

Статус проблемы языка идеологии в «постидеологическую» эпоху

Мащитко О. В.

Учреждение образования «Белорусский государственный
университет культуры и искусств», Минск



Статья посвящена экспликации современного статуса лингвистической проблематики при неявном функционировании идеологии, который обозначен в четырех взаимосвязанных аспектах. Первый заключается в повышении значимости и символической действительности формы (в отличие от классического акцента на содержании идеологических идей). Соответственно, при исследовании идеологии акцент переносится с исследования содержания на исследование формы. Второй связан с изменением отношения означающего и означаемого. 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. Четвертый аспект заключается в изменении способа языкового конституирования истории в явной и неявной идеологии: в первом случае символизация предшествует событию, во втором – теряет онтологический статус в силу абсолютной произвольности.

Ключевые слова: идеология, язык, явные и неявные идеологии, лингвистический поворот, означающего и означаемого, нарратив эпистемы, явное и неявное насилие.

(Искусство и культура. — 2015. — № 2(18). — С. 104-114)

Status of the Issue of Ideology Language in «Postideological» Epoch

Mashchitko O. V.

Educational establishment «Belarusian State University of Culture and Arts», Minsk

The article is devoted to the explication of the current status of linguistic perspective in the implicit functioning of ideology, which is indicated in four interrelated aspects. The first one is to improve the relevance and effectiveness of the symbolic form (as opposed to the classical emphasis on the ideological content of ideas). Accordingly, while studying ideology emphasis is shifted from research of the contents to the study of the form. The second one involves a change in the relationship of the signifier and the signified. The third one is to give special status to the issue of language in general, what philosophy designates as the «linguistic turn». In this context of this problem, this means addressing the issue through the prism of language issues. The fourth aspect is to change the role of the language in the constitution of the history of explicit and implicit ideology: in the first case symbolization precedes the event, in the second – loses the ontological status due to absolute arbitrariness.

Key words: ideology, language, explicit and implicit ideology, linguistic turn, signifier and signified, narrative episteme, implicit and explicit violence.

(Art and Culture. — 2015. — № 2(18). — P. 104-114)

Тема «конца идеологии» является одной из определяющих для второй половины XX века, являясь тесно связанной с понятиями, которыми принято описывать современное западное общество – «конец истории», секуляризация, постполитика,

посткапитализм. Однако можно ли утверждать, что мы действительно живем в век постидеологии, или это время господства нового типа идеологии, не воспринимаемой в качестве таковой. При такой постановке вопроса одну из ключевых ролей начинает

играть лингвистический аспект исследования идеологических феноменов. Неявный аспект функционирования современных идеологий активно изучается в рамках постмарксизма (Лакло, Муфф, Жижек), постструктурализма (Барт, Эко, Деррида, Фуко), постмодернизма (Лиотар, Джеймсон, Делез), а также в рамках исследования религиозной идеологии (Кураев, Дворкин, Рыжов, Бугаева и др.). В теоретическом анализе идеологии особым статусом наделяется языковая способ изучения.

Целью данной статьи является изменение статуса лингвистической проблематики при неявном функционировании идеологии.

От значимости содержания к значимости формы. Трансформация статуса проблемы языка в современном функционировании идеологии выражается в четырех взаимосвязанных аспектах. Первый заключается в том, что особое значение придается форме (в отличии от классического акцента на содержании идеологических идей). Второй связан с изменением отношения означающего и означаемого. 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. Четвертый аспект заключается в изменении способа языкового конституирования истории в явной и неявной идеологии.

В первую очередь новый статус лингвистического аспекта современных идеологий демонстрируется перемещением со значимости содержания к значимости формы. Классическое понимание формы предполагает ее нейтральность, а именно, форма трактуется как нейтральное обрамление содержания. Современное понимание формы предполагает 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 проявляется как утверждение «небезразличности» слова по

отношению к содержанию. Эко, например, писал, что при употреблении слова «отечество» вместо «страна» может измениться вся система эмоциональных реакций индивида.

Утверждение действенности формы подразумевает как отрицание значимости содержания, так и отрицание существования «объективно существующего» порядка бытия. Эти идеи являются – общим знаменателем постмарксистских, постструктуралистских, постмодернистских концепций. Так, Лакло пишет о «политико-дискурсивном изготовлении общества». Жижек утверждает, что в изменении формы состоит «идеологическая мистификация» и приводит в качестве примеров такой мистификации формализацию Маркса Лениным (в политической идеологии), учения Христа – апостолом Павлом (в религиозной идеологии). Формализация также предполагает наличие значимых элементов (на языке Лакло и Муфф) или субъекта, предположительно знающего (на языке Лакана и Жижека), главного означающего (на языке постструктурализма).

Проявление символической действенности формы Жижек иллюстрирует на ряде примеров. Одним из них является «опыт авторитета», называемый также «символической виртуальностью». Речь идет о том, что авторитет, чтобы оставаться таковым, должен действовать на уровне формы. Опыт авторитета для того, чтобы переживаться как реальный, должен 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 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. На аналогичном принципе зиждется, согласно Жижеку, действенность закона, абсолютный характер которого основан лишь на том, что он имеет форму закона. 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 – идеология чаще всего имеет место первое, в религиозных – второе.

Постструктуралистская версия рассмотрения вопроса действенности формы наиболее известна в бартовской версии, представленной в «Мифологиях». Идеология, согласно Барту, 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, в связи с чем миф предпочитает пользоваться бедными, 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» [1]. Такая «игра в прятки» между смыс-

лом и формой и составляет, согласно Барту, суть мифа.

В связи с языковой природой мифа, процесс демифологизации так же связывается с лингвистическим аспектом, трансформируясь из борьбы с идеями в борьбу с господствующим идеологическим языком. Последняя связана либо с созданием «контрязыков», либо с обращением к самой семиологии в целях использования ее возможностей для разрушения господствующих идеологических языков, предполагающее выявление способа функционирования языков. Объяснение означает в данном случае нейтрализацию силы идеологического воздействия.

В рамках коннотативной семиотики Барт анализирует литературную «форму», трактуемую в качестве социального «письма». Форма обладает собственной силой смыслового воздействия, и средствами семиологии должна быть раскрыта ее социокультурная «ответственность». На этом положении базируется трактовка письма в качестве социального механизма, обладающего принудительной силой.

Бодрийяр иллюстрирует принцип действенности формы на примере граффити, трактуемого в качестве «восстания знаков» против семиократии городской среды. Задача граффити видится в том, чтобы сбить с толку обычную систему наименований, где каждый элемент встроен в семиотическую систему и осмыслен лишь в качестве переменной, подчиненной коду [2]. 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 полити-

ческих означаемых, а на уровне означающих, и что именно с этой стороны система наиболее уязвима и должна быть разгромлена» [2, с. 160–162].

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 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 [3]. В качестве примера социальной активности первого типа, действующей на уровне существующей формы, С. Жижек называет феминистское, антирасистские 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.

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, 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» [4]. 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» [4]. Лакло и Муфф называют это гегемонией, Хайдеггер – онтологическим насилием. Жижек в этой связи говорит о перформативной ответственности 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.

Специфика схемы рассогласования означающего и означаемого. Вторым аспектом различия явной и неявной идеологии является разная схема рассогласования означающего и означаемого. В явной идеологии «пока не дано» означающее, а в неявной идеологии – означаемое. Пример такого рассогласования можно продемонстрировать на примере концепции 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 инфор-

мативность сообщения, на уровне идеологий – как открытие. Именно здесь проявляется значимость лингвистического анализа идеологии, поскольку нарушение идеологических ожиданий, согласно 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» [3, 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 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 Бодрийера в основе идеи лингвистического давления идеологии лежит сосюровский 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 Бодрийер называет «террористическим контролем смысла» [2].

Жижек трактует различие схем рассогласования означивающего и означаемого 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» [4, с. 104]. Идеологическое пространство содержит несопряженные, несвязанные друг с другом элементы – «плавающие означа-

ющие». Их значение открыто, предопределено их сочленением в цепочки с другими элементами. «Буквальное значение» зависит от «прибавочного значения». Процесс означивание идеологических «плавающих означающих» 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 означивающего, унифицирует данное поле, задает его идентичность. Это такое слово, к которому сами “вещи” обращаются, чтобы уяснить себя в своей целостности» [4, с. 49].

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 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 Жижек считает недостаточным постструктуралистский анализ идеологии, предполагающий выявление того способа, каким она функционирует как дискурс, способа тотализации плавающих означающих интервенцией «узловых точек». Постструктурализм анализирует способ, каким дискурсивные

механизмы конституируют поле идеологического значения, однако идеология есть нечто помимо значения.

Еще одним способом анализа рассогласования означающего и означаемого является так называемый ретроактивный характер символизации социальной реальности. Само понятие ретроактивности применительно к пониманию исторических событий Жижек берет из работы Бенямина «О понятии истории», где история интерпретируется как текст, нарратив, представляющий из себя множество событий, которые «станут сбывшимися», обретая нарративный смысл «задним числом», через способ, которым их впишут в символическую систему. У Жижека примером ретроактивности может выступать понимание революции как повторения.

Идеология сквозь призму лингвистического поворота. 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 социума в постмарксизме.

Так, у Фуко и 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. Джеймисон рассматривает историю как смысловое измерение настоящего, как горизонт мышления. История – это не то, что мыслить 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. 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 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. 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.

Если рассматривать языковое функционирование религиозной идеологии, то самой массовой ее формой следует признать 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 объединены 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 [5].

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 [5].

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.

Особенности лингвистического конституирования истории. Четвертый аспект изменения статуса проблемы языка идеологии в «постидеологическую» эпоху заключается в изменении способа лингвистического конституирования истории. 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 непре-

рывное, прогрессивное течение событий, ведущее к господству тех, кто правит. Это историография победителей, чей окончательный триумф предопределен заранее, «объективным» ходом истории. 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 из «ошибок» и «упущенных возможностей». Существенным для идеологического конструирования истории первого типа является наличие Другого, определяющего «объективное» значение событий.

В современном типе идеологии есть только «реальное» истории (выражение Жижекa). Символизация же настолько произвольна, что теряет какой-либо онтологический статус. 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». Примером ретроактивности у него выступает 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... Прошное, повторяющееся в революции, “приходит из будущего”, это прошлое уже содержит в себе открытое измерение будущего» [6]. Таким образом, следствие предшествует событию, в процессе анализа мы создаем символическую действительность прошлого. Отсюда делается вывод о невозможности метаязыка в революционном процессе, поскольку субъ-

ект конституируется самим процессом. Как следствие, в языковом конституировании истории смысл не открывается, а создается самим анализом: прошлое «сбывается».

Жижек в связи с этим описывает две модели революции. Одна из них – «телеологическая» – 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 [6].

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, Альтюссер полагал, что задача историографии – не оживить образ воображаемого объекта, а «произвести» понятие последнего. Лакло и 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.

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 пер-

спективе 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 кого вероучение связано с апокалиптическими ожиданиями. Как пишет Дворкин об изменении даты «конца света» у иеговистов, 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 прейдет 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» [5, с. 201–217]. Существует только сегодняшнее, прошлое стирается мгновенно и навсегда. Дворкин называет эту черту неокультовой идеологии антиисторизмом.

На схожесть мессианских ожиданий в религии и революционных ожиданий в политике обращал внимание 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» [7]. «Общество отобрало мессианизм у веры Церкви и заглушает его своими не знающими меры учениями о конце света. Утопии вроде представления о бесклассо-

вом обществе, или “миф XX века” стремятся преодолеть Царство Божие. Общество поставило на место мессианизма революцию» [7, с. 403]. Согласно 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, то есть 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» [7, с. 457]. Нетрудно заметить, что в данном случае речь идет о том, что Бенъямин и Жижек называли ретроактивностью исторического дискурса. В христианской историографии идея ретроактивности связана с «данностью» означающего – второго пришествия. История конституируется «под» данное означающее.

О произвольности исторического дискурса говорит Барт, утверждая, что означаемые здесь 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 стремиться к переделке мира, язык другого – к его увековечению» [1, с. 237].

Проблему произвольности исторического дискурса развивает также Фуко. История

тракуется им как продукт той практики, которая ее конкретизирует в качестве дискурса, а не как данность. Таким способом, исторический дискурс может стать инструментом политического действия. Фуко исследует механизмы такого использования, трактуя историю как ряд прерывностей – «дисконтинуитета». Для раскрытия этого понятия Фуко он еще в середине 60-х годов XX века вводит понятие «эпистема» или «дискурсивная формация» – это концептуальная структура, по законам которой образуются и функционируют все остальные структуры. Этой господствующей структуре приписывается языковой характер, она понимается и трактуется по аналогии с языком. Социальные процессы сводятся дискурсивным практикам, определяемым эпистемой, которая обеспечивает их реализацию в строго определенном речевом, языковом коде, имеющим бессознательный, неявный характер. Таким образом, 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 в качестве неоспоримого авторитета. В этом Фуко находит проявление власти дискурсов над сознанием субъекта [8].

В практическом срезе власть дискурса проявляется в способе проблематизации настоящего в политике. Поскольку определенность идеологической позиции связана с высказыванием той или иной «истины истории», оно, в свою очередь, связано с построением особой модели настоящего. Базируясь на тезисе, согласно которому настоящее всегда несет в себе элементы прошлого, Фуко пытается прояснить механизмы такой проблематизации. Основой такого механизма он считает контекстное понимание факта, согласно которому 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 каких-либо тенденций, интерпретатор должен мыслить дискурсивно, при этом концептуальное мышление, как демонстрирует 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. Историческая наука построена в рамках властного дискурса, поэтому на нарративном уровне мы привыкли к истории как повествованию о важнейших событиях, великих людях. Любая наука – конфигурация дискурса, а пребывая внутри дискурса, нельзя достичь реальности. Получается парадоксальный вывод: пантекстуальная трактовка истории позволяет соприкоснуться с реальным.

Согласно Джеймисону, история доступна только в форме текста. История должна подвергнуться «текстуализации» или «нарративизации» – это является условием ее данности. Опираясь на принцип культурной детерминации Альтюссера, 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 мыслить 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. История доступна только в текстуальной форме, познание «истории самой по себе» возможно только при прохождении через стадию текстуализации, то есть нар-

ративизации политически бессознательно, что характеризует «ослабевание чувства истории и способности воображать историческое различие» в постмодерне.

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, а текст исследуется в терминах «идеологии формы». Последний интерпретативный горизонт является, по Джеймисону, пределом наших интерпретаций текстуальной истории [9].

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

Заключение. Изменение статуса лингвистического анализа при переносе акцента с изучение явной на изучение неявной идеологии проявляется в четырех взаимосвязанных аспектах.

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

2. Второй связан с изменением отношения означающего и означаемого. Это интерпретирует его как нарушение набора ожиданий, в «мире знаков» представленное кодами, в «мире знаемого» – идеологиями. Бодрийяр – как отсутствие за знаками реальности и «террористический контроль смысла». 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.

4. Четвертый связан с новыми представлениями об идеологических способах 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 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. 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.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт; пер. с фр., коммент. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2004. – С. 142.
2. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
3. Эко, У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко. – СПб.: Симпозиум, 2004. – С. 7–18.
4. Жижек, С. О насилии / С. Жижек. – М.: Европа, 2010. – 184 с.
5. Дворкин, А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования / А. Л. Дворкин. – 3-е, перераб. и доп. изд. – Н. Новгород: «Христианская библиотека», 2007. – 813 с.
6. Жижек, С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек; пер. с англ. В. Софронова. – М.: Художественный журнал, 1999. – С. 145–146.
7. Розеншток-Хюсси, О. Язык рода человеческого / О. Розеншток-Хюсси. – М.–СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 401.
8. Дьяков, А. В. Мишель Фуко и его время / А. В. Дьяков. – СПб.: Алетейя, 2010. – 672 с.
9. Jameson, F. Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions / F. Jameson. – London and New York: Verso, 2005. – 218 p.

Поступила в редакцию 02.02.2015 г.