. Гараджа. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2005. – С. 287–309.
184. *Палажченко, М. Ю.* К вопросу о политической корректности, настоящей и мнимой, и политике двойных стандартов // Вестник Моск. ун-та. Сер. 19. Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2004. – № 1. – С. 81–89.
185. *Палажченко, М. Ю.* Политическая корректность в языковой и культурной традиции. (на английском и русском материале) : автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.культуролог. : 24.00.01 / М.Ю. Палажченко ; МГУ им. М. В. Ломоносова. – М., 2004. – 24 с.
186. *Права человека и религия. Хрестоматия. Сб. ст. амер. авт. о праве, религии, их взаимоотношениях, о правах человека в религиоз. сфере / Сост. и науч. ред. игум. Вениамин Новик. – М. : Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 2001. – 495 с.*
187. *Психология религиозности и мистицизма. Хрестоматия / Сост. К.В. Сельченко. – Минск ; М. : Харвест АСТ, 2001. – 541 с.*
188. *Рансьер, Ж.* До и после 11 сентября : Разрыв в символическом строе? / Пер. В. Лапицкого // Мир в войне : победители/ побежденные. 11 сентября 2001 года глазами французских интеллектуалов : Антология. – М. : Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2003. – С. 47–57.
189. *Рансьер, Ж.* На краю политического / Пер. Б. М. Скуратова. – М. : Праксис, 2006. – 240 с.
190. *Рансьер, Ж.* Несогласие : Политика и философия ; пер. и прим. В. Е. Лапицкого. – СПб. : Machina, 2013. – 192 с.
191. *Резепова, И. С.* Неоязычество в культуре : история и современность : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук : 09.00.13 / И. С. Резепова ; Рост. гос. ун-т. – Ростов н/Д, 2005. – 27 с.
192. *Рисмухамедов, И. А.* Концепции идеологии А. Грамши и Л. Альтюссера и их рецепция в современном неомарксизме : автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.социол.н. : 22.00.01 / И. А. Рисмухамедов ;

- С.-Петербур. гос. ун-т. – СПб., 2003. – 28 с.
193. *Розеншток-Хюсси, О.* Бог заставляет нас говорить / Состав. А. И. Пигалев – М. : Канон+, 1998. – 288 с.
194. *Розеншток-Хюсси, О.* Язык рода человеческого / О.Розеншток-Хюсси. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 608 с.
195. *Розеншток-Хюсси, О.* Речь и действительность. – М., Лабиринт, 1994. – 211 с.
196. Розеншток-Хюсси, О. Великие революции. Автобиография западного человека. – М., 2002. – 231 с.
197. Рясов, А.В. Политическая концепция м. Каддафи в спектре «левых взглядов». – М. : Институт востоковедения РАН. – 2008. – 328 с.
198. *Серафим Роуз, Ю.* Православие и религия будущего : о «духовности» экуменизма – главной ереси XX века / Иером. Серафим (Роуз). – М. : Рус. Паломник Валаамское общество Америки, 2010. – 366, [1] с.
199. *Серафим Роуз, Ю.* Современное недочеловечество : о смысле нашего существования / О. Серафим (Роуз) ; пер. с англ. : Л. Васенина ; читает : В. Марченко. – М. : Даниловский благовестник, 2008.
200. *Слотердаjk, П.* Критика цинического разума / Пер. А.Перцева. – Екатеринбург, Изд-во Уральского ун-та, 2001. – 584 с.
201. *Слотердаjk, П.* Сферы. /Пер. К. Лощевского. – СПб. : Наука, 2005.
202. *Слотердаjk, П.* Сферы : Микросферология. Т. I. Пузыри. / Вступ. ст. Б. В. Маркова. – СПб. : Наука, 2005. – 653 с.
203. *Слотердаjk, П.* Сферы : Макросферология. Т. II. Глобусы. – СПб. : Наука, 2007. – 1023 с.
204. *Слотердаjk, П.* Сферы : Плюральная сферология. Т. III. Пена. – СПб. : Наука, 2010. – 928 с.
205. *Сохань, И. В.* Тоталитарный дискурс культуры еды в Советской России 1920-1930-х гг / И.В. Сохань // Вестник Томского гос. ун-та. Серия «Философия. Социология. Политология. Культурология». – Томск, изд. : ТГУ. – № 332. – 2010. – С. 63–69.
206. *Сталин, И. В.* Марксизм и вопросы языкознания. Сборник публикаций. – М. : Госполитиздат, 1953. – 56 с.
207. *Сысоев, Д.* Антиапостольское кривославие против Вселенского Православия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : // <http://mission-center.com/ru/publicatsii/169-2009-11-13-18-04-49>. – Дата доступа : 10.03.2013.
208. *Сысоев, Д.* Богословские соблазны монархического движения [Электронный ресурс]. – Режим доступа : // <http://mission-center.com/ru/publicatsii/579-2009-12-30-00-12-31>. – Дата доступа : 12.03.2013.
209. *Сысоев, Д.* Соблазн мнимого единобожия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : // <http://mission-center.com/ru/publicatsii/171-2009-11-13-18-06-20>. – Дата доступа : 18.03.2013.

210. *Сысоев, Д.* Антропология Адвентистов Седьмого дня и свидетелей Иеговы. – М. : Русский Хронографъ, Миссион.-просветит. центр «Шестодневъ». – 2002. – 130 с.
211. *Сысоев, Д.* Толкование на Апокалипсис / свящ. Д. Сысоев. – М. : Миссионерский центр им. иерея Д. Сысоева, 2014. – 378 с.
212. *Терборн, Г.* Сомнительные идеалы и неясные результаты : демократия, гражданское общество, права человека и социальная справедливость / Пер. с англ. : Е. Горбунова // Социологическое обозрение. – 2003. – Т. 3. – № 3. – С. 18–40.
213. *Терборн, Й.* Режимы и силы протеста XXI века. Спор о революции [Электронный ресурс]. – Режим доступа : // <http://www.russ.ru/pole/Rezhimy-i-sily-protesta-XXI-veka>. – Дата доступа : 08.11.2012.
214. *Терборн, Й.* С плюрализмом Европа не в ладах. Сложности мультикультурализма [Электронный ресурс]. – Режим доступа : // <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/S-plyuralizmom-Evropa-ne-v-ladah>. – Дата доступа : 15.11.2012.
215. *Туманова, Ю.Л.* «Политическая корректность» как социокультурный процесс (на примере США) : автореф. дис. канд. филол. наук : 10.01.10 / Ю. Л. Туманова ; МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 1999. – 24 с.
216. *Усманова, А. Р.* Умберто Эко : парадоксы интерпретации / А. Р. Усманова. – Минск : ПроPILEI, 2000. – 200 с.
217. *Фромм, Э.* Анатомия человеческой деструктивности ; пер. П. С. Гуревич. – М. : Аст, Хранитель, Мидгард, 2007. – 624 с.
218. *Фромм, Э.* Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов / Э. Фромм – М. : Аст, Астрель, 2010. – 320 с.
219. *Фромм, Э.* Здоровое общество / пер. Т. В. Банкетовой. – М. : Аст, Хранитель, 2006. – 544 с.
220. *Фромм, Э.* Ради любви к жизни / Э. Фромм ; пер. с англ. С. И. Барбанов [и др.]. – М. : АСТ, 2000. – 399 с.
221. *Фромм, Э.* По ту сторону порабащающих нас иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом / Э. Фромм ; пер. с англ. Т. В. Панфиловой. – М. : АСТ Астрель, 2011. – 253 с.
222. *Фромм, Э.* Революция надежды / Э. Фромм ; пер. с англ. Т. Панфиловой. – М. : АСТ, 2006. – 283 с.
223. *Фуко, М.* Интеллектуалы и власть : Избранные политические статьи, выступления и интервью : в 3 ч. / пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. – М. : Практикс, 2002. – Ч. 1. – 384 с.
224. *Фуко, М.* Интеллектуалы и власть : Избранные политические статьи, выступления и интервью : в 3 ч. / Пер. с франц. И. Окуновой под общей ред. Б. М. Скуратова. – М. : Практикс, 2005. – Ч. 2. – 320 с.
225. *Фуко, М.* Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью : в 3 ч. / Пер. с франц. Б. М. Скуратова ;

- под общей ред. В. П. Большакова. – М. : Праксис, 2006. – Ч. 3. – 320 с.
226. Фуко, М. «Нужно защищать общество» : курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 уч. г. / М. Фуко ; пер. с фр. Е. А. Самарской. – СПб : Наука, 2005. – 311 с.
227. Фуко, М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 уч. г. / М. Фуко ; пер. с фр. А. В. Дьяков. – СПб. : Наука, 2010. – 448 с.
228. Фукуяма, Ф. Великий разрыв / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. под общ. ред. А.В. Александровой. – М. : АСТ, 2008. – 476 с.
229. Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек /Ф. Фукуяма ; пер. с англ. М.Б. Левина. – М. : АСТ Полиграфиздат, 2010. – 588 с.
230. Фукуяма, Ф. Наше постчеловеческое будущее : Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма. – М. : АСТ, 2004. – 349 с.
231. Фурс, В. Н. Радикальная социологическая теория Жана Бодрийяра // Социологический журнал. – № 1 – 2002. – С. 5–40.
232. Харт, К. Постмодернизм / К. Харт ; пер. с англ. К. Ткаченко. – М. : ГРАНД Фаир-Пресс, 2006. – 261с.
233. Шихардин, А. В. Луи Альтюссер : критика, реконструкция и защита марксизма // Вестник Самарского государственного университета. – 2009. – № 1. – С. 11–17.
234. Шляхтина, Е. В. Языковой аспект политкорректности в англоязычной и русской культурах : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филол. наук : 10.02.19 / Е. В. Шляхтина ; Яросл. гос. пед. ун-т им. К. Д. Ушинского. – Ярославль, 2009. – 23 с.
235. Шохин, Б. К. Пауль Хакер и святоотеческая трактовка нехристианской мысли // Альфа и Омега. – 1999. – № 1(19). – С. 242–256.
236. Эко, У. Картонки Минервы. Заметки на спичечных / У. Эко ; пер. с итал. М. Визеля и А. Миролюбовой. – СПб : Symposium, 2010. – 409 с.
237. Эко, У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко ; пер. с итал. В. Г. Резник, А. Г. Погоняйло. – СПб. : Symposium, 2010. – 544 с.
238. Эко, У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / У. Эко ; пер.с итал. А. Миролюбовой. – М. : Александрия, 2007. – 430 с.
239. Эко, У. Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ / У. Эко. – М. : Эксмо, 2007. – 592 с.
240. Эко, У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / У. Эко ; пер. с англ. и итал. С. Серебряного. – СПб. : Symposium, 2007. – 502 с.
241. Эллюль, Ж. Политическая иллюзия. Эссе /Ж. Эллюль ; пер. В. В. Лазарева ; под общ. ред. В. И. Даниленко. – М. : Nota bene, 2003. – 430 с.
242. Эллюль, Ж. Другая революция / Ж. Эллюль // Новая технократическая волна на Западе ; сб. ст. Переводы / АН СССР, Ин-т философии, Науч. совет при Президиуме АН СССР по филос. и социал.

- пробл. науки и техники ; Сост. и вступ. ст. П. С. Гуревича. – М. : Прогресс, 1986. – С. 147–152.
243. *Barbour, I.* Myths, models and paradigms. The nature of sci. a. religious language / I.G. Barbour. – London : SCM press, 1974. – 198 p.
244. *Bauman, Z.* Modernity and the Holocaust/ Z. Bauman. – Cornell University Press, 2001. – 254 p.
245. *Blattberg, Ch.* From Pluralist to Patriotic Politics : Putting Practice First / Ch. Blattberg. – Oxford and New York : Oxford University Press, 2000. – 310 p.
246. *Blattberg, Ch.* «Political Philosophies and Political Ideologies», in Patriotic Elaborations : Essays in Practical Philosophy, Montreal and Kingston / Ch. Blattberg. – McGill-Queen's University Press, 2009. – Ch. 1. – Public Affairs Quarterly 15. – №3 – P. 193–217.
247. *Boeckmann, Staci L., Von.* Marxism, Morality, and the Politics of Desire : Utopianism in Fredric Jameson's the Political Unconscious / Staci L., Von. Boeckmann // Utopian Studies. – 1998. – №9 (2). – P. 31–50.
248. *Bubenik, V.* The rise of Koine // A history of Ancient Greek : from the beginnings to late antiquity / A. F. Christidis. – Cambridge : Cambridge University Press, 2007. – P. 342–345.
249. *Buren P. Van.* The edgес of language. An essay in the logic of a religion / P. Van. Buren. – N. Y. : Macmillan, 1972. – 186 p.
250. *Buren, P. Van.* The Secular Meaning of the Gospel based on an analysis of its Language/P. Van. Buren. – N. Y. : The Macmillian Company, 1965. – 211 p.
251. *Burnham, C.* The Jamesonian Unconscious : The Aesthetic of Marxist Theory (Post-Contemporary Interventions) / C. Burnham. – Duke University Press, 1995. – 296 p.
252. *Cambel, C.* The Culti Milieu : Oppositional Subcultures in an Age of Globalization / C. Cambel. – Walnut Creek : AltaMira Press. – 2002. – 360 p.
253. *Carr, D.* Time, narrative, and history / D. Carr. – Bloomington ; Indianapolis : Indiana univ. press, cop. 1986. – 189 p.
254. *Cristal, D.* Linguistic, Language and Religion / D. Cristal. – N.Y. : Hawthorn Books. – 1965. – 189 p.
255. *Dowling, W.C.* Jameson, Althusser, Marx. An Introduction to the Political Unconsciousness / W. C. Dowling. – Cornell University Press, 1984. – 152 p.
256. *Inglis, F.* Clifford Geertz : Culture, Custom, and Ethics / F. Inglis. Cambridge : Polity Press, 2000. – 207 p.
257. Facebook ввела новые гендерные вариации при выборе в графе «пол» // РБК. Ежедневная деловая газета [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://rbcdaily.ru/media/562949990551982>. – Дата доступа : 14.02.2014

258. *Gouldner, A. W.* The dialectic of ideology and technology : the origins, grammar, and future of ideology / A. W. Gouldner. – London Basingstoke : Seabury Press, 1976. – 304 p.
259. *Gouldner, A. W.* The Two Marxisms : Contradictions and Anomalies in the Development of Theory / A. W. Gouldner. – London Basingstoke : Seabury Press, 1980. – 397 p.
260. *Griffin, D.R., Smith H.* Primordial truth and postmodern theology / D.R. Griffin, H. Smith. – NY : State University of New York Press, 1989. – 216 p.
261. *Griffin, D.R., Beardslee, W.A., Holland, J.* Varieties of Postmodern theology / D.R. Griffin, W.A. Beardslee, J. Holland. – NY : State University of New York Press, 1989. – 164 p.
262. *Honneth, A.* The Struggle for Recognition : the Moral Grammar of Social Conflicts (Studies in Contemporary German Social Thought) / A. Honneth. – MIT Press, 1996. – 215 p.
263. *Honneth, A.* Organized Self-Realization Some Paradoxes of Individualization / A. Honneth // European Journal of Social Theory. – 2004. – № 7(4). P. 463–478.
264. *Honneth, A.* The Fragmented World of the Social : Essays in Social and Political Philosophy / Ed. W. Charles. – NY : State University of New York Press, 1995. – 372 p.
265. *Hutchinson, J. A.* Language and Faith : studies in Sign, Symbol and Meaning / J. A. Hutchinson. – Philadelphia : Westminster Press, 1963. – 324 p.
266. *James, P.G.* Social Linguistics and Literacies : Ideology in Discourses (Critical Perspectives on Literacy and Education) / P.G. James. – Routledge : Taylor and Francis, 2012. – 248 p.
267. *Jameson, F.* Archaeologies of the Future : The Desire Called Utopia and Other Science Fictions. London & New York : Verso, 2005.
268. *Jameson, F.* End of Temporality / F. Jameson [Electronic resource] // Critical Inquiry. – V.29. – №4. – 2003. – P. 695–718. – Mode of access : <http://www.jstor.org/stable/10.1086/377726>. – Date of access : 04.01.2012.
269. *Jameson F.* Fear and Loathing in Globalization // New Left Review. – № 23. – 2003. – P. 105–114.
270. *Jameson, F.* Marxism and form. Twentieth-century dialectical theories of literature [T. Adorno, W. Benjamin, H. Marcuse, E. Bloch, G. Lukács, J.-P. Sartre] / F. Jameson. – Princeton, N. J. : Princeton univ. press, 1974. – 432 p.
271. *Jameson, F.* Postmodernism and Consumer Society // Amerikastudien-American Studies. – №29 (1). – 1984. – P. 55–73.
272. *Jameson, F.* Progress versus Utopia ; or, Can We Imagine the Future? // Science Fiction Studies. – № 27. – 1982. – P. 147–158.
273. *Jameson, F.* Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism /

- F. Jameson. – Durham : Duke univ. press, cop. 1991. – 438 p.
274. *Jameson, F.* Signatures of the visible /F. Jameson. – NY, London : Routledge, 1992. – 254 p.
275. *Jameson, F.* The prison-house of language. A crit. account of structuralism a. Russ formalism / F. Jameson. – Princeton (N.J.) : Princeton univ. press, 1974. – 230 p.
276. *Jameson, F.* The ideologies of theory. Essays, 1971–1986 / F. Jameson ; Forew. by Neil Larsen. – London : Routledge, 1988. – 123 p.
277. *Jameson, F.* The political unconscious. Narrative as a socially symbolic act / F. Jameson. – London : Methuen, 1981. – 305 p.
278. *Kemp, D.* New Age : A Guide : Alternative Spiritualities from Aquarian Conspiracy to Next Age / D. Kemp. – Edinburgh University Press, 2004. – 211 c.
279. *Laclau, E., Butler, J., Zizek, S.* Contingency, Hegemony, Universality. – London, NY. Verso, 2000. – 329 p.
280. *Laclau, E.* Democracy and the Question of Power /E. Laclau // Constellations. – Vol. 8. – №1. – 2001. – P. 3–14.
281. *Laclau, E.* Elusive Universality / E. Laclau. – NY, London : Routledge, 2010. – 142 p.
282. *Laclau, E.* Emancipation(s) / E. Laclau. – London, NY. Verso, 1996. – 128 p.
283. *Laclau, E., Mouffe, Ch.* Hegemony and Socialist Strategy / E. Laclau, Ch. Mouffe. – London, NY. Verso, 2001. – 198 p.
284. *Laclau, E.,* New Reflections on the Revolution of our Time / E. Laclau. – London, NY. Verso, 1990. – 284 p.
285. *Laclau, E.* On Populist Reason / E. Laclau. – London, NY. : Verso, 2005. – 276 p.
286. *Laclau, E.* Politics and Ideology in Marxist Theory / E. Laclau. – London, NY. : Verso, 2012. – 208 p.
287. *Laclau, E.* Subject of Politics, Politics of the Subject / E. Laclau. – Differences. – Vol. 7. – №1. – 1995. – P. 47–65.
288. *Margolis, J.* Philosophical Paradigm For The Turn Of The Century // Парадигмы философствования = Paradigms of philosophizing. Вторые междунар. философ.-культурол. чтения, 10–15 авг. 1995, Санкт-Петербург, Россия. Материалы / Гл. ред.: Любава Морева. – СПб. : ФКИЦ «Эйдос», 1995. – С. 283–305.
289. *Minar, D.* Ideology and Political Behavior //Midwest Journal of Political Science. –Vol. 5. – No. 4. – 1961. – P. 317–324.
290. *Mouffe, Ch.* The Return of the Political / Ch. Mouffe. – London, NY. Verso, 6. – 240 p.
291. *Owen, J.* The Clash of Ideas in World Politics : Transnational Networks, States, and Regime Change, 1510-2010 / J. Owen. – Princeton University Press, 2011. – 352 p.

292. *Pennycook, A. Critical Applied Linguistics : A Critical Introduction / A. Pennycook. – Mahwah, New Jersey & London : Lawrence Erlbaum Associates. – 206 p.*
293. *Pennycook, A. English and the Discourses of Colonialism / A. Pennycook. – London : Routledge. – 1998. – 239 p.*
294. *Pennycook, A. The Cultural Politics of English as an International Language / A. Pennycook. – London : Routledge. – 1995. – 376 p.*
295. *Phillipson, R. Linguistic Imperialism / R. Phillipson. – Oxford : Oxford University Press, 1992. – 365 p.*
296. *Possamai, A. In Search of New Age Spiritualities / A. Possamai. – Ashgate : Ashgate Publishing, 2005. – 160 p.*
297. *Priest, A.-M. Woman as God, God as Woman : Mysticism, Negative Theology, and Luce Irigaray // Journal of Religion. – 2003. – Vol.83. – №1. – pp. 1–23.*
298. *Ravitch, D. The Language Police : How Pressure Groups Restrict what Students Learn. – NY : Vintage, 2004. – 288 p.*
299. *Rights to Language : Equity, Power, and Education : Celebrating the 60th Birthday of Tove Skutnabb-Kangas / Ed. by R. Phillipson. – New Jersey : Lawrence Erlbaum Associates, 2000. – 310 p.*
300. *Schaff, K.P. Foucault and the Critical Tradition / Human Studies. – 2002. – Vol. 25. – № 3. – P. 323–332.*
301. *Stone, A. The sex of nature : A reinterpretation of Irigaray's metaphysics and political thought // Hypatia. – 2003. – Vol. 18. – № 3. – pp. 60–84*
302. *Thompson, J.B. Ideology and Modern Culture : Critical Social Theory in the Era of Mass Communication / J.B. Thompson. – Cambridge : PolityPr., Stanford : Stanford UP, 1990. – 362 p.*
303. *Walford, G. Beyond Politics : An Outline of Systematic Ideology / G. Walford. – London : Calabria Press, 1990. – 156 p.*
304. *Walsby, H. The Domain of Ideologies : A Study of the Development and Structure of Ideologies / H/ Walsby. – Glasgow : Social Science Association William MacLellan, 1947. – 231 p.*
305. *Ware, K. A Way of Ascent : The Jesus Prayer. //Christian Spirituality. Origins to the Twelfth Century / Ed. By B. McGinn and J. Meyendorff, J. Leclercq. – London : 1986. – 148 p.*

Научное издание

Мащитко Ольга Валерьевна

**ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ
ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ИДЕОЛОГИИ
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ**

Монография

В авторской редакции

Технический редактор Л. Н. Мельник
Дизайн обложки О. Д. Захаревича

Подписано в печать 20.05.2015. Формат 60x84 ¹/₁₆.

Бумага офисная. Ризография.

Усл. печ. л. 13,72. Уч.-изд. л. 12,68. Тираж 100 экз. Заказ .

Издатель и полиграфическое исполнение:

УО «Белорусский государственный университет культуры и искусств».
Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 1/177 от 12.02.2014.

ЛП № 02330/456 от 23.01.2014.

Ул. Рабкоровская, 17, 220007, г. Минск.