

ГБОУ ВО «Белгородский государственный институт искусств и культуры»

На правах рукописи

Черкесова Кристина Ивановна

Социокоды культуры и современные технологии хранения информации

24.00.01 – Теория и история культуры

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор С.Н. Борисов

Белгород – 2018

Содержание

Введение	3
Глава I. Информационная и семиотическая методология в исследовании культуры	11
1.1. Проблемы социокодов культуры и трансляции информации в современной философии и культурологии	11
1.2. Социокоды и технологии хранения информации в истории культуры	37
Глава II. Современные информационные технологии кодирования культуры и хранения информации	66
2.1. Социокоды культуры и машинные языки кодирования информации	66
2.2. Перспективы технологий кодирования и хранения информации в XXI веке	91
Заключение	108
Библиография	112

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования обусловлена новым ракурсом фундаментальной антропологической и культурологической проблемы о взаимосвязи человека и техники. Начиная с античного мифа о Прометее и Эпиметее в истории западной философской традиции оформляется вопрос, в котором присутствуют человек, культура, техника и память. Сегодня этот вопрос получает новое измерение, спровоцированное кратным увеличением техники, окружающей человека и используемой им (в том числе и для сохранения знания). С увеличением возможностей хранения информации, переходом от мало удобных дискет к носителям большого объема, усовершенствованием алгоритмов поиска и развитием интерфейса, человек доверяет технике (машине) всё большие объемы знания и личной информации.

В совокупности все перечисленное ведет как к расширению возможностей человека, так и угрозам. Возникают не ведомые ранее проблемы, связанные с защитой персональных данных, приватности жизни, а также и более фундаментальные риски. Поскольку память человека высвобождается, может быть передоверена машине и искусственному интеллекту, не приведет ли это к сокращению способностей самого человека, некой атрофии индивидуальной и культурной памяти? В совокупности с глобализацией эта проблема становится еще и проблемой сохранения культурного многообразия, идентичности, культурных особенностей.

Выгоды от развития механизмов сохранения информации также достаточно очевидны: удобства в обыденной жизни, связанные с поиском адресов, рецептов приготовления пищи, услуг и товаров; доступные электронные базы и цифровые книги, превосходящие многие традиционные библиотеки. Открытость знания, достигнутая сегодня, благодаря информационным системам и сетям, может считаться беспрецедентной в истории человечества. Следствия этого распространяются на социальную сферу, политическую, культурную и многие другие.

Вместе с тем, остаются не отрефлексированными как все возможные следствия такого развития способов сохранения информации, так и тот путь, который привел современной ситуации. Механизмы сохранения знания в культуре теряются в мифологической глубине веков и становятся проблемными в наше время, что достаточно определенно обосновывает необходимость философского анализа данного тематического поля, философско-культурологического анализа эволюции механизмов сохранения знания (не только информации) в западноевропейской культуре.

Степень научной разработанности проблемы. Проблема сохранения знания в культуре восходит к фундаментальной проблеме знания, поднятой ещё в античной философии в поучениях софистов и Сократа, в трудах Демокрита, Платона и Аристотеля. Обращение к ним задает общий широкий исторический и культурный контекст исследования кодирования знания, выявления механизмов и форм такого кодирования, что потребовало обращения к обширному объему исследований культуры, письменности, знания в работах С.С. Аверинцева, Т.В. Блаватской, И.Р. Блохина, Т.В. Васильева, Ю.С. Довженко, А.Б. Егорова, Ф.Х. Кессиди, М.А. Коростовцева, А.Ф. Лосева, А.С. Мельникова, А.В. Петрова.

Средневековый и новоевропейский период в аспекте выявления механизмов трансляции и сохранения знания реконструирован с опорой на работы Ж. Ле Гоффа, А. Де Либера, Б. Кларка, Б. Латтура, Дж. Нидама, М. Полани, Д. Прайса. Производство и хранение знания в эпоху капитализма невозможно изучать вне контекста, заложенного в трудах Х. Арндт, Р. Барта, П. Бурдьё, Ф. Гваттари, А. Грамши, Ж. Делёза, М. Сюрри, М. Фуко, У. Эко.

Постсовременность в вариациях «общества знания», «постиндустриального общества», «когнитивного капитализма» и иных концепций, акцентирующих внимание на знаниевой основе сегодняшнего мира, представлена работами Д. Бэлла, П. Вайнгарта, Э. Гидденса, Дж. Гэлбрейта, П. Друкера, М. Махлупа, Р. Райха, У. Ростоу, О. Тоффлера,

Н. Штерна. У исследователей постмодернизма мы находим критическое осмысление указанных концепций (Дж. Агамбен, Ж. Бодрийяр, Ги Дебор, Г. Стэндинг, С. Жижек).

Стоит отметить также работы, посвященные теории коммуникации, различным формам символизации деятельности и мысли человека, представленные работами М. Бахтина, В. Беньямина, П. Верильо, В. Гриценко, Р. Дебрэ, Ю. Лотмана, В. Савчука, Ф. Киттлера, М. Куртова, Л. Мамфорда, В. Михалкович, Ш. Плеггенборга, Й. Хейзинги, Д. Хезмондалша, Н. Хренова, Р. Кайуа.

Особое место в нашей работе занимают исследования М.К. Петрова, который был первым из отечественных авторов, специально занимавшихся проблемой сохранения и передачи знания, проблемой социокода в философско-культурологическом ракурсе. Его подход был дополнен нами концепцией Б.Ф. Поршнева о механизме интердикции и суггестии, приведшему к возникновению речи, первого человеческого способа кодирования мысли. Важным для реконструкции ранних этапов истории человечества и механизмов хранения знания является концепция речи-мифа, В.П. Римского, а также развиваемый в ряде работ С.Н. Борисова, кандидатских диссертациях Е.А. Бондаренко, Н.Н. Шамардина, А.М. Андреевой культурно-исторический подход к исследованию социокода.

Вместе с тем, до сих пор не предложено целостной концепции динамики способов сохранения знания в истории культуры, как и осмысления тех изменений, связанных с активным развитием информационных технологий, которые разворачиваются сегодня. Наше диссертационное исследование преследует цель прояснить эти проблемы и наметить пути их осмысления.

Объектом исследования является *феномен кодирования в культуре*.

Предмет исследования – *технологии хранения информации в истории культуры*.

Цель работы: *анализ социокодов и технологий хранения информации в истории европейской культуры и цивилизации.*

Для достижения намеченной цели автором были поставлены следующие **задачи:**

- провести критический анализ концепта социокода в современной философии и культурологии;
- проследить динамику трансформации технологий хранения информации в истории европейской культуры;
- определить специфику современных технологий кодирования культуры;
- выявить перспективы технологий кодирования и хранения информации в современном мире.

Теоретические и методологические основы исследования. В изучении феномена трансляции знания и технологий сохранения информации в историческом и современном и современном культурном контексте мы опирались на диалектический, сравнительно-исторический методы, а также культурно-цивилизационный и деятельностный подходы.

Применение системной методологии обусловлено системным и структурно-функциональным характером знания и культурных механизмов его трансляции и сохранения, спецификой кодирования знания в знаково-символических формах, сочетанием культурных, социальных, политических, технологических значений и смыслов данных феноменов.

Теоретическую основу нашего исследования социокодов и технологий хранения информации в истории европейской культуры составила философско-культурологическая и культурно-семиотическая методология М.К. Петрова, позволившая рассмотреть проблему сохранения знания в историко-культурной динамике с учетом диалектических противоречий человекообразности и её преодоления техническими средствами.

Научная новизна диссертационного исследования:

- осуществлена реконструкция философско-культурологических значений концепта «социокод», который включает в себя противоречие ограниченного во времени человека и стремящегося к вечности кода;
- исследованы основные этапы трансформации технологий хранения информации в истории европейской культуры, от архаического имитативного комплекса (речи-мифа) до развитых письменных технологий кодирования;
- определена специфика современных технологий кодирования текстов, знаний и смыслов культуры, определяемая ограничениями на человекообразность техники и технологий индустриального общества;
- выявлены перспективы развития новых технологий кодирования и хранения информации в техногенной цивилизации, которые одновременно и расширяют возможности ускоренного воспроизводства совокупных знаний человечества, и несут в себе антропологические риски отчуждения и виртуализации человека в информационном мире.

Положения, выносимые на защиту:

1. Выявленные смысловые значения концепта М.К. Петрова «социокод» включают в себя определяющее разделение деятельности и знания, а также акцент на ограниченном характере человека как места их хранения и инициатора передачи. Проблема сохранения знания акцентирует другое противоречие – между человекообразностью и вневременным характером самого кода. Код стремится к идеальной модели коммуникации, которая не зависит от времени и ограничений по вместимости, а также культурного и иного контекстов.

2. В основе первого механизма сохранения знания лежала имитация, которая была существенно ограничена непосредственным зрительным контактом. Возникающая речь создает больше возможностей для трансляции знания, но все еще связана с подражанием, характеризуется ритмичностью и сериацией, отражающейся в речи-мифе. Речь-миф воспроизводит

фундаментальное противоречие между телесным автоматизмом и вневременным знаком, в определенном смысле разрешаемое появлением письменности. Возникающее текстоцентричное кодирование знания окончательно утверждается в средневековье, делает средоточием социокода книгу и библиотеку как основную часть интерьера сохранения знания.

3. Специфика современных технологий кодирования культуры определяется возможностью преодоления ограничений человекоразмерности техническими средствами, что актуализирует ряд угроз. Выход может быть найден в преодолении восприятия техники как внешнего для человека, понимании последнего как комплекса, одним из которых является «человек – книга» и успешно функционирует, как преобладающий механизм сохранения знания, вплоть до современности. В явном виде альтернатива данному механизму возникает с появлением радио и кинематографа.

4. Перспективы хранения информации сегодня определяются сложными процессами умножения и специализации знания, а также его унификации, что обуславливается использованием машинного и сетевого кода. Цифровые технологии хранения информации лишены ограничений по объёму хранимой информации, а также по времени и культурной специфике. В этом одна из причин кризиса традиционных механизмов сохранения знания. Другая причина заключается во все большем выводе знания из непосредственной памяти человека и его перепоручения машинной памяти. Впервые в истории человек получает возможность создания собственных механизмов сохранения знания. Обратной стороной этого процесса является беспрецедентное развитие механизмов беспамятства.

Научно-теоретическая значимость заключается в том, что оно содержит элементы нового знания в форме философско-культурологической интерпретации технологий сохранения знания в европейской культуре, а также выявлении перспектив технологий кодирования и хранения информации в современном мире.

Практическое значение исследования состоит в том, что результаты исследования внедрены в практику преподавания дисциплин философского и культурологического циклов, специальных курсов кафедры философии, культурологи, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры. Полученные результаты также могут использоваться при разработке программ развития высшего образования и науки, в сфере построения концепций культурной политики, а также проектировании программ, соотносящихся с проблемой сохранения и трансляции знания.

Личный вклад автора заключается в развитии концепции социокодов М.К. Петрова и апробации её концептуальных установок на историко-культурном материале Нового времени и современности. Автор выдвигает оригинальную интерпретацию культурно-исторической трансформации механизмов сохранения знания, раскрывает обратный механизм забывания, который диалектически связан с запоминанием и, в значительной мере, характеризует современность.

Апробация основных результатов исследования. Основные положения и выводы диссертационного исследования докладывались на методологических семинарах и заседаниях кафедры философии и истории науки ГБОУ ВО «Белгородского государственного института искусств и культуры», на всероссийских и международных научных конференциях: Международной научно-практической конференции «Научоемкие технологии и интеллектуальные системы в XXI веке» (Пермь, 3 ноября 2017 г.); Международной научно-практической конференции «Взаимодействие науки и общества: проблемы и перспективы» (Стерлитамак, 21 октября 2017); Международной научно-практической конференции «Наука. Культура. Искусство: актуальные проблемы теории и практики» (Белгород, 8 февраля 2017 г.); V Всероссийской (с международным участием) научно-практической конференции студентов, магистрантов, аспирантов и молодых учёных «Культурные тренды современной России: от национальных истоков к культурным инновациям» (Белгород, 14 апреля 2017 г.); Международной

научной конференции «XXIX Петровские чтения. Наследие М.К. Петрова: история философии, культурология, науковедение и регионалистика» (Ростов-на-Дону, 21 апреля 2016 г., Белгород, 25-26 апреля 2016 г.); Всероссийской научно-практической конференции «Наука. Культура. Искусство: актуальные проблемы теории и практики» (Белгород, 25-26 февраля 2016 г.); IV Всероссийской научно-практической конференции студентов, магистрантов, аспирантов и молодых ученых «Культурные тренды современной России: от национальных истоков к культурным инновациям» (Белгород, 14-15 апреля 2016 г.); Международной научно-практической конференции «Наука и образование в XXI веке» (Москва, 2014), Всероссийской научно-практической конференции «Человек в пространстве культуры» (Белгород, 2014); Международной научно-практической конференции «Актуальные вопросы развития науки» (Белгород, 14 февраля 2014 г.).

По теме диссертации опубликовано 12 научных работ (в том числе 3 статьи в журналах из списка ВАК РФ) общим объемом 4,5 п.л.

Диссертационная работа обсуждалась на заседании кафедры философии, культурологи, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры и рекомендована к защите.

Структура работы. Диссертационная работа состоит из двух глав (по два параграфа), заключения и библиографического списка.

ГЛАВА I. ИНФОРМАЦИОННАЯ И СЕМИОТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ В ИССЛЕДОВАНИИ КУЛЬТУРЫ

1.1. Проблемы социокодов культуры и трансляции информации в современной философии и культурологии

Достаточно изученная проблема социокодов культуры, по крайней мере, в понятийных границах определения социокода, как его понимал сам М.К. Петров, на поверку оказывается совсем не простой. И это несмотря на то, что Михаил Константинович достаточно определенно высказывается о социокоде: «Для всей этой совокупности массива знания и непосредственно связанных с ним институтов и механизмов различного назначения мы ниже будем употреблять термин социокод, понимая под ним основную знаковую реалию культуры, удерживающую в целостности и различении фрагментированный массив знания, расчлененный на интерьеры мир деятельности и обеспечивающие институты общения»¹. И трудность культурологического самоанализа состоит не только во все еще малой известности идей самого М.К. Петрова², но в большей мере в том большом контексте идей и теорий, которые окружают саму проблему взаимодействия культур и культурной динамики.

Выстраивание концептуальных связей вокруг проблематики социокода и трансляции знания целесообразно начать с определяющего понятия культура, что отсекает массу вопросов и теоретических конструкций, находящихся вне интересующего нас проблемного пространства. Оно и без того имеет тенденцию достаточно интенсивно разрастаться по линиям кода, символа, знака, техники, информации и прочих, сопряженных с приведенными (хотя список далеко не полный) понятиями и концептами. И

¹ Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. С. 39.

² Например, С.С. Неретина практически начинает свою работу о М.К. Петрове со слов о попытках в течение двух десятилетий стереть память о нем у современников. С.С. Неретина. Михаил Константинович Петров. Жизнь и творчество. М., 1999.

чтобы размышления о культуре не стали размышлениями «обо всем», поставим достаточно определенный вопрос, который актуализирует саму проблему социокода в культуре и конкретизирует корпус наличной литературы о культуре. Этот вопрос о том, *как влияют информационные технологии на культуру сегодня?*

Конкретно-исторический ракурс рассмотрения культуры, которая очевидным образом (как нам кажется, масштабы и скорость культурных преобразований под влиянием технологических изменений сложно отрицать) изменяется сегодня, говорит в пользу того, что культура как объект исследования носит не только изменчивый характер, но и деятельностный. Она активно изменяется человеком, под влиянием его деятельности, в нашем случае преимущественно технологической, но также творческой. Как пишет Г.С. Кнабе культура двуедина, поскольку соединяет в себе индивидуальное и коллективное: «Культура как форма общественного сознания отражает это двуединство общества – всегда состоящего из индивидов, самовоспроизводящих себя в процессе повседневной практики, и из норм и представлений, основанных на обобщении этой практики и регулирующих поведение этих индивидов в процессе той же практики»³. И обращение к марксистской трактовке культуры и культурных изменений в нашем случае обусловлены не некой симпатией к марксизму, дело не в нем как таковом, а в том, что она объясняет культурные изменения исходя из совершенно конкретных технологических, если угодно, конкретно-исторических и материалистических изменений.

Михаил Константинович Петров приводит цитату из работы К. Маркса и Ф. Энгельса «Немецкая идеология» о том, что обстоятельства творят людей в той же мере, что и люди обстоятельства⁴, делая акцент на том, что человек наследует обстоятельства своего существования, что обеспечивает преемственность культуры, стабильность общества и составляет традицию –

³ Кнабе Г.С. Семиотика культуры. Конспект учебного курса. М., 2005. С. 3.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Сочинения. 2-е изд. Т. 3. С. 37.

инерционная составляющая наследования; но также познавательную составляющую, которая изменяет обстоятельства в ходе революционной практики человека. И последняя составляющая как раз относится к той ситуации, когда люди меняют обстоятельства. Меняют в процессе своей деятельности, что уже есть не трансляция, а трансформация.

Следующий вопрос состоит в том, как это наследование происходит и что является носителем того, что передается в поколениях людей. И если в животном мире такой единицей является биологический код и наследственная передача генетической информации, изменяемой под действием мутаций, то в мире человека следует говорить о социальном наследовании и, соответственно, о социокоде.

М.К. Петров отмечает его «постредакционный» характер, поскольку он начинает свою «работу» после рождения человека, после механизмов биологического наследования, и единицей аналогичной гену в социокоде будет знак: «Есть лишь один возможный претендент на роль социального гена, социальной наследственной сущности – знак в его способности фиксировать и неопределенно долго хранить значение. Знак и язык совечны обществу, но если язык в основном наборе функциональных нагрузок выступает как средство общения, то знак, как правило, оказывается носителем смысла и основанием его преемственного изменения, результатом, адресом и поводом общения»⁵. Вневременной характер знака позволяет сколь угодно долго транслировать содержание культуры, причем отчужденно от опыта конкретного человека. Независимость от единичного, всеобщность знака и передачи смысла с его помощью также не привязаны к пространственным координатам⁶. Человеческая деятельность наоборот, имеет противоположные характеристики. Ведь передача возможна и в процессе непосредственного научения и даже подражания, от конкретного человека к человеку, с теми оговорками, что они будут находиться в одном и

⁵ Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. С. 29.

⁶ Там же. С.30.

том же месте и в одно и то же время, не говоря о зависимости от самих этих людей. Передача знания посредством знака, таким образом, более устойчива, поскольку не зависит от реалий жизни конкретного человека. Помимо этого, второй особенностью, по М.К. Петрову, является недостаточность одного знания (того, что передается с помощью знака), поскольку оно всегда уже есть для человека, но является внешним по отношению к нему. Знание необходимо интериоризировать, сделать своим.

Поэтому процесс трансляции знания или «распаковки» знака и извлечения из него смысла должен заканчиваться выходом в деятельность. Последняя, изменяясь в ходе жизнедеятельности, под влиянием конкретно-исторических условий, будет корректировать знак. Но и сам человек, как дешифратор социокода, влияет на процесс трансляции, также и трансмутации, поскольку имеет ограничения по вместимости знания, также как и объема деятельностных навыков, что достаточно важно для анализа культуры: «... поскольку объем социально необходимого корпуса знания и соответствующей ему деятельности всегда превышает возможности отдельно взятого индивида – его физическую и ментальную «вместимость», корпус знания необходимо фрагментировать, иссекать по контурам вместимости индивидов в посильные для них части, а также интегрировать эти части в целостность корпуса знания. Именно фрагментация и интеграция, принятый в данном обществе способ фрагментации и интеграции знания определяют структурные контуры культурного типа, возможные для данного типа способы познания мира и изменения суммы обстоятельств»⁷.

Человекоразмерность знания как необходимость его соразмерности «средней» голове человека и возможности распаковки ею и использования знания в непосредственной практике, является важнейшей характеристикой. Именно она определяет структуру членения знания и способы его передачи, то есть, саму культуру как таковую, ее функционирование и устройство. В том числе и материальную ее часть, которую М.К. Петров называет

⁷ Там же. С. 31.

интерьером. Это происходит по той причине, что фрагмент знания предполагает не только его самого, но и те условия, которые необходимы для его использования: «В рамках отношения «фрагмент знания – смертный индивид» фрагмент задает индивиду через наследуемые им программы социально значимой деятельности вполне определенный круг реалий окружения, алгоритмы воздействия на эти реалии, оружейные арсеналы, формы конечного продукта и тип. Деятельность всегда единична, «актова», в каждом из своих актов она привязана к текущим условиям пространства и времени. Но деятельность и репродуктивна, фрагмент знания как раз и возможен в силу ее репродуктивности, поэтому относящиеся к делу реалии – материалы, орудия, продукты – получают некоторую обобщенную характеристику...»⁸. В этом аспекте необходимой связи знания и объектов, человека и его окружающего в их едином производственном комплексе М.К. Петров очень близок целому ряду западных философов, в частности, Ж. Делёзу с его идеей «желающих машин», соединяющих в себе и человека, и его орудия производства и реализации желания⁹.

Таким образом, М.К. Петров предлагает различать две отличающиеся друг от друга «области человеческой активности» – деятельность и общение. Деятельность направлена на обеспечение жизни человека, а общение на изменение знания, которое ведет к изменению деятельности. Отметим еще раз, что общение знаково опосредовано и определенным образом организовано. Внимание к знаковой реальности действительно можно проследить если не с момента появления человека, то с начала философии совершенно точно. И М.К. Петров также помещает концепт социокода в достаточно широкий историко-философский, исторический, лингвистический, а также семиотический контекст. Помимо этого параллелизм знака и знания нагружают концепт историко-научными обращениями.

⁸ Там же. С.33.

⁹ См. Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. М., 2010.

Эти контексты обуславливают также обращение к проблеме знака, определяющего для понимания социокода. Начиная с Гераклита, осмысление знаковой реальности в европейской традиции выстраивается на идеях всеобщего, тождества и противоречия формы и содержания, а также аналитических механизмах анализа и синтеза. Эти же основания ограничивают западную парадигму: «Античностью же заданы и пределы поиска лингвистических единиц – уровни фонем, слов, предложений как основы стратификации предмета лингвистики. При этом освоенный еще Демокритом и Платоном уровень фонем (буквы – стихии – атомы) задан как низший предел исследования... Введенный Аристотелем уровень предложений – верхний предел исследования, и предложение – высшая единица языка, что время от времени подтверждают и лингвисты нашего времени»¹⁰. Среди них множество исследователей языка, речи, коммуникации или информации, символа, дискурса и прочего, что, так или иначе, укладывается в указанную выше схему на правах антагониста вещи или материи.

Не менее важен также обще и частно научный контекст социокода (проблемы социокода). И если М.К. Петров выделил генеральную схему в европейской парадигме исследования, то более частные вехи, которые нужно учитывать, будут включать в себя и тот философский и богословский фундамент, который заложило средневековье в основание герменевтики, модели интерпретации текста. Да и само появление текста как объекта исследования. Как отмечает М.Ю. Лотман, название семиотика, наука о знаках, встречается уже у Дж. Локка, а далее круг объектов и имен исследователей расширяется еще больше.

Одно перечисление всех имен всех исследователей нашей проблемы заняло бы достаточное количество времени и сил, остановимся только на неких знаковых (отдавая себе отчет в достаточной относительности нашего выбора), который позволит верифицировать утверждение М.К. Петрова. Так

¹⁰ Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. С.60.

вполне возможно начать с фигуры Ф. де Соссюра, для которого единицей коммуникации является языковой знак как единство означающего и означаемого, как он отмечает «понятия» (акта сознания) и акустического образа. При этом речь, как слышимое ухом человека, есть только часть изучаемого предмета, поскольку звук 1) образует «целостное единство с понятием»; а также в каждый свой момент является 2) соединением лично-индивидуального и коллективного, настоящего, рожденного здесь и сейчас, и прошлого, унаследованного от поколений предков¹¹. Для возникновения коммуникации, проявления речи как таковой, достаточно двух людей. Связь между ними Соссюр описывает как схему преобразования явлений сознания (понятия) в речь (акустический образ) говорящего и обратным порядком все то же самое происходит со слушающим, который сначала воспринимает звук или акустический образ, который затем распаковывает в своем сознании в понятие или понятия. Объяснение проблемы понимания, упирающейся в общность понятий и тем самым адекватности соотнесения произнесенного звука с феноменами сознания разных людей¹², выводят Соссюра на необходимость различения речи и языка, как социального (коллективного), а значит разделяемого всеми, принадлежащими к некоей общности, и индивидуального: «Язык существует только в силу своего рода договора, заключенного членами коллектива...»¹³ – пишет он, хотя конечно, слово договор здесь употребляется достаточно условно (его можно соотнести с общим контекстом этого слова или концепта европейской мысли начиная с Т. Гоббса). Не менее интересно то, что Соссюр пишет о письменности: «Язык не в меньшей мере, чем речь, конкретен по своей природе, и это весьма способствует его исследованию. Языковые знаки хотя и психичны по своей сущности, но вместе с тем они не абстракции; ассоциации, скрепленные коллективным согласием и в своей совокупности составляющие язык, суть

11 Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. Екатеринбург., 1999. 432с. С.16

12 На индивидуальном уровне, то есть для отдельного человека, смысл будет заключаться в соответствии означающего означающему, то есть понятия — акустическому образу.

13 Там же. С.22.

реальности, локализующиеся в мозгу. Более того, знаки языка, так сказать, осязаемы: на письме они могут фиксироваться посредством условных написаний, тогда как представляется невозможным во всех подробностях фотографировать акты речи»¹⁴. Так письмо есть «знаки языка» и по своей сути оно есть то же самое, что и речь, «психическое», кодирование актов сознания с помощью звуков в случае речи и знаков, в случае письма. Указание на то, что они не абстракции, то есть не только психичны. в понимании этого слова как субъективны, можно расшифровать как то, что речь, как и письмо, способы объективации субъективного, но также трансляции и совершенно объективного знания (в терминах Соссюра объективных актов сознания). И еще важно для нас то, что письмо обладает способностью фиксации речи, которую во времена Соссюра было сложно (он пишет невозможно) «сфотографировать», то есть зафиксировать и транслировать далее. Письмо более фундаментально, оно имеет иные отношения со временем, чем речь. В отношении социокода речь более тяготеет к общению и трансформации, письмо же скорее к трансляции, поскольку стремится более к неподвижности и отрицанию времени как такового.

В таком схематичном виде, поскольку мы не ставим перед собой цель подробного рассмотрения концепции знака Ф. Де Соссюра, его идеи концентрируют не только семиологические знания конца XIX – начала XX века, но также антропологические, культурологические и философские. И если он сознательно уходит от культурологического ракурса рассмотрения проблемы знака, то достаточно подробно останавливается на сравнении языков различных народов, называя это в «Курсе общей лингвистики» лингвистикой географической. Взаимодействие языков хотя и нельзя полностью отождествить со взаимодействием культур, однако выделяемые Соссюром тенденции в отношении языков достаточно интересны. Он выделяет две модели взаимоотношения языков (отчасти и культур) смежных,

14 Там же. С. 22-23.

называя одну из них «дух родимой колокольни», который подвигает людей к оседлости и замкнутости, а другую «тягой к взаимному общению»¹⁵. В случае с территориями, которые расположены далеко друг от друга, все более разнообразно. Языковые контакты могут достаточно долго продолжаться, прерываться и прекращаться вовсе. Волнообразный процесс трансформации языка во времени и пространстве тем более интенсивен, чем более ему способствуют различные культурные, исторические, политические и иные факторы.

Отметим, что сам Соссюр не идет дальше небольшой отсылки к истории: «Разрыв языковых связей возникает не только в результате колонизации или завоевания, он может произойти и вследствие изоляции: так, румынский язык утратил контакт с романской средой, будучи оторван от нее славянским населением»¹⁶. Таким образом, язык как система кодирования смыслов (или понятий, что ближе к Соссюру) трансформируется сам, подчиненный собственной логике развития, но также под влиянием факторов, которые можно назвать внешними, поскольку их природа вне языковая. Концептуально мы находим не только деление на речь и язык, о различии которых мы уже сказали, но также единицу анализа — языковой знак, соответствующий некоему фрагменту реальности. Причем сам он также противоречив, поскольку состоит из означаемого, которое есть некий акт сознания или понятие по Соссюру и означаемое — акустический образ. За границами этой концепции, как некое непроговариваемое, есть и отсылка к технике и технологиям трансляции, также, как и культурным практикам.

Невозможность сфотографировать речь как необходимость письма, уже можно продолжить до противопоставления естественного языка и искусственного письма, нуждающегося в преобразовании естественных материй. Для Соссюра речь ограничена, прежде всего, возможностями

15 Там же. С.205.

16 Там же. С.208.

человека, хотя дальше вычитывания таких намеков и неявных отсылок идти уже достаточно сложно.

Собственно, то же деление на язык и речь мы можем найти и у других исследователей. Ю. М. Лотман также обращается к нему, хотя основной единицей анализа для него является текст. Структурный анализ текста, восходящий к структурной методологии К. Леви-Стросса, в качестве исходной берет художественное произведение как «некую реальность», имеющую части. Принцип выделения этих частей Ю. М. Лотман определяет достаточно четко: «Одно из основных свойств художественной реальности обнаружится, если мы поставим перед собой задачу отделить то, что входит в самую сущность произведения, без чего оно перестает быть самим собой, от признаков, порой очень существенных, но отделимых в такой мере, что при их изменении специфика произведения сохраняется и оно остается собой»¹⁷. Собственно такая процедура вычитания из ткани текста несущественного, изъятие чего не повлияет на произведение как целостную реальность и есть выявление его структуры. Именно таким образом выявляется система необходимых отношений между частями единого целого художественного текста.

С позиции такого подхода самостоятелен ли сам текст. Он, очевидно, может рассматриваться как некая единица анализа, но понимаемая как часть, в свою очередь, более широкого — системы, что есть продолжение принципов системности, но уже не только внутри него самого, но и за его пределами. Текст и система иерархичны внутри себя и так же соотносятся между собой, различаясь по уровню абстрактности (здесь работает принцип возрастания абстрактности с возрастанием уровня системы). Так конкретный текст, рассматриваемый как система, будет частью более абстрактного образования и будет выражать ее определенным способом. Ю. М. Лотман отмечает фундаментальный характер разграничения системы и текста. Причем их различие носит не абсолютный, а относительный характер,

¹⁷ Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста. СПб., 1996. С. 12.

поскольку оно связано с ракурсом рассмотрения и изучения. Иерархичность структуры в целом объясняют этот тезис: «... в силу отмеченной уже иерархичности этих понятий одно и то же явление может выступать в одних связях как текст, а в других как система, дешифрующая тексты более низкого уровня. Так, евангельская притча или классицистическая басня представляют собой тексты, интерпретирующие некоторые общие религиозные или нравственные положения. Однако для людей, которые должны воспользоваться этими поучениями, они представляют модели, интерпретируемые на уровне житейской практики и поведения читателей»¹⁸. Ю.М. Лотман предостерегает и от противопоставления текста и структуры как эмпирического и умозрительного соответственно.

Структура воплощается в конкретных текстах и действует через них. Ее действие и действенность проявляется в том, как люди по разному декодируют один и тот же текст, исходя из селективных механизмов различных структур. Пример с улицей, который приводит Ю. М. Лотман, есть одновременно пример широкого понимания текста (текст здесь не только текст художественный или любой другой, но текст как совокупность связанной между собой информации), но и разных моделей его декодирования. Так действительно, с этим нельзя не согласиться, улица по-разному воспринимается водителем и пешеходом, сотрудником полиции и «любителем прекрасного пола». Способность замечать и не замечать, то есть селекция информации на основе кода, присущего системе, говорит о реальности последней, ее активном воплощении не только в текстах в узком смысле этого слова, но текстах повседневности. В этом смысле реальность и есть текст. Воспринятое человеком становится означенным и далее иерархизированным, отобранном или отселектированным в соответствии с определенной системой или системами.

Отметим, что к понятиям язык и знак Ю. М. Лотман также обращается, в частности, в работе «Анализ поэтического текста» язык определяется им

¹⁸ Там же. С. 13.

как «механизм знаковой коммуникации, служащий целям хранения и передачи информации»¹⁹. Основу языка составляет знак, который имеет двуединую природу, поскольку включает в себя аспект материального выражения, а также содержания. Иерархически организованные знаки составляют язык. Он, в свою очередь, делится на естественный язык (или языки), язык в его привычном понимании, искусственные языки, узко-специализированные знаковые системы, а также то, что Лотман называет вторичные модулирующие системы: «... семиотические системы, построенные на основе естественного языка, но имеющие более сложную структуру. Вторичные моделирующие системы; ритуал, все совокупности социальных и идеологических знаковых коммуникаций, искусство складываются в единое сложное семиотическое целое – культуру»²⁰. Подход к определению коммуникации Ю.М. Лотмана учитывает и тот факт, что коммуникация может разворачиваться не только между человеком и человеком (вспомним элементарный уровень у Соссюра), но также между человеком и машиной, машиной и машиной или человеком и животным. Вполне возможно, что есть и другие вариации, но все они будут являться системами коммуникации и передачи информации.

Еще раз отметим, что обращение к понятию информации создает концептуальную связь между семиотикой и кибернетикой, часто остающейся «за бортом» гуманитарных исследований. Как пишет Ю.М. Лотман, математическая теория информации и кибернетика во многом двигались параллельно с семиотикой и исследованиями знака: «Проблема хранения и передачи информации одновременно оказалась и в центре внимания кибернетики, причем «информация» стала трактоваться здесь более широко, как всякая структурная организация... Картина мира, набросанная отцом

19 Там же. С.18.

20 Там же. С. 21.

кибернетики Н. Винером, – это колоссальная битва организации и дезорганизации информации и разрушения («энтропии»)»²¹.

Передача информации возможна только при посредничестве знака. Н. Винер рассматривает коммуникацию как передачу информации и внутри какого-либо организма: «Один из выводов настоящей книги состоит в том, что всякий организм скрепляется наличием средств приобретения, использования, хранения и передачи информации» – а также целых сообществ; в случае с человеческими сообществами речь идет о знаковых формах – «В обществе слишком большом для прямого контакта между его членами, эти средства суть пресса (книги и газеты), радио, телефонная связь, телеграф, почта, театр, кино, школы и церковь»²². Семиотика более осторожна в отношении отождествления передачи информации в животном мире и мире человека, однако понятие информации прочно было усвоено исследователями языка и семиотикой в частности. На различие языка и кода Ю.М. Лотман указывает в статье «Культура и взрыв», говоря о том, что код исторически нейтрален, он находится вне времени.

Ю.М. Лотман даёт и собственное понимание социокода (культурного кода), выделяя соответствующие типы: 1) семантический код, 2) синтаксический код, 3) код с установкой на отрицание знаковости, 4) синтетический код. Культурные коды рассматриваются им в качестве структурных оснований, носителей, аккумуляторов и трансляторов социальной памяти.

Как отмечал В.П. Гриценко, социальная память может кодироваться в различных формах и кодах: в «вещных» языках предметов материальной культуры и культурных артефактах, в деятельностных формах и технологиях, передаваемых от поколения к поколению, в естественных вербальных языках, в знаково-символических системах, в изобразительном и музыкальном искусстве, в кодах пространственной и временной организации

21 Лотман Ю.М. Семиосфера / Люди и знаки. СПб., 2000. С. 9.

22 Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине / Информационное общество. М., 2004. С.151.

или в комбинированной (пространственно-временной, хронотопной) организации²³. При этом идеальная модель функционирования кода стремится исключить время (информация доходит от адресата к адресанту мгновенно), равно как и искажения, которые на практике исключить нельзя.

Язык же историчен, нагружен временными характеристиками даже в абстрактном своем понимании. Говорение требует времени. Точно так же, как и выявления некоего контекста. Разделение можно установить по линии человек – машина, где миру человека свойственен язык, а машине код: «Передача информации внутри «структуры без памяти» действительно гарантирует высокую степень идентичности. Если мы представим себе передающего и принимающего с одинаковыми кодами и полностью лишенными памяти, то понимание между ними будет идеальным, но ценность передаваемой информации минимальной, а сама информация – строго ограниченной. Такая система не сможет выполнять всех разнообразных функций, которые исторически возлагаются на язык. Можно сказать, что идеально одинаковые передающий и принимающий хорошо будут понимать друг друга, но им не о чем будет говорить»²⁴. Говоря о коде, его специфических смысловых характеристиках, Ю.М. Лотман не говорит того же об информации, хотя это понятие более распространено.

Мы считаем, что оно также, являясь выходцем из кибернетики и математической теории, имеет схожие смыслы с кодом и не равнозначно понятию текст. Одним из различий можно считать также внеисторический характер информации, его нейтральность к человеку и его памяти. Если текст транслируется от человека к человеку и ими же создается, то информация не нуждается в человеке как таковом. Хранение, создание и трансляция информации машинами есть та реальность, в которой мы живем. Информация более всеобща, текст же ограничен пространственно (как и временно). Гипертекст это уже более информация, чем текст.

²³ Подробнее см.: Гриценко В.П. Культура как знаково-семиотическая система: Автореферат дисс. ... д. филос. н. М., 2000.

²⁴ Лотман Ю.М. Культура и взрыв // Семиосфера. СПб., 2000. С. 15.

Реальность человеческого общения такова, что каждый человек посредством говорения или написания кодирует своё субъективное восприятие мира. И здесь происходит столкновение минимум двух языков и символических реальностей, которые они репрезентируют: «Минимальной работающей структурой является наличие двух языков и их неспособность, каждого в отдельности, охватить внешний мир. Сама эта неспособность есть не недостаток, а условие существования, ибо именно она диктует необходимость *другого* (другой личности, другого языка, другой культуры). Представление об оптимальности модели с одним предельно совершенным языком заменяется образом структуры с минимально двумя, а фактически с открытым списком разных языков, взаимно необходимых друг другу в силу неспособности каждого в отдельности выразить мир. Языки эти как накладываются друг на друга, по-разному отражая одно и то же, так и располагаются в «одной плоскости», образуя в ней внутренние границы. Их взаимная непереводаемость (или ограниченная переводаемость) является источником адекватности внеязыкового объекта его отражению в мире языков»²⁵. В этом столкновении, взаимном переводе и понимании, действительно возникает объективированная реальность как вне языковая, сам материальный мир, так и коллективное символическое – культура.

Описанное не только минимально возможная структура, но и первичная, поскольку в некотором смысле для человека культура всегда «уже есть». Равно как и множественность текстов-языков. Их соотносимость или коммуникация, проблемы перевода, сближают структурно-семиотическую теорию Ю.М. Лотмана и теорию социокода М.К. Петрова с другим достаточно интересным подходом, также родственным структурализму (хотя не только ему), представленным французским ученым Мишелем Фуко.

Прежде чем говорить о дискурсе Фуко, о его понимании дискурса. Сделаем одно необходимое допущение, состоящее в том, что в довольно

25 Там же. С. 13.

общем виде проблематика его философских (или культурологических) изысканий находилась в том же горизонте западной парадигмы, обозначенной М.К. Петровым через разделение деятельности и общения, знака и реальности, равно как и сама постановка проблемы знака (а значит и знания). Мишель Фуко, его идеи, как нам представляется, вполне находим в этом эпистемологическом поле. Пусть даже оно предстает перед нами в историко-культурной ипостаси, как это мы видим в работах «История безумия в классическую эпоху» (1961), «Рождение клиники: Археология врачебного взгляда» (1963), «Слова и вещи» (1966), «Археология знания» (1969), «Надзирать и наказывать» (1975), «История сексуальности» (1976—1984), а также его курсах лекций.

Если довериться исследователям творчества М. Фуко, то наиболее близко к интересующей нас проблематике он подошел в работе «Археология знания»²⁶. Она начинается с пространной констатации затруднительного факта, касающегося истории, исторической науки как дисциплины, фиксирующей ушедшую реальность. Опора на документ или на «большие данные», черпаемые из других наук, не решают проблему прерывности. Переводя размышления М. Фуко в плоскость проблематики наследования знания (а история имеет к этому непосредственное отношение), речь идет о неспособности тотальной (в идеале) или насколько это возможно более полной символизации опыта, прошлого и настоящего.

Именно возможность охвата кодом всех действий людей и возможность трансляции этого знания ставится под сомнение, вернее, Фуко констатирует ее невозможность реализовать на практике: «Если бы история мысли могла оставаться местом нерушимых непрерывностей, если бы она постоянно создавала цепочки, которые без помощи абстракции не мог бы нарушить никакой анализ, если бы вокруг того, что говорят и делают люди, она сплетала неясные синтезы, предвосхищающие, подготавливающие и постоянно ведущие анализ к его будущему, она была бы идеальным

²⁶ Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время. СПб., 2010.

убежищем для суверенитета сознания»²⁷. Этот суверенитет обеспечил бы не только стройность теоретических построений, объемлющих весь универсум человеческого сознания, но также решил проблему «реального мира», оставив только мир языка.

Эти попытки обречены на неудачу, но необходимо важны, и как практика восхождения к всеобщему, и как вновь и вновь (вечное возвращение Ф. Ницше) предпринимаемая попытка переоткрытия мира, иногда достаточно революционная: «Непрерывная история – это необходимый коррелят основополагающей деятельности субъекта: гарантия того, что все ускользнувшее от него может быть вновь ему возвращено; уверенность в том, что все, что рассеивает время, будет восстановлено во вновь соединенном единстве; залог того, что однажды субъект сможет завладеть в форме исторического сознания всем тем, что в силу своего отличия удерживалось на расстоянии, восстановить над ним свое господство и найти там то, что вполне может быть названо его местопребыванием»²⁸. Образно говоря, Фуко интересуется история неудач, тех попыток определения текста (ранее мы не затрагивали эту тему в таком ракурсе, поскольку авторы просто констатировали само наличие текста или текстов), которые не удались.

И первое, на чем он останавливается, границы текста, его внутреннее единство. Оно проблематизируется в том момент, когда дешифровка текста начинает отсылать к другим текстам и сам дешифруемый текст становится частью более обширной сети или системы текстов, для Фуко – дискурса. Другой точкой собирания единства текста является автор, что еще более проблематично в деле определения единства текста (текстов). Возникают аспекты определения подлинности авторства, находимости всех его текстов, желания самого автора такого отождествления и даже самоотождествление автора как некоего единства (действительно, существуют или возможны

27 Фуко М. Археология знания. М., 2004. С.52.

28 Там же.

тексты, от которых автор может отречься или не признавать своими). Так или иначе, снова будет задействована процедура интерпретации, которая уже ставит под сомнение очевидность авторства, которое удостоверяется некими внешними инстанциями.

Хотя очевидно, М. Фуко делает такое допущение достаточно осторожно, следует принимать во внимание тот факт, что дискурс исходно рождается событием, является его истоком: «... необходимо отказаться от двух связанных и противостоящих друг другу тем. Первая предполагает абсолютную невозможность определить вторжение подлинного события в строй дискурса; за всяким видимым началом она предполагает обязательное существование некоего тайного истока...»²⁹. Далее отношения дискурса и события (вторжения реальности внеязыковой в реальность языка) достаточно сложны: «... мы предполагаем, что все то, что дискурс может сформулировать, оказывается уже произнесенным в том предшествующем полу-безмолвии, которое упорно под ним сохраняется, но которое он перекрывает и заставляет умолкнуть»³⁰. Отсюда мы можем сделать вывод о том, что для М. Фуко дискурс парадоксальным образом связан с реальностью, спровоцировавшей его появление. Он черпает в нем исток и одновременно отрицает его. Так или иначе, анализ дискурса, по мнению М. Фуко, должен учитывать факт этого сокрытия, аспект «событийного вторжения» в дискурс.

Если и признавать этот факт наличия события (его как первопричину и постоянную угрозу), то сказать о нем что-либо вряд ли возможно, дискурс же, теперь нам понятно, что он и есть искомая нами множественная «единица» трансляции информации или знания соотносимая с социокодом (конечно с целым рядом оговорок) вполне поддается исследованию. Для М. Фуко исследование начинается с сомнения или отрицания тех очевидностей, моделей и логик объединения знания, которые уже

29 Там же. С.68.

30 Там же. С.69.

существуют. Конкретность знания достигается в высказываниях, которые могут быть неисчислимы в пространстве языка, но конечны в пространстве дискурса.

Высказывание достаточно сложно для понимания, но очевидна его посредническая функция между реальностью и текстом, символическим миром, потому высказывание и есть событие: «Высказывание, – каким бы банальным оно ни было, каким бы малозначительным по своим следствиям оно нам ни представлялось, как бы быстро оно ни забывалось после своего появления, каким бы малопонятным или плохо расшифрованным мы его ни считали, – это всегда событие, которое ни язык, ни значение не могут полностью исчерпать. Событие поистине странное, и прежде всего потому, что, с одной стороны, оно связано с актом письма или с произнесением слова, но, с другой стороны, оно открывает для самого себя остаточное существование в поле памяти или в материальности рукописей, книг и в любой другой форме регистрации...»³¹. Оно единично и уникально, но повторяется, поскольку соотносится с другими высказываниями, которые ему предшествовали, а также следуют за ним.

Приняв в качестве аналитической процедуры факт единичности высказываний и отбросив их прежние и привычные соединения, по мысли М. Фуко следует выявлять их совокупности на основе единства самих высказываний. Сделав предположение, что таким основанием единства может быть объект, Фуко отказывается от этой идеи на основе анализа дискурса безумия. И если сам объект «безумие» меняется с течением времени, меняется его содержание, то неизменным остаются правила организации высказываний, вызывающие к жизни объекты, связанные с безумием.

Из чего Мишель Фуко делает вывод: «По-видимому, единство дискурса о безумии не основывается на существовании объекта «безумие» или формировании единого горизонта объективности; вероятно, это набор

31 Там же. С. 75.

правил, которые в определенный период времени делают возможным появление объектов, выделенных дискриминационными и репрессивными мерами; объектов, различающихся в повседневной практике, в юриспруденции, в религиозной нравственности, в диагнозах врачей... Кроме того, единство дискурсов о безумии является, по-видимому, набором правил, определяющих преобразование этих различных объектов...»³². Следующий аналитический шаг связан с необходимостью нахождения системы, которая управляет распределением высказываний, их взаимной компоновкой, зависимостью друг от друга, а также возможными преобразованиями.

Аспект более общий в отличие от изначальной фуколдианской установки на определение характера высказывания, относящего его к тому или иному дискурсу. В работе «Слова и вещи» речь в большей мере идет именно в таком ключе, в частности, когда автор характеризует рождение современного научного мышления: «Основная проблема классического мышления касалась отношений между именем и порядком: открыть номенклатуру, которая была бы таксономией, или же установить систему знаков, которая была бы прозрачной для непрерывности бытия. То, что современное мышление, по существу, обсуждает, – это соотношение смысла с формой истины и формой бытия: на небе нашей рефлексии царит дискурсия – дискурсия, может быть, недостижимая, которая была бы сразу и онтологией, и семантикой»³³.

Третье, что позволяет анализировать дискурс, предположение М. Фуко о совокупности некоторых постоянных понятий или высказываний, которые обеспечивают необходимое единство. Однако, он предлагает отказаться и от такой формы устойчивости, поскольку дискурс более подвижен и понятийное единство в нем вряд ли возможно. Вместо этого он предлагает другое: «... может быть, мы обнаружим дискурсивное единство, если будем искать его не в связности понятий, а в их одновременном или

32 Там же. С. 82.

33 Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 235.

последовательном возникновении, в их отклонении, в разделяющей их дистанции, а иногда и в их несовместимости... мы попытались бы проанализировать процесс их появления и рассеивания»³⁴.

Заключительная «гипотеза» М. Фуко, она же еще одна аналитическая процедура в исследовании дискурса, заключается в предположении общности на основе тождественных и единых тем дискурса. И опыт рассмотрения медицинского дискурса снова приводит к коррекции этих представлений, поскольку единство тем также оказывается «слишком» определенным и устойчивым для совокупности высказываний, собранных под названием медицинского дискурса. Скорее, речь стоит вести о сосуществовании множества тем, их конкуренции, замещении, что оставляет за исследователем возможность фиксации «точек рассеивания» высказываний, выявления и описания системы высказываний. Если она будет найдена, М. Фуко предлагает использовать для ее названия концепт – дискурсивная формация. Все принадлежащие к ней высказывания будут подчинены «правилам формирования» высказываний, которые определяются как «условия существования (но также и сосуществования, сохранения, видоизменения и исчезновения) в том или ином данном дискурсивном распределении»³⁵.

Мы перечислили наиболее общие принципы анализа дискурса, которые выделяет М. Фуко, и которые позволяют составить представление о том, что дискурс такое. Принимая всю многозначность этого концепта, одно из них все же проблема трансляции знания. Дискурс не только делает возможным появление определенных объектов, определенного знания, но транслирует это знание. В курсе лекций, прочитанных М. Фуко в Коллеж де Франс в 1970-1971 учебном году, названных им «Лекции о воле к знанию», показан пример приведенных аналитических процедур на материале античной

34 Там же. С.86.

35 Там же. с. 92.

культуры³⁶. Но то же Фуко демонстрирует и в отношении безумия, пенитенциарных практик и сексуальности, все эти темы суть описание и исследование дискурсов, частных (дискурс безумия), но и сквозных (дискурс власти).

Дискурс не только «насилие, которое мы совершаем над вещами»³⁷, но специфическая формация, сохраняющая вещи для нас, объективирующая их в текстах и речи³⁸. Другой вопрос, что достаточно простого ответа на вопрос как трансформируется, изменяется знание в границах дискурса и дискурсов, нет. Критический дискурс анализ в этом аспекте более конкретен, поскольку привлечение философской составляющей марксизма позволяет точно ответить на вопрос о внедискурсивной детерминации высказываний, а, соответственно, и вопрос о том, на основе каких принципов высказывания изменяются, организуются и возникают. Поскольку мы не ставим перед собой цель исследования самого дискурс-анализа, приведем высказывание Н. Фэркло: «Дискурс это язык, используемый в процессе репрезентации социальной практики, отличной от частной точки зрения»³⁹. Устанавливаемая зависимость дискурса от социальной практики в купе с привлечением идей Ричарда Сеннета⁴⁰ об организации жизненного пространства в соответствии с наличным знанием в некотором смысле возвращает нас к концепции социокода М.К. Петрова, когда знание и деятельность неразрывно связаны, а с аналитической точки зрения также и с интерьером.

Неклассическая философия XX века достаточно большое внимание уделила проблеме знака и знания, языка и символа. История заката гранд

³⁶ Фуко М. Лекции о Воле к знанию с приложением «Знание Эдипа». Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1970-1971 учебном году. СПб., 2016.

³⁷ Дискурс. Постмодернизм. Энциклопедия. С.233.

³⁸ В этом аспекте связи слов и вещей своеобразным дополнением к работам М. Фуко может служить исследование Р. Сеннета «Тело и город в западной цивилизации» М., 2016.

³⁹ См. Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ. Екатеринбург, 2006, 177 с.

⁴⁰ Сеннет Р. Плоть и камень. Тело и город в западной цивилизации. М., 2016.

нарративов⁴¹ современной культуры наряду с многочисленными «большими» повествованиями включает в себя и философский дискурс. Эта история еще продолжается и философские повествования все больше смещаются от глобальных метафизических систем к более частным и фрагментарным описаниям реальности. Речь не только об исследованиях культуры, восходящих к семиотике и лингвистике или герменевтике, но широком поле философии языка, включающего, в том числе, аналитическую философию.

Этот контекст проблемы трансляции знания и социокода отсылает к фундаментальной проблеме соотношения языка и реальности, меняющейся реальности и изменяющегося языка. Ответы аналитической философии, данные в ходе решения этой проблемы, можно резюмировать в нескольких тезисах: 1. язык отражает структуру реальности (Б. Рассел); 2. Язык демонстрирует реальность, но его структура не находит непосредственного в нем выражения (Л. Витгенштейн); 3. Язык формирует собственные онтологии, но они не имеют отношения к реальности (Р. Карнап); 4. Языки конструируют реальности (Э. Сепир, Б. Уорф); 5. Язык связан с человеческой практикой (Витгенштейн)⁴². Отметим, что за всей сложностью и обширностью логико-семиотических штудий аналитической философии, важным моментом для нас является идея конвенциональности языка, зависящего от непосредственной практики.

Наряду с практикой, уточним, что для нас культурно-исторической практикой, в семиотическом повороте философии интересен и аспект прагматики языка. Он, безусловно, связан с практикой, а также напрямую выходит на проблематику передачи знания. Как нам кажется, достаточно репрезентативным (с одной стороны), а также оригинальным (с другой), для неклассической философии является исследование прагматики языка (да и языка вообще), предпринятое итальянским философом и культурологом

⁴¹ Концепт Ж.-Ф. Лиотара. См. Жан-Франсуа Лиотар. Состояние постмодерна, М., СПб, 1998.

⁴² Эти достаточно общие резюме взяты из статьи Л. Макеевой Язык и реальность. Они достаточно условны, но отражают смысловые границы, позволяющие наметить положение интересующей нас проблематики динамики знания в культуре.

Умберто Эко. В своей работе «Роль читателя» У. Эко подвергает критике стандартную модель коммуникации, состоящую из простой схемы наличия отправителя сообщения, его получателя и самого кода. Поскольку на практике коммуникация более сложна: «На самом деле в процессе коммуникации могут одновременно участвовать различные коды и субкоды, сообщение может порождаться и восприниматься в различных социокультурных обстоятельствах (так что коды адресата могут отличаться от кодов отправителя), адресат может проявлять разного рода «встречные инициативы», иметь свои собственные исходные предположения, строить собственные объяснительные гипотезы...»⁴³. Сообщение является не более чем формой, которая наполняется смыслом, а его адекватное извлечение становится достаточно проблематичным.

Практика коммуникации, тем не менее, внушает некоторый оптимизм. Поскольку в реальности мы больше имеем дело не с абстрактным сообщением, а с текстом, имеет смысл оперировать этим понятием и проследивать процесс коммуникации, начиная с его создания. У. Эко несколько сужает поле коммуникации до ее вариаций опосредованных текстом, но и такая модель достаточно показательна, а в аспекте культурно-исторического анализа и более предпочтительна. В отправной точке предлагаемого им анализа также есть автор, создаваемый им текст и адресат этого текста. Создавая текст, автор, по мысли У. Эко, уже предполагает некоторого потенциального читателя, который сможет понять создаваемый текст. Это есть некая модель читателя – М-Читатель по У. Эко, которая определяет языковой код, литературный стиль, а также определенные указатели специализации⁴⁴. Иными словами, созданию текста уже предшествует определение фрагмента транслируемого знания, способ его кодирования, а также формат структурирования этого закодированного знания внутри самого текста. Предположение о способности декодировать

⁴³ Эко У. Роль читателя. М., 2016. С.16-17.

⁴⁴ Там же. С.20.

текст соотносит все указанные аспекты с читателем, предъявляет к нему определенные требования.

Причем часть из них предполагается как наличествующая, а часть как передаваемая и формируемая с помощью текста: «... можно предположить, что хорошо организованный текст, с одной стороны, предполагает определенный тип компетенций, имеющий так сказать, внетекстовое происхождение, но, с другой стороны, сам способствует тому, чтобы создать – собственно текстовыми средствами – требуемую компетенцию»⁴⁵. Вышеназванные код, стиль и специализация тот минимум компетенций, который позволяет адресно транслировать знание, а оно создает новые, сугубо определенные компетенции. Получается, что автор через текст предполагает «своего» читателя, равно как и наоборот, читатель выбирает «свой» текст и «своего» автора.

Возвращаясь к модели текста и его анализу, У. Эко предлагает собственную схему интерпретации текста. Отмечая условность деления в анализе текста на выражение и содержание, применимость его только в теории, Эко не уходит от этого противопоставления, воспроизводя базовую антиномию западной мыслительной парадигмы, которую М.К. Петров возводит к Гераклиту⁴⁶. Его схема предполагает план выражения текста и его содержания. К первому относятся собственно само выражение (линейная манифестация текста), а также коды (и субкоды), а также обстоятельства высказывания. Содержание или актуализированное содержание включает структуры дискурса, экстенционалы, повествовательные структуры, предвидение, актантные структуры, идеологические структуры и мироструктуры⁴⁷.

Для понимания модели У. Эко важен также характер взаимосвязи между элементами анализа, поскольку он специально проговаривает, что отношения носят не иерархический характер: «... моя модель

⁴⁵ Там же. С.22.

⁴⁶ Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. С.60.

⁴⁷ Эко У. Роль читателя. М., 2016. С.37.

демонстративно отказывается изображать какие-либо направления и какую-либо иерархию этапов (фаз) в процессе читательского сотворчества. Все уровни и подуровни на моей диаграмме (все они, по сути дела, – лишь метатекстовые «ящички») взаимосвязаны таким образом, что движение от одного к другому возможно в обоих направлениях»⁴⁸. Такая структура процесса коммуникации указывает как на онтологию, сообщаемую автором концепции, так и характеризует сам текст, который соотносится с неклассической философской традицией и тем самым отсылает к целому ряду других текстов. Исключение составляет только отношение между линейной манифестацией текста и кодом (субкодами), которое строго упорядочено и первично.

Эта структура коммуникации напоминает каталог библиотеки. Само название «ящичков» явно отсылает к такому сравнению. Причем каталог не виртуальной библиотеки (или электронной), а библиотеки реальной, в которой есть библиотекарь и сами ящички вполне материальны. И это снова весьма близко к концепции социокода М.К. Петрова, для которого сам процесс коммуникации тесно связан с деятельностью и осуществляется он в соответствующем культурно и исторически обусловленном интерьере.

Таким образом, проблема определения социокода затрагивает фундаментальную проблему или целый спектр проблем. Среди них проблема создания, трансляции и трансмутации информации. Проблема различия информации и смысла. Герменевтическая проблема адекватного извлечения смысла из кода. А также проблема соотношения знания и деятельности. В их решении мы следуем за идеями М.К. Петрова, который в понятии социокода акцентирует внимание на двуедином проявлении человека как существа говорящего и делающего. При этом деятельность как конкретно-историческая практика и знание кодируются в языке с целью возможности их передачи от человека к человеку, от поколения к поколению. Сама же деятельность и знание по причине большого объема сегментируются до

⁴⁸ Там же. С. 38.

пределов «вместимости головы конкретного человека». А адекватность извлечения смысла, адекватность декодирования связана также с тем, что знание и деятельность актуальны в конкретном интерьере, исторических условиях.

Указание на историчность поднимает интересный вопрос о времени. Поскольку жизнь человека ограничена, как и его память, передача знания другим поколениям сталкивается с проблемой преодоления этой ограниченности. Это решается в коде, который по замечанию М.Ю. Лотмана исторически нейтрален и находится вне времени.

Итак, выявленные смысловые значения концепта М.К. Петрова «социокод» включают в себя определяющее разделение деятельности и знания, а также акцент на ограниченном характере человека как места их хранения и инициатора передачи. Проблема сохранения знания акцентирует другое противоречие – между человекоразмерностью и вневременным характером самого кода.

Код представляет собой идеальную коммуникацию (или стремится к ней), но только с тем уточнением, что смысл, его производство, трансляция и извлечение, не являются целью такой коммуникации. Целью является передача, трансляция информации. Она также отчуждена от конкретного человека, культуры и непосредственной деятельности.

1.2. Социокоды и технологии хранения информации в истории культуры

Как мы уже показали в первом параграфе, само использование понятия М.К. Петрова социокод обязывает к культурно-исторической трактовке проблемы знания, а также внимание к проблеме его сохранения и передачи. При этом отметим еще раз, что знание и информация отличаются личностной и культурной обусловленностью первого и отчужденным характером второго. Говорить об информации стоит тогда, когда речь идет о том, что уже подверглось кодированию. Знание же является извлеченной

информацией в голове человека, информацией присвоенной, соединенной с опытом и культурой, контекстом жизни и деятельности. Любая экстериоризация знания и деятельности связана с кодированием и такой первичной системой является естественный язык, речь человека. И здесь нам необходимо обратиться к ранней истории человечества и проблеме возникновения человека в контексте появления и развития речи.

Сразу отметим, что большинство теорий происхождения человека не относят указанную выше связь между появлением человека и возникновением речи как определяющую. По большей части приоритетным является деятельность. В.П. Римский так выделяет сущностное ядро эволюционных теорий: «Исходная позиция, которая объединяет почти все эволюционистские концепции антропосоциогенеза в западной или отечественной науке (в том числе и богословские теории «направленной эволюции») без исключения, следующая: возникновение человека и человеческого общества можно объяснить на основе исследования процессов трансформации биологических предпосылок в специфические формы человеческой деятельности, в которой сознательный коллективный труд выступает субстанцией новой антропологической формы жизни...» – и далее на этой основе возникают вариации теорий происхождения человека, выстраивающиеся вокруг соотношения и различия между инстинктивной деятельностью предков человека и сознательным человеческим трудом – «Проблемой, конституирующей альтернативы, является различие «первых животнообразных инстинктивных форм труда» (Маркс) и сознательного, общественного труда, конкретно-исторических, в которых становится возможным человеческий труд»⁴⁹.

А в некоторых теориях даже и не труд, а стратегии размножения, запускающие более продвинутые комплексы выживания, объединяющие в единую систему способ размножения, среду обитания, способ передвижения

⁴⁹ Римский В.П. Миф и религия: к проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород, 2003. С.55.

(прямохождение у гоминид), объем головного мозга (соответствующий стратегии размножения) и, наконец, необходимость сообщества для трансляции навыков и орудийная деятельность. Такую взаимосвязь описывают Д. Джохансон и М. Иди, излагая теорию О. Лавджоя⁵⁰. Как подчиненные социальным стратегиям рассматривает репродуктивные модели поведения гоминид М.Л. Бутовская, которая пишет: «Уже на ранних этапах эволюции гоминид половое поведение перестало ограничиваться только репродуктивной функцией. Роль сексуального поведения существенно возросла (отчетливые предпосылки к этому явлению наметились уже у приматов). Способность самок к размножению в течение года и исчезновение признаков рецептивности существенным образом способствовали развитию сексуальности и поддержанию сексуальных контактов самцов с самками вне цели репродукции. Половое поведение у гоминид тесно переплетается с их ежедневной социальной активностью, а элементы полового поведения могут применяться для предотвращения и торможения агрессии, установления и налаживания дружелюбных отношений»⁵¹. И далее акцентирует, что репродуктивные и социальные стратегии выживания только в комплексе приводят к возникновению человека: «Существенное разнообразие моделей спаривания в комплексе со значительной вариабельностью элементов социального поведения и коммуникации, по всей вероятности, сыграли важную роль в размывании межвидовых барьеров у гоминид на всех этапах эволюции, что в дальнейшем привело к формированию единого полиморфного вида – *Homo sapiens*»⁵².

Вместе с тем, вопрос о человеческом (появлении человека) остается открытым вне антропологического дискурса или при переходе к дискурсу философскому и культурологическому, которые не ограничиваются аспектами прямохождения, объема мозга, строением тела и прочими

⁵⁰ Джохансон Д., Иди М. Люси. Истоки рода человеческого. М., 1984. С.227-253.

⁵¹ Бутовская М.Л., Файнберг Л.А. У истоков человеческого общества (Поведенческие аспекты эволюции человека). М., 1993. С.128.

⁵² Там же.

физиологическими маркерами homo. Более важным и бесспорным является наличие культуры, которая отражается в соответствующих артефактах (наскальных изображениях и предметах культа) и, что важно, ясно говорит о наличии развитых систем коммуникации. А.В. Марков берет в кавычки фразу в названии раздела «Три дырявые ракушки и начало «подлинно человеческой» культуры»⁵³, говоря о перенесении датировки такого начала с верхнепалеолитической революции, датируемой 45-35 тыс. лет назад, отодвигая появление человека гораздо ранее, около 200 тыс. лет назад. И первыми найденными свидетельствами культуры, а значит и человека являются перфорированные ракушки, найденные археологами в погребениях.

Во многом о том же пишет и Б.Ф. Поршневу во введении к своей работе «О начале человеческой истории». Его работа интересна не только критическим подходом к ограниченности отдельных дисциплин в исследовании ранней истории человечества, но и выявлении этой истории с речевой деятельностью, которая важна для нас в контексте проблемы кодирования и передачи информации. Отталкиваясь от материалистического понимания исторического процесса, основным принципом которого является ускорение развития, Б.Ф. Поршневу четко ставит вопрос начала человеческой истории, отвечая на него предельно конкретно. Началом человеческой истории следует считать прекращение действия закона естественного отбора: «У человека процесс морфогенеза со времени оформления Homo sapiens в общем прекратился. При этом законы биологической изменчивости и наследственности, конечно, сохраняются, но отключено действие внутривидовой борьбы за существование и тем самым отбора... Иначе говоря, почему забота о нетрудоспособных, усиленная защита их от смерти стали отличительным признаком данного вида? Ответ гласит: вследствие развития труда. Взаимосвязь, как видим, не простая, а диалектическая – труд спасает нетрудоспособных. Мостом служит сложнейшее понятие

⁵³ Марков А. Эволюция человека. В 2 кн. Кн. 1. Обезьяны, кости и гены. М., 2011. С.238-239.

общества»⁵⁴. Отличительными признаками человека становятся труд, мышление, социальность и речь. При всех критических выпадах о наличии «почти того же самого» в животном мире, эти признаки позволяют определить человека как человека в толще истории, как и само ускорение этого развития. Убегания от этого самого начала. Эта идея весьма интересна, поскольку также позволяет выявить различия между миром животных и человека, которые будут связаны с темпом изменений в обоих мирах.

При этом Б.Ф. Поршневу критически оценивает такие отличительные признаки человека как прямохождение (предок человека, ходящий прямо, еще не человек), а также производство орудий (здесь вообще возможны параллели с животными, использующими предметы для своих нужд). Все они скрывают то, что ученые пытаются найти и обосновать, мышление человека: «Итак, все попытки добиться от палеолитических каменных орудий ответа на вопрос об основном отличии человека от животных построены на желании видеть в древних каменных орудиях своего рода скорлупу, раздавив которую мы найдем понятие «труд», которое в свою очередь – скорлупа, скрывающая суть дела, ум, психику человека»⁵⁵. Неоднозначность этой связи и представляет проблему нахождения человеческого.

Более очевидный признак – речь. Именно она с полной очевидностью свидетельствует о существовании человека. Б.В. Поршневу указывает на необходимость принципиального различия сигнальной системы животных и человека. Она заключается в том, что сигналы животных жестко привязаны к тому, о чем они сигнализируют. Так крик об опасности говорит об опасности. Человеческая коммуникация опирается на знак, который не связан с тем, что он означает. Эта произвольность была определена Ф. де Соссюром в «Курсе общей лингвистики» как произвольность между означающим и означаемым⁵⁶. Знаки не соотносятся с тем, что они означают,

⁵⁴ Поршневу Б.Ф. О начале человеческой истории. СПб., 2007. С.29.

⁵⁵ Там же. С.35.

⁵⁶ Соссюр Ф. де Курс общей лингвистики. М., 2004.

но также могут заменять друг друга или отрицать. Возникает автономная сфера значений, которые хоть и обусловлены объективной реальностью, но непосредственно с ней не связаны, образуя символическое как сугубо человеческое. С тем уточнением, что первичной для этой сферы является именно речь. Этот вывод Б.Ф. Поршневу позволяет сделать обращение к работам Л.С. Выготского и продолжение его идей в трудах А.Н. Леонтьева, А.Р. Лурия, А.В. Запорожца, П.Я. Гальперина и Д.Б. Эльконина. Вначале речь, а потом мышление, как интериоризированная и присвоенная речь: «Мышление, сознание, воля, личность – это не другие наименования речевой функции, но это ее сложные производные. Без речи нет и не могло бы быть мышления, сознания, воли, личности»⁵⁷.

Разрабатывая далее вопрос соотношения речи и мышления, Б.Ф. Поршневу отмечает различие между первой и второй сигнальной системами. Отмечая тормозящий характер последней, выражающийся в суггестии и контрсуггестии: «Внушение и есть явление принудительной силы слова. Слова, произносимые одним, неотвратимым, «роковым» образом определяют поведение другого, если только не наталкиваются на отрицательную индукцию, контрсуггестию...»⁵⁸. Поскольку одна из функций знака побуждать к действию, за его озвучиванием следует его декодирование и далее возникает дилемма исполнения или запрета на исполнение. Причем обращение к психологии показывает, что первичен как раз отказ, запрет на выполнение внушаемого и только потом, через его преодоление внушение осуществляется. Таков механизм реализации второй сигнальной системы. Вот вывод, к которому приходит Б.Ф. Поршневу: «... второсигнальное взаимодействие людей складывается из двух главных уровней – инфлюативного и информативного, причем первый в свою очередь делится на первичную фазу – интердиктивную и вторичную – суггестивную»⁵⁹.

⁵⁷ Поршневу Б.Ф. О начале человеческой истории. СПб., 2007. С.104.

⁵⁸ Там же. С.131.

⁵⁹ Там же. С.136.

Ключом к пониманию проблемы языка и действия (деятельности) оказывается механизм подражания, который Б.Ф. Поршневым определяется так: «... подражание или имитация, если и безусловный рефлекс, то особого рода, эволюционно очень древний, т.е. присущий уже относительно низким этапам развития головного мозга и животного царства. Однако в восходящем ряду животных этот древний инстинкт в некоторых случаях обновлялся и изменялся. Его можно разделить на зрительно-двигательную имитацию и слухо-вокативную имитацию. Обе формы основаны на одинаковом принципе: зрительное или слуховое восприятие двигательного или голосового поведения другой особи непосредственно порождает у данной особи такой же поведенческий акт»⁶⁰. Сегодня о подражании известно больше, современные исследования позволили выявить физиологическую основу подражания⁶¹. Подражание также на вне языковом уровне служит для передачи навыков, научению молодых поколений старшими.

Анализ феномена имитативности позволил сделать вывод о том, что ископаемые троглодиты были максимально имитативны. Эта имитация носила автоматический характер, о чем свидетельствуют находки древних орудий труда, и мало чем отличалась от деятельности животных, которые также научаются преобразованию внешнего мира. Отталкиваясь от примера производства орудий труда Б.Ф. Поршневым пишется: «Следует, напротив, полагать, что количественные пропорции вариантов воспроизводились более или менее одинаково при смене поколений, вернее, в непрерывной цепи стареющих и подрастающих, с такой же бессознательностью, с такой же автоматичностью, с какой в живой природе воспроизводятся многие сложные акты поведения и материальные предметы (норы, гнезда, межевые признаки, делящие охотничьи угодья, плотины), но с неизменно возросшей ролью фактора прямого имитативного контакта»⁶². Сама возможность подражания

⁶⁰ Там же. С.211.

⁶¹ Rifkin J. The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis. NY. 2009.

⁶² Поршневым Б.Ф. О начале человеческой истории. СПб., 2007. С.224-225.

была обусловлена и ограничена одновременно непосредственным зрительным контактом производящего и обучаемого.

Чрезвычайно развитая имитативность сочеталась с не менее развитой стереотипностью. Б.Ф. Поршневу приводит расчеты по изменениям в производстве орудий на численность поколений. Так в нижнем палеолите изменения затягиваются на 50000 поколений, в среднем палеолите изменения происходят быстрее и на долю даже небольших изменений приходится 200-300 поколений. При этом природа этих изменений не связана с работой сознания, творчества, мышления. Они могли быть связаны с изменениями среды обитания, случайными сбоями в трансляции шаблона и прочим, достаточно близким к изменениям, происходящим в мире животных.

При этом сама интердикция, как ключевой феномен для возникновения языка, является таким сбоем, вернее, реакцией на сбой: «... при стечении благоприятных биологических условий, неадекватный рефлекс одного организма может провоцировать имитативный рефлекс у другого организма, тем самым оттесняя иные реакции и действия этого последнего. Соответственно мы и называем этот «нерациональный» физиологический акт интердикцией... Эта специфическая форма торможения образует фундамент, на основе которого возможен переход от первой сигнальной системы (безусловные и условные рефлексы) ко второй – к человеческой речи»⁶³.

Оставляя в стороне столь интересующие Б.Ф. Поршневу аспекты языковой суггестии ранних людей, отметим, весьма незначительный характер трансформации имеющегося знания и его первую модель трансляции, опирающуюся на механизм подражания. Можно с уверенностью также утверждать, что далее темп изменений возрастает, что подтверждают данные, приводимые Б.Ф. Поршневым, и с появлением собственно речи, а следовательно и знака, как способа экстерииоризации мысли и знания за пределы сознания, возникает возможность не только трансляции, но и трансмутации знания. И здесь мы позволим себе отойти от логики Б.Ф.

⁶³ Там же. С.231-232.

Поршнева чтобы сделать уточнение о том, что бинарная логика имитации – интердикции реализовывалась не столько на уровне взаимодействия отдельных людей или их предков, сколько на уровне коллективов. Имитативно – интердиктивные комплексы трансформируются в дуально-этнические отношения и речь как речь – миф: «... речь-миф выступает регулятором дуальноэтнического отношения... Речь-миф как исходная форма первобытного сознания и мышления выполняла регулятивную функцию (императивно-коммуникативную) в структурах дуальных организмов в форме индивидуальной и коллективной суггестии и запрета-пресечения»⁶⁴.

И именно в контексте такого понимания возникающей речи, как речи-мифа, регулирующего коллективные отношения родов-этносов, раскрывается значение речи как способа трансляции знания и деятельности. Он не был уже столь жестко завязан на непосредственное наблюдение, но все еще основывается на имитации. Автоматизм соседствует с ритмичностью и сериацией, повторение уже известного и закрепленного в деятельности, но теперь отражающегося в речи-мифе. И если ранее «ошибка» приводящая к трансмутации знания-деятельности происходила на индивидуальном уровне, то теперь речь-миф с одной стороны боится от этого, но с другой возводит возможную «ошибку» на уровень коллектива. Но не стоит это понимать как «ошибки» в трансляции идеального или духовного, «ошибки» интерпретации или как герменевтические ошибки. Речь стоит вести скорее об умножении той телесности, которая смотрит, запоминает, воспроизводит, делает и в силу этого умножения возрастает возможность ошибки. Э. Кассирер пишет о множестве, заключенном в единичности мифологического сознания: «И снова миф демонстрирует, что ему чуждо как раз это разграничение, это разделение «индивидуума», «вида» и «рода» в смысле логической иерархии, «абстракции» и детерминации.

⁶⁴ Римский В.П. Миф и религия. Белгород, 2003. С.79.

Подобно тому, как в каждой части для него заключено целое, так и в каждом «экземпляре» рода перед ним непосредственно предстает сам род со всей совокупностью его мифологических признаков, т.е. его мифологических сил»⁶⁵. Умножения как самих повторов, так и воспроизводящих, связанных телесностью мифа еще не идеального характера, но содержащего возможность такой идеальности. А.Ф. Лосев еще более усиливает момент такой телесности, говоря о животной телесности мифа: «Миф не есть бытие идеальное, но – жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная действительность»⁶⁶.

Вопрос в том, как трансформируется миф и во что. Для ответа на этот вопрос обратимся к пониманию мифа у Р. Барта, который говорит о мифе сегодня, давая ему краткое определение: миф – это слово. И позволим себе привести его слова: «... поскольку миф – это слово, то мифом может стать все, что покрывается дискурсом. Определяющим для мифа является не предмет его сообщения, а способ, которым оно высказывается; у мифа имеются формальные границы, но нет субстанциальных...» – и далее еще один признак, который сближает понимание мифа у Р. Барта с его пониманием у Б.Ф. Поршнева – «Значит, мифом может быть все? Да, я считаю так, ибо наш мир бесконечно суггестивен. Любой предмет этого мира может из замкнутого-немного существования перейти в речевое состояние...»⁶⁷. То есть, современный миф по Р. Барту это слово и в отличии от мифа в его доисторическом варианте только слово обладающее суггестивностью. Причем наше временное определение мифа исходного как доисторического также не лишено определенного смысла, поскольку история это также слово. Что вычитается из исходного мифа? Очевидно, прежде всего действие. Действие, сериальность навыка, требующая непосредственного наблюдения. Это уходит. Оно становится лишним, поскольку действие

⁶⁵ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. II.: Мифологическое мышление. М., 2011. С.84.

⁶⁶ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001. С.40-41.

⁶⁷ Барт Р. Мифологии. М., 2008. С.265.

кодируется словом. Возникает то, что М.К. Петров называл рецептурным знанием. Знание, которое указывает как делать. И телесность уходит также в этом смысле. Пронизанность общим и единым автоматизмом также утрачивается. Возникает действительно речь – миф, вместо и на месте действия – речи – мифа.

Речь – миф по М.К. Петрову вмещает в себя идущие из архаики ситуативные технологии, которые основываются на имитации и автоматизме, но также и существенно новое – профессионально-именной социокод. Последний уже имеет иную основу – практики инициации, которые кодируют и программируют человека в зависимости от его возраста, статуса в сообществе и деятельностной специализации.

М.К. Петров описывает механизм этого накопления и изменения знания – деятельности следующим образом: «Имя выступает вневременной непрерывностью, концентратором и контейнером информации об обязанностях и поступках всех предшествующих носителей имени в различном комплексе ситуаций, т.е. чем-то очень близким к современному пониманию текста – к инструкции, например, или книге. В момент посвящения текст этот отчужден в память старейшин и уже на этом этапе неизбежно испытывает ряд трансформаций, обеспечивающих более или менее конъюнктурную переоценку имени от нужд момента и от наличных обстоятельств жизни племени. Такого же типа трансформирующий сдвиг неизбежен и в момент передачи информации новому носителю, который воспринимает информацию через призму личного опыта, возникшую в процессе его жизни... История бессмертного имени слагается, таким образом, из периодов исполнения имени смертными людьми, причем эти периоды стыкуются старейшинами, социальной памятью в целостность с помощью операции выбора из множества претендентов... Схема накопления нового выглядит как расчлененная по субъектам и времени последовательность реализаций связанных в имени программ. Причем в каждой такой реализации носитель что-то добавляет в текст имени, что-то

подчеркивает, а что-то оставляет в тени. В момент передачи имени новому носителю возникает переоценка и трансформация текста имени, т.е. сдвиг значений и акцентов, который всегда направлен к более полному учету конкретной обстановки»⁶⁸.

Главное противоречие разворачивается между знанием и деятельностью, которые диалектически взаимодействуют друг с другом по взаимной трансформации. Деятельность через личный опыт носителя имени корректирует знание, которое, в свою очередь, позволяет наследовать накопленный опыт деятельности следующим поколениям. Носителем выступает голова конкретного человека, непосредственного носителя имени и деятеля, а также носителя совокупного знания – старейшины. Через наделение именем знание сегментируется и вновь собирается в мифе.

И вслед за авторами монографии «Учреждающая дискурсивность Михаила Петрова» зададимся вопросом о необходимости столь сложной схемы для трансляции ситуативных технологий. Подражание вполне справлялось с задачей наследования и справляется до сих пор в передаче простых орудийных навыков, необходимых в повседневной жизни. Ответ авторов монографии таков: «... М.К. Петров, как и другие авторы... оставили без внимания им же выдвинутое «включенное различие» (Агамбен), двуосновность культуры – культуры как деятельности и культуры как общения. Культура как деятельность вполне опиралась на ситуативные технологии взаимодействия с предметным миром природы по обеспечению «зоологических» (в аристотелевском отличии «зоон» от «биос»), первичных потребностей человека. А вот культура как общение воспроизводила в «именных» кодах» (только ли?) нечто большее: самого человека... Инициации – это ритуалы отличия в рамках дуальноэтнических отношений, в которых и происходило формирование в мифологических кодах отличия «мы» от «них», человек от «нечеловеков»⁶⁹. Получается,

⁶⁸ Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов на Дону, 1992. С.19.

⁶⁹ Учреждающая дискурсивность Михаила Петрова: интеллектуал в интерьере культурного капитала. М., 2017. С.100.

что дополнительная и гораздо более сложная система наследования знания через механизм инициации и именное кодирование несли исключительно «человеческую» нагрузку и была ответственна за ту «ошибку» (Б.Ф. Поршнев), которая привела к возникновению человека.

Но также можно отметить, что миф вмещает в себя и имитационные механизмы, и именное кодирование. Речь-миф тем самым оказывается внутренне противоречивым, содержит в себе еще одно диалектическое противоречие. Противоречие между телесным автоматизмом ограниченным во времени и вневременным знаком. Противоречие мифа (в собственном или исходном его значении) и речи (отметим отдельно, что еще не письма). Последнее хоть и существует всегда «здесь и теперь», в перманентном актуальном, но носителем всегда выступает живое и смертное тело членов сообщества. В речи уже присутствует необходимость другого, речь есть отчужденная мысль и переживание.

Об этом пишет и А.А. Потебня, говоря о речи только с другим человеком: «образование слова есть весьма сложный процесс. Прежде всего – простое отражение чувства в звуке, такое, например, как в ребенке, который под влиянием боли невольно издает звук *вава*. Затем – сознание звука; здесь кажется не необходимым, чтоб ребенок заметил, какое именно действие произведет его звук; достаточно ему услышать свой звук *вава* от другого, чтобы вспомнить сначала свой прежний звук, а потом уже – боль и причинивший ее предмет. Наконец – сознание содержания мысли в звуке, которое не может обойтись без понимания звука другими»⁷⁰.

Во многом теологическое прочтение феномена языка мы находим у В. Беньямина, который устанавливает исключительную связь между языком и человеком: «Но поскольку духовная сущность человека есть сам язык, человек может сообщать себя не посредством него, но исключительно в нем. Высшее воплощение этой интенсивной тотальности языка как духовной сущности человека есть имя. Человек – это тот, кто именуется, именно так мы

⁷⁰ Потебня А.А. Полное собрание трудов. Мысль и язык. М., 1999. С.89.

узнаем, что его устами говорит чистый язык. Вся природа, поскольку она сообщает себя, сообщает себя в языке, то есть в конечном счете в человеке... Лишь посредством языковой сущности вещей он может выйти из самого себя и добраться до познания их – в имени»⁷¹. Речь в таком библейском контексте радикальным образом связывает человека с миром духовным и изымает его из мира животного.

И это более чем согласуется с идеей, высказанной авторами монографии «Учреждающая дискурсивность Михаила Петрова». Избыточность языка как средства трансляции знания-деятельности именно в том, что он необходим для человека. Для животного он избыточен. И в голосе, который может быть связной речью (или бормотанием) есть этот переход от животного к человеку, от сигналов (криков об опасности или ином) к речи, имеющей смысл. М. Долар обращается к такому переходу на примере платоновского диалога Пир и икоты, захватившей Аристофана врасплох: «Этот произвольный голос, возникший из нутра человеческого тела, может быть понят как платоновская версия маны: сгущение звука, лишённого смысла, и неуловимого высшего значения, чего-то, что в конечном итоге может определить смысл целого. Этот докультурный, некультурный голос может рассматриваться как нулевой уровень смысла, абсолютно ничего не означая сам по себе, точка, вокруг которой другие голоса – означающие – могут быть упорядочены, будто бы икота находилась в самом сердце структуры. Голос представляет собой короткое замыкание между природой и культурой, между физиологией и структурой, его грубая природа загадочным образом преобразуется просто в смысл»⁷². И имя, его роль в раскрытии смысла также позволяет провести параллели с идеей лично-именного кодирования.

Еще более отчужденный от природы характер носит знак и письмо как организованная совокупность знаков. Очевидно, что появление письма

⁷¹ Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С.12.

⁷² Долар М. Голос и ничего больше. СПб., 2018. С.94.

следует гораздо позднее за речью⁷³. Но если речь нуждается (по крайней мере так было достаточно долго) в человеке, то письмо или знак как таковой его только предполагают, но не требуют его актуального наличия. Подражание, как результат непосредственного зрительного контакта, в этом случае не работает. Но само письмо как символическая реальность, однозначно указывает на человека, нуждаясь в сознании для извлечения смысла⁷⁴.

Если обратиться к пониманию письма Ж. Деррида, то оно не только выходит за границы самого письма в обычном его понимании, но и ставит под сомнение его вторичность по отношению к речи. Письмо предстает у него началом всякого смысла и опыта: «... этим словом обозначаются не только физические жесты буквенной, пиктографической или идеографической записи, но и вся целостность условий ее возможности; им обозначается сам лик означаемого по ту сторону лика означающего; все то, что делает возможной запись как таковую – буквенную или небуквенную, даже если в пространстве распределяется вовсе не голос: это может быть кинематография, хореография и даже «письмо» в живописи, музыке, скульптуре и др. Можно было бы также говорить и о «спортивном» и даже «военном» или «политическом» письме, подразумевая под этим приемы, господствующие ныне в этих областях. Слово «письмо», таким образом, относится не только к системе записи, которая здесь вторична, но и к самой сути и содержанию этих видов деятельности»⁷⁵. Деррида достаточно сложно обрисовывает контуры того, что стоит за письмом вообще, или даже не письмом, а графизмом как таковым. Это сама возможность изображения, которое интерпретируется человеческим сознанием как символ и следом отсылает к некоему смыслу. В таком понимании письмо действительно выходит даже за границы рукотворных знаков, письменности фонетической,

⁷³ Лурия А.Р. Письмо и речь. Нейролингвистические исследования. М., 2002.

⁷⁴ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М., 1997.

⁷⁵ Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С.123.

иероглифической или чисел, вплоть до следов животных, которые прочитываются не только человеком.

И далее он указывает на достаточно давнюю и кажущуюся самоочевидной связь письма с культурой: «... за рамками теоретической математики развитие информационных практик намного расширяет возможности «сообщения»: оно перестает быть «письменным» переводом с какого-то языка, переносом означаемого, которое в целостности и сохранности вполне могло бы быть передано устно. Одновременно с этим все шире распространяются звукозапись и другие средства сохранения устного языка и его функционирования в отсутствие говорящего. Это изменение вместе с теми переменами, которые произошли в этнологии и истории письменности, показывает, что фонетическое письмо, место великой метафизической, научной, технической, экономической авантюры Запада, имеет свои границы в пространстве и во времени и что эти его границы обнаруживаются как раз в тот момент, когда оно силится навязать свои законы тем областям культуры, которые до сей поры им не подчинялись»⁷⁶. С противопоставления речи и письма Деррида начинается свой анализ для него неявных и во многом уже не актуальных оснований европейской культуры.

Письмо в этой «истории» грамматики вытесняет речь в той конфигурации, которая сложилась с связкой с рационализмом. Причем еще античная традиция отдает приоритет живому слову, которое ближе находится к первоисточнику – душе человека⁷⁷. И логоцентризм здесь совпадает с фоноцентризмом, а также с «параллелизмом» и «внеположностью» друг другу означаемого и означающего, которое прерывается с приходом христианства, устанавливающим различие между ними: «Различие между означаемым и означающим глубоко и неявно соотносено со всей целостностью великой эпохи, заполненной историей метафизики, а более явно и систематично связано с определенным ее

⁷⁶ Деррида Ж. О грамматики. М., 2000. С.124.

⁷⁷ Там же. С.125-126.

периодом, овладевшим богатствами греческой мысли: это период христианской веры в творение и бесконечность... Из этих корней вырастает (что, впрочем, и само по себе немало) не только различие между чувственным и умопостигаемым вместе со всем тем, что ему подчиняется, т. е. с метафизикой как таковой, с метафизикой в ее целостности. В самоочевидности этого различия не сомневаются, впрочем, даже самые проницательные лингвисты и семиологи, для которых научный труд начинается там, где кончается метафизика... Своей чисто умопостигаемой гранью означаемое отсылает к абсолютному логосу и устанавливает с ним непосредственную связь. В средневековой теологии этот абсолютный логос был бесконечной творческой субъективностью: умопостигаемая грань знака всегда была повернута к слову и лику божьему»⁷⁸.

И снова мы можем говорить о том, что письмо, особенно это видно по последним словам Ж. Деррида, связано с тем, что превышает собственно человеческое. Оно избыточно для человека и его ограниченной жизни, поскольку связана с творческим устремлением, стремлением к трансцендентному, наконец вечности. Но при том уточнении, что письмо носит божественный характер, относительно самого человека как создателя письма, оно во многом сохраняет вторичный характер: «Письмо в обыденном смысле слова – это мертвая буква, носитель смерти, душитель жизни. С другой стороны (и это изнанка того же самого), письмо в метафорическом смысле слова – естественное, божественное, живое письмо – всячески почитается: ведь оно равнозначно (перво) началу всех ценностей, голосу сознания как божественному закону, сердцу, чувству их д.»⁷⁹. Не только вторичному, но также ограниченному, поскольку далее Деррида дополняет характеристику: «Естественное письмо непосредственно связано с голосом и дыханием. Его суть не в грамматологии, а в пневматологии. Это – священное письмо, непосредственно близкое к священному внутреннему голосу в

⁷⁸ Там же. С.127-128.

⁷⁹ Там же. С.132.

«Символе веры [савойского викария]», к голосу, который мы слышим, лишь вновь погружаясь в самих себя: это полное и подлинное наличие божественной речи в нашем внутреннем чувстве»⁸⁰.

Дополнить можно лишь словами апостола Павла о том. Что только дух дает жизнь, а не буква: «Он дал нам способность быть служителями Нового завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит»⁸¹. Различие здесь не внешнее, а сущностное. Все зависит от присутствия духа, который кардинально внеположен миру. И здесь нет противостояния речи и письма или голоса и буквы, поскольку дух может присутствовать и в том, и в другом. Скорее противостояние разворачивается по линии изменчивости (голоса, речи, реальности) и неизменности (письма и знака, означающего), что снова отсылает нас к онтологическому статусу бытия реального и символического.

Но культурно-исторический анализ несколько приземляет такой ход размышлений, и в сугубо метафизическом смысле и в смысле решения теоретических проблем. Так рассматриваемый нами дуализм речи – письма в перспективе культурно-исторических реалий упускает третий элемент, а именно – деятельность. Исходная императивность первых двух (здесь мы снова ссылаемся на исследования Поршнева) предполагает деятельность, которая может компоноваться в матрицу социкода различно. Так жреческая деятельность дополняется деятельностью управленческой в древнем Египте и древней Греции архаического периода. И сам навык письма здесь уже разрывает традиционные законы трансляции знания по кровнородственной линии.

Учитывая всю комплексность происходивших изменений, упрощение письма и его общедоступность, возросшая возможность трансляции знания в связи с этим, на наш взгляд стоит отметить также логику самой символической реальности, которая в определенном смысле определяет

⁸⁰ Там же.

⁸¹ 2 Кор. 3:6

прогрессивность умножения знания, ведь оно уже не ограничено возможностями живого человека, его вместимостью; но также и возможностями компиляции, плагиата, различных наложений и смещений текста и умножения смысла, которые неизбежно происходят при расшифровке сообщения, тем более, в отсутствии непосредственного общения. На это указывает и М.К. Петров, описывая трансформацию античной письменности от слоговой к алфавитной: «Если в крито-микенскую эпоху включенность письменности в процессы управления и неизбежная их фрагментарность сковывали и по-существу сводили на нет слепую творческую силу текста, которые не может повторить ни одного из предшествующих текстов, не теряя при этом смысл, то теперь греки на собственном опыте испытали «ползущую» природу текста, его сдвигающую силу. Запрет на плагиат и требование соотнесенности с другими текстами волей-неволей выталкивало античных авторов, идет ли речь о философии, истории или искусстве, на позицию принудительного творчества»⁸².

М.К. Петров не использует это понятие, но говоря о «ползущей» природе текста, он близко подходит к тому, что в современной философии получило название интертекстуальность. Автором понятия интертекста и интертекстуальности как явления является Ю. Кристева, отмечающая, что текст не является независимым от окружающей семиотической среды⁸³ и процесс смыслообразования, то есть извлечения смысла из текста происходит в ситуации соотнесения текста со множеством других текстов. Сам текст Ю. Кристева определяет следующим 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

⁸² Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М., 1995. С.184.

⁸³ Интертекстуальность/ Постмодернизм. Мн., 2001. С.333.

пермутацию других текстов, интертекстуальность; в пространстве того или иного текста перекрещиваются и нейтрализуют друг друга несколько высказываний, взятых из других текстов»⁸⁴. Сам текст определяется Кристевой как интертекст.

Взаимная соотнесенность различных текстов не только производит смысл, но также сегментирует знание, раскладывая его по ящичкам отдельных книг, если использовать метафору У. Эко. Тем самым снимается ограничение памяти человека, поскольку вне временной текст всегда актуален, достаточно его прочитать. Но также с упрощением письма, в случае с Античностью переходом на алфавитное письмо, и все возрастающей доступностью материала носителя (переход от глины и камня к папирусу и коже) делают само знание все более доступным, а процесс трансляции знания все более открытым. Как пишет М.К. Петров это огромное по значимости событие перехода от письменности как профессионального навыка к навыку индивидуально-универсальному, который меняет отношение человека к миру, буквально заставляя его не только сохранять наличное знание и воспроизводить его в своей деятельности, но, прежде всего, изменять и вносить новое: «Переход письменности в грамотность означает автоматический переход к новой психологической установке, к установке на поиск нового, ибо каждой грамотной голове приходится теперь опредмечивать наличные отношения к миру, отрицать их как заведомо неистинные или неполные, создавать свое особое, дополняющее до «истины» отношение, то есть постоянно находиться в творческом режиме анализа наличного и синтеза нового»⁸⁵.

И философия, античный логос, выражавшийся со времени Платона письменно, в диалогах, вполне соответствует и полностью отвечает трансляционным механизмам, в своей основе ориентированных на письмо и книгу как носителя информации. Непосредственная передача навыка и

⁸⁴ Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. М., 2004. С.136.

⁸⁵ Петров М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. М., 1995. С.185.

знания по линиям родства остается архаическим способом трансляции знания и соседствует с новым. Причем именно философии М.К. Петров отказывает в трансмутационном характере, наделяя только трансляционными функциями. Рассматривая эту проблему он пишет: «По ходу собственного развития философия очевидно редуцирует, дезактивирует и разрушает традиционный трансляционно-трансмутационный интерьер, основанный на семейном контакте поколений и боге-покровителе как знаке – носителе профессионального текста. Но философия ничего не предлагает взамен...»⁸⁶. Трансмутация оказывается подготовленной философией, но отложенной, отсроченной заимствованиями, которые позволяли откладывать обновление до определенного момента. И такой момент он связывает с появлением христианской церкви, которую он называет духовным кораблем и создателем нового социального кодирования жизни⁸⁷.

И возникающее новое социальное кодирование было текстоцентричным. Оно было сосредоточено вокруг главного текста – Библии, которую М.К. Петров предполагает (поскольку пишет о такой возможности) «центром интеграции смысла»⁸⁸. И, разрушая многие сложившиеся установки относительно характера Средневековья, М.К. Петров пишет о том, что как раз здесь возникает механизм трансмутации, который отсутствовал в Античности. Бог носитель созидательного и творческого начала, который не ориентирует на копирование. Сам текст выступает не воспроизводимым паттерном шаблонов, но только источником, реализация же отдана на откуп одухотворенному человеку – творцу. Поэтому М.К. Петров называет теолога профессионалом-новатором: «От традиционного профессионала теолог отличается тем, что он только и исключительно профессионал-новатор. Ему не дано быть только профессионалом, потребителем знания, одержимым наличным знанием. Если он желает что-то сделать в теологии и быть для

⁸⁶ Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. С.221.

⁸⁷ Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. С.223.

⁸⁸ Там же. С.226.

теологии чем-то, он, а не Бог должен сказать нечто и в акте ссылки на Библию приобщить сказанное к божественной мудрости. Профессионалом можно быть, не занимаясь новаторством, теологом – нельзя»⁸⁹.

В новую технологию трансляции знания, наряду с комплексом книга – автор-творец включается перенятый из Античности механизм теоретического сжатия, прежде всего, в философских понятиях. Теология трансформирует античную тезаурусную иерархию (модель сжатия) в соответствии с христианским пониманием Бога и бытия, опираясь на принцип троичности. Триады Бог-отец, Сын и Святой Дух, а также духовное, душевное и плотское позволяют производить селекцию знания по степени её приближенности к источнику истины. Появляется и новый институт, регулирующий процесс селекции знания и его включение в социокод – Церковь.

И М.К. Петров относительно и самого механизма формирования социокода прав, но на наш взгляд, более это относится к институциональному аспекту хранения знания поднимает вопрос о противоречии, заключенном в самом христианстве и в концентрированном виде представленном в споре о троичности Бога. В ракурсе нашей проблемы это спор об источнике творчества, а значит и новаций. Кто является творцом и кем является теолог? Только ли Бог источник знания и есть ли возможность у теолога не только транслировать, но изменять и добавлять. Если такая возможность есть, открывается путь для творчества, но ставится под вопрос легитимность церкви и самого знания. Если же нет, то Церковь может претендовать на главенство во всех сферах жизни, но теряет трансмутационную составляющую. На Никейском соборе в 325 году выбор был сделан в пользу творчества: «Церковь получила небесную санкцию на творчество и реализовала ее в догме – новой форме продукта творчества пневматиков-новаторов... Первым и ближайшим следствием принятом на Никейском соборе символа веры, в частности и догмата Св. Троицы как

⁸⁹ Там же. С. 228.

единой божественной сущности в трех «неслиянных» и тем не менее равносильных ликах, было, естественно, оживление духовного творчества»⁹⁰.

Соборы и догматы как итог совещательной деятельности по селекции знания становятся прообразом науки и формируют практики трансляции знания в соответствии с новыми принципами на которые указывает М.К. Петров: «Именно к христианской догматике восходят основные наборы установок психологии научной деятельности; непримиримость к противоречию; твердая вера в разрешимость любой дисциплинарной проблемы; осознание повтора как дисциплинарного преступления. «плагиата»; самоустранение из описания по принципу библейской связки – «Не от себя говорить буду»; самоограничение «открытием», обнаружением нового без попыток ценностной, «от себя», интерпретации открытого в субъективных шкалах оценки и т.д.»⁹¹. И здесь мы подходим к тому необходимому интерьеру технологий хранения информации, который был создан христианской Церковью и к эпохе Возрождения и в полной мере Нового времени преодолел ее границы. Речь, прежде всего, о монастырях и церквях, а также университетах как центрах сохранения и передачи знания.

Наряду с троичностью был еще и двоичный принцип построения иерархий, через противопоставление земного и божественного. И в него вполне вписывается если не противопоставление, то уж точно параллелизм «книжным» практикам сохранения знания, практик профессионально-именного кодирования. Обыденное знание о мире было вполне человекоразмерным, на что указывает А.Я. Гуревич, описывая средневековый хронотоп: «Средневековый человек уже не сливает себя с природой, но и не противопоставляет себя ей. Он сопоставляет себя со всем остальным миром и измеряет его своим собственным масштабом, и эту меру он видит в самом себе, в своем теле, в своем теле, в своей деятельности»⁹².

⁹⁰ Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. С.250.

⁹¹ Там же. С. 251.

⁹² Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.1984. С. 67.

Цеховая, достаточно закрытая, структура производства позволяла основываться на передаче навыка и знания через имитацию.

Но над непосредственным производством и тем более за его границами и границами цеха отношения начинают регулироваться с опорой на текст, писанные законы и правила: «Цеховые и городские уложения закрепляют и регулируют поведение бюргеров. Наряду с регламентами, которые обуславливали производственный процесс и другие стороны хозяйственной жизни, мы найдем в них постановления о попечении о нищих, о порядке крещения детей, о разрешенных для подмастерьев видах одежды, даже перечни ругательств с указанием штрафа за каждое из них...»⁹³.

И даже в удовлетворении духовных потребностей была альтернатива книге и письму, которая основывалась на образе и мифе. Это была продолжающаяся устная традиция, представленная песнями, поэмами, сказаниями. Причем часть из них генетически была связана с монастырскими библиотеками и деятельностью теологов-творцов, а часть нет⁹⁴. В любом случае эта традиция была оборотной стороной первой, «книжной» модели сохранения знания, подвижной внутренне и статичной внешне. Устная традиция нуждалась в непосредственном контакте слушателя и рассказчика, стремящаяся к формату мифа, она присваивала реальные события и мифологизировала их, но была подвижна, поскольку нуждалась в слушателях: «Зная, с каким интересом люди феодальной эпохи относились к прошлому и как любили слушать рассказы о нем, можно ли удивляться, что устная традиция прошла через века? Излюбленными ее очагами были все те места, где встречались странники: центры паломничеств и ярмарочные площади, дороги паломников и купцов, воспоминание о коих сохранили многие поэмы. О странствующих купцах мы благодаря случаю знаем из одного текста, что они из Германии занесли в скандинавский мир некоторые немецкие легенды. Можно ли сомневаться, что французские купцы вместе со

⁹³ Там же. С. 220.

⁹⁴ Блок М. Апология истории. М., 1973. С. 143.

свертками сукна и мешками пряностей перевозили с одного конца привычных своих маршрутов на другой немало героических сюжетов и даже просто имен?...»⁹⁵. Такими точками пересечения рассказчиков и слушателей могли быть и монастыри, что говорит о том, что два способа хранения информации не были взаимоисключающими. Но также их соседство не исключалось на уровне элиты средневекового общества, которое передавало устно свои собственные предания: «У знатных родов тоже были свои устные предания. Которые сохраняли в точном или искаженном виде немало воспоминаний; в замковых залах столь же любили поговорить о предках, как и под сводами монастырей»⁹⁶.

Им здесь мы видим рассеивание деятельности – знания, которое производится и передается не только в стенах храма или монастыря или около них. Здесь можно поставить вопрос, относительно центрированности средневековья храмом и наличия ему альтернатив, как пишет о том С.С. Неретина: «В Средневековье, поскольку вся его жизнь, как говорит В.С. Библер, сосредоточена «в о-круге храма», любая работа, как схоластическая, так и механическая выполняет одновременно и теологическую работу по постижению Бога. Деятельность такого рода (особенно это заметно в строительном деле и в делах, связанных с подъемом тяжестей) непременно должна преодолеть сопротивление вещи, преодолеть тяжесть, то есть *вознестись*. Это и есть работа по спасению души, дающая возможность выхода к небесному Иерусалиму»⁹⁷.

На наш взгляд, более прав М.К. Петров, говоря о христианском корабле церкви как центра трансляции и трансмутации знания, центра формирования нового социокода. И в основе хранения информации, конечно в пределах этого «корабля» или «ковчега», был не столько храм, сколько книга. Храм возникает позднее, гораздо позднее Библии и посланий, которые писали

⁹⁵ Блок М. Апология истории. М., 1973. С.149-150.

⁹⁶ Там же. С.150.

⁹⁷ Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М., 1994. С.59-60.

апостолы. Отметим, что именно писали, и это было основным. Дополняет это устная проповедь, звучащее слово, точно также, как народная устная традиция, о которой мы уже сказали.

Отчуждение знания (его отчуждение в письме (книге) вариант этого отчуждения) было заложено в христианстве изначально, в первых словах Евангелия от Иоанна – «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Иоанн 1:1). И далее это отчуждение преодолевается человеком благодаря его природе, подобной творческой природе Бога. В этом противоречие письма и речи, записанного слова, которое должно звучать, проговариваться, быть всегда актуальным. Книга также предохраняла однажды сказанное Богом-сыном от искажения, отсюда важность воспроизведения, которая возрастала с понижением уровня грамотности сословного средневекового общества. Воспроизведение стимулировало память средневекового человека в своем истоке конечно восходя к архаическому автоматизму и подражанию.

Робер Фоссье пишет о памяти как весьма важном феномене средневековья: ««И сделаете это в память обо Мне», – говорил священник во время причастия. «И было это во времена, которые не сохранились в памяти», – писал скриб в нижней части акта. Память, *memoria*, была мостом между Господом и Его творением, фундаментом, на котором возвели общество, хранилищем, где накапливались примеры, образцы, программы жизни. Будущее уходило корнями в прошлое, и такой боязливый и беспомощный мир, каким были средние века, испытывал насущную потребность в памяти, индивидуальной или коллективной, что, в общем-то, было одно и то же»⁹⁸.

Ограниченность этой памяти у простых людей была очерчена действительно коллективной памятью крестьянской общины, стариков, странствующих рассказчиков. И объем этих знаний редко выходил за пределы того, что было необходимо для выживания и непосредственно

⁹⁸ Фоссье Р. Люди средневековья. СПб., 2010. С.267.

воспроизводилось в повседневной производственной деятельности. Пример с крестильными именами очень показателен в этом отношении: «Сложнее всего установить имена: забвение в деревне было практически полным, по крайней мере до XII века. Если набор крестильных имен в целом был довольно большим, то он ограничивался кругом соседних деревень: в одном месте крестьян звали по большей части Гуго и Гильом, а рядом преобладали имена Ги и Роберт»⁹⁹. Имена ведь могли быть любимыми и дополнялись при необходимости прозвищами, поэтому хранение такой информации было избыточным, а источником снова была церковь и книга. Часто опыт суммировался не только в сообществе через механизм повторения и профессионально-именного кодирования, но и через его отчуждение в текст, что происходило по большей части в монастырях. Цеховые сообщества профессионалов ремесленников владея грамотой могли делать это самостоятельно.

Практически также дело обстояло и в дворянском сословии, с той только разницей, что они имели возможность не только хранить знание самим, но и отчуждать знание в голову зависимого человека. Фоссье пишет об этом так: «Помимо того что представителям этих категорий, как и простому люду, приходилось держать в памяти все, что касалось их повседневной жизни, выполнение ими особых функций порождало иные требования. Особенно четко это прослеживается на примере *bellatores*. На первый взгляд, ничего из ряда вон выходящего: этим воинам приходилось управлять своими землями, и их волновало все, что имело отношение к их собственности; они прибегали к службе сержантов и родственников, чтобы помнить обо всем, что у них есть, на что они могут рассчитывать; при воинах с XIII века, как и у городских купцов, состояли счетоводы и писцы. От них они узнавали, что выгодно хранить в памяти; в случае необходимости они приказывали зачитывать и повторять для них, а иногда и сами декламировали, как сеньор де Гин, о котором я упоминал выше, сведения о доходах в форме двустий

⁹⁹ Там же.

или простеньких поэм»¹⁰⁰. Также они могли привлекать для записи владеющих грамотой, в основном клириков. И снова монастырь предстает депозитарием знания, которое отчуждается из устной традиции в текст.

Особенностью дворянского сословия было трансляция знания, обеспечивающего с одной стороны легитимность, с другой стороны педагогические функции: «У аристократии также есть два других «места памяти», на этот раз присущие ей одной. Прежде всего, воображаемое её социального кадра впитало в себя любовные и воинские повествования, в которых смешивались подвиги мифических героев и вполне реальных предков аристократов. Эти рассказы нужно было декламировать, петь, разыгрывать перед всеми – стариками, которые обогащали их своими собственными воспоминаниями, молодежью, которая видела в них пример для поведения и повод для гордости»¹⁰¹. Формат песен и поэм с течением времени уступает место письменным повествованиям и литературе как таковой с ростом текстоцентричности самой культуры и выделению педагогики как специальной деятельности по воспроизводству навыков и знания.

И, наконец, знание, которое транслировалось в поколениях и обеспечивало как легитимность, так и экономическое положение, речь о генеалогии: «Вторая область воспоминаний аристократического сословия имеет уже не только идеологическую, но и политическую окраску: она относится к памяти об именах. Именно на этой памяти в значительной степени основывается просопография, которую так любят историки, занимающиеся родственными связями, генеалогиями и властью. Перечисление непрерывной вереницы предков, особенно самых престижных ветвей семейного древа, было абсолютно политической и даже экономической необходимостью; оно узаконивало власть аристократии над всеми остальными людьми, как знатными, так и простыми; оно позволяло

¹⁰⁰ Фоссье Р. Люди средневековья. СПб., 2010. С.268.

¹⁰¹ Там же. С.269.

приблизиться к королевскому или княжескому уровню, где правилом был принцип династической легитимности»¹⁰². Отметим, что и это знание было отдано на хранение клирикам и технологии записи. Сами же служители церкви практиковали как технологии запоминания, так и владели письмом. Они выступали и хранителями знания, присваивая его через заучивание и запоминание, и теми, кто записывает, то есть отчуждает конечное знание человека в стремящийся к вечности текст. Причем действительно вечный текст был для них реальностью и образцом.

Остальные тексты творчески создаются путем теоретического сжатия, как пишет о том М.К. Петров. Античное наследие изучается как инструмент для этого, а другие формы письма также становятся востребованными в творческой деятельности и общении клира, довольно разнообразном и интенсивном общении.

Слово провоцировало (почти в дословном смысле) не только голос, но и глаз. Окружающая средневекового человека образность также была способом хранения информации. Слово разворачивалось в образ в иллюстрациях книг, образах святых и изображениях сцен из Писания, наконец, самой архитектуре. Й. Хейзинга пишет об искусстве как части праздника, который компенсировал достаточно тяжелую жизнь простых людей: «И чем более резким был контраст с убогостью повседневной жизни, тем, следовательно, более необходимым был праздник, тем сильнее должны были быть средства, способные – через пьянящее ощущение красоты, через удовольствие – смягчить гнет реальности, без чего жизнь казалась бы нестерпимо тусклой. XV столетие – время тяжелой депрессии и глубокого пессимизма... Несчастный люд нуждался, дабы противостоять всему этому, не только в ежедневном поминании обещанного Небом спасения и уповании на неослабную заботу и милость Господню; время от времени требовалось также пышное и всеобщее, прославляющее подтверждение красоты жизни. Жизненных радостей в их первичных формах игр, питья, песен и танцев

¹⁰² Фоссье Р. Люди средневековья. СПб., 2010. С. 269.

здесь было уже недостаточно; всё это должно было быть облагорожено причастностью красоте, стилизовано во всеобщем радостном действе. Ибо отдельный человек еще не мог обрести удовлетворение в чтении книг, в слушании музыки, в переживании произведений искусства или в любовании природой; книги были слишком дороги, природа – полна опасностей, искусство же было как раз составной частью праздника»¹⁰³. В отличии от Й. Хейзинги, который делает акцент на празднике, мы обращаем внимание на то, что изображение как таковое или искусство в целом (как песенное, музыкальное, так и изобразительное) также являлось знаково-символической системой хранения информации, которая была очень значима для средневековой культуры. Ее роль также повышалась обратно пропорционально грамотности, то есть способности извлекать информацию из письменных источников, как и доступности самих книг. Этот источник или центр культуры и механизма хранения информации был весьма ограничен.

¹⁰³ Хейзинга Й. Осень средневековья. СПб., 2011. С.435-436.

Глава II. Современные информационные технологии кодирования культуры и хранения информации

2.1. Социокоды культуры и машинные языки кодирования информации

Один из ведущих теоретиков современных медиа Маршал Мак-Люэн начинает свою книгу «Галактика Гутенберга» с идеи о том, что сама способность человека объективировать чувства и мысли, отделять их от себя в речи и слове есть величайшая способность человека, за которую, впрочем, он должен платить. Сам язык он понимает как метафору такого перевода чувств в слова, а письмо есть перевод слов в знаки. Это позволяет транслировать опыт в поколениях и сохранять его. Платой же оказывается замкнутость этих систем: «... за эти специализированные технологические средства – будь то колесо, алфавит или радио – нам приходится расплачиваться тем, что эти грандиозные расширения чувств образуют замкнутые системы... Теперь же, в век электричества, сама природа сосуществования наших технологических инструментов, их недолговечность привела к кризису, которому мы не находим аналогов в истории человечества. Наши расширенные способности и чувства конституируют единое поле опыта, требующее их коллективного осознания»¹⁰⁴. Замкнутость есть также и ограниченность систем коммуникации, способов трансляции и сохранения опыта.

Это и есть человекоразмерность, как понимал её М.К. Петров. Мак-Люэн указывает на то, что эта ограниченность преодолевается техническими средствами – медиа. В этом кардинальном изменении и состоит, если принять тезис М. Мак-Люэна, переход от эпохи «Гутенберга» к эпохе медиатехнологий, современному миру.

¹⁰⁴ Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. Киев, 2004. С.9.

Причем сами «технологические средства», к которым он относит и колесо, и алфавит, и радио, и прочие изобретения человечества, определяются как расширения чувств и способностей человека. Такой взгляд находится в рамках парадигмы органопроекции, рассматривающей технику как действительно расширение весьма ограниченных возможностей человека. И здесь нам нужно обратить внимание не только на тезис о конце привычной эпохи письма, которая за время существования отформатировала и мышление человека, и науку, но также на возникающую связь между техникой, представленной медиа, и преодолением ограниченности человека (это постулируется как исходное положение).

Мак-Люэн фиксирует важные, по нашему мнению, положения, позволяющие определить специфику сохранения знания в современности. Прежде всего, это преодоление ограничений человека, ограниченности способов сохранения информации (знания), связанных с письмом и книгой, печатным словом. Снятие ограниченности стало возможным благодаря возникающей связи с техникой. В частности, с изобретением электричества и возможностью передачи образа на расстояние за минимум времени. И теперь нам необходимо рассмотреть возникшую связь хранения знания и техники, памяти и техники, которая становится основополагающей.

Эта связь, пока не вполне очевидная, поскольку хранение информации вполне успешно осуществлялось и вне установленной связи с техникой, отмечается М. Хайдеггером в своей статье «Вопрос о технике». Определяя технику, первое, на чем останавливается М. Хайдеггер, это утверждение о различии самой техники и её сущности. Можно пользоваться техникой, управлять ею, владеть, но не думать о том, чем она является. Вопрос же о сущности есть вопрос о том, что техника такое, на который есть привычный, и Хайдеггер отмечает, верный ответ, техника – есть совокупность орудий, инструментов и машин, служащих для реализации человеческих потребностей и целей. И такое понимание техники верно, но не окончательно, поскольку следуя за Хайдеггером следует задать вопрос о сути

техники и допустить, что она не просто средство или нечто, что служит для реализации целей, которые ставит перед собой человек. Тогда возникает вопрос: «... что такое сама по себе инструментальность? К чему относятся такие вещи, как средство и цель? Средство есть нечто такое, действием чего обеспечивается и тем самым достигается результат. То, что имеет своим последствием действие, называют причиной. Причина, однако – не только нечто такое, посредством чего достигается нечто другое. Цель, в стремлении к которой выбирают вид средства, тоже играет роль причины. Где преследуются цели, применяются средства, где господствует инструментальное, там правит причинность, каузальность»¹⁰⁵.

Вопрос об инструментальности техники, таким образом, приводит к вопросу о причинах или причине как таковой. В наиболее явном виде понимание причинности было дано Аристотелем, который выделял четыре вида причин и все вместе они приводили к возникновению вещи или чего-либо, в понимании Хайдеггера, про-изведении, или, мы также можем сказать, по-явлении. Нечто является из соединения четырех причин и это составляет суть техники: «... на раскрытии потаенности стоит всякое про-из-ведение. Последнее, со своей стороны, собирает в себе четыре вида повода – всю причинность – и правит ими. К сфере причинности относятся цель и средства, относится инструментальное. Инструментальность считается основной чертой техники. Шаг за шагом спрашивая, что такое собственно техника как средство, мы приходим к раскрытию потаенного... Итак, техника не простое средство. Техника – вид раскрытия потаенности. Если мы будем иметь это в виду, то в существе техники нам откроется совсем другая область. Это – область выведения из потаенности, осуществления истины»¹⁰⁶.

И на этот же аспект, безусловно, в несколько другом контексте, указывает В. Беньямин, когда отмечает раскрытие фотографией (техникой) того, что ранее было скрыто, называя это бессознательным: «... природа,

¹⁰⁵ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. СПб., 2007. С. 308.

¹⁰⁶ Там же. С.311.

обращенная к камере – это не та природа, что обращена к глазу; различие прежде всего в том, что место пространства, освоенного человеческим сознанием, занимает пространство, освоенное бессознательным... Фотография своими вспомогательными средствами: короткой выдержкой, увеличением – открывает ему это положение. Об этом оптически-бессознательном он узнает только с её помощью, также как о бессознательном в сфере своих побуждений он узнает с помощью психоанализа. Организованные структуры, ячейки и клетки, с которыми обычно имеют дело техника и медицина, – все это изначально гораздо ближе фотокамере, чем пейзаж...»¹⁰⁷. Возникающее у Бенямина бессознательное как «эффект» техники также очень близко сохранению информации. Сфера бессознательного не только первичный источник влечений, но и поверхность записи, а значит сохранения происходящего с человеком. Такая трактовка встречается у родоначальника психоанализа, З. Фрейда в работе «Заметки о чудо-блокноте» или иногда «Заметки о вечном блокноте»¹⁰⁸.

В историческом, а также историко-культурном и историко-философском смыслах техника также связана с самим знанием. Эта связь, можно сказать, носит генетический характер. Греческие слова «технэ» и «эпистеме», как пишет Хайдеггер, находятся рядом и оба обозначают знание, приводя к раскрытию истины. В качестве примера он пишет: «Человек, строящий дом или корабль или выковывающий жертвенную чашу, выводит про-из-водимое из потаенности соответственно четырем видам «повода». Это раскрытие потаенного заранее собирает образ и материал корабля и дома воедино в свете пред-видимой законченности готовой вещи и намечает исходя отсюда способ ее изготовления. Решающая суть τεχνή заключается тем самым вовсе не в операциях и манипуляциях, не в применении средств, а в вышеназванном раскрытии»¹⁰⁹. И сегодня, продолжает Хайдеггер,

¹⁰⁷ Бенямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С.113.

¹⁰⁸ Фрейд З. Заметки о вечном блокноте / психология памяти. М., 1998. С.27-32.

¹⁰⁹ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. СПб., 2007. С.312.

современная техника остается верна этому смыслу, раскрывая, прежде всего, скрытую в природе энергию.

Это раскрытие носит производящий характер и несет в себе риск для человека, который оказывается вовлечен в процесс производства, а значит раскрытия, делания скрытого явным. Но именно аспект производственности беспокоит Хайдеггера, поскольку несет угрозу смещения цели с поиска истины к цели устремленной в «дурную бесконечность» производства. И это угрожает не только задаче раскрытия сути, но и сути человека: «Существо техники грозит раскрытию потаенного, грозит той возможностью, что всякое раскрытие сведется к поставляющему производству и все предстанет в голой раскрытости состоящего-в-наличии. Человеческое действие никогда не в силах непосредственно противостоять этой угрозе. Человеческие усилия сами по себе никогда не смогут эту угрозу отворотить. Но в силах человеческой мысли подумать о том, что все спасительное должно быть высшей, хотя вместе и сродной сущности подвергшимся опасности»¹¹⁰.

Как пишет Г. Тавризян, Хайдеггер делает вывод о том, что техника более угрожает сущности человека, чем его существованию¹¹¹. Это связано с тем, что существование самой техники как средства, что как сам пишет Хайдеггер, достаточно очевидно, отличается от её существования, которое связано с раскрытием «сокрытого» – истины. И человек не просто использует технику, для реализации своих целей, но одновременно с этим открывает сокрытое бытие и меняется сам. Гёльдерлин на которого ссылается Хайдеггер, пишет о спасении там, где есть угроза¹¹². И открытость, она же умножение информации в следствие развития техники, до пределов вместимости человека, дает выход, расширение возможностей человека посредством самой техники.

¹¹⁰ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. СПб., 2007. С.328-329.

¹¹¹ Тавризян Г.М. Философы XXвека о технике и «технической» цивилизации. М., 2009. С.9.

¹¹² Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. СПб., 2007. С.329.

В случае с нашим ракурсом исследования, границы человекообразности совпадают с их преодолением в деле хранения информации. Что означает для человека возможность беспредельного сохранения всего знания и сохранения его доступным практически для всех, с минимальным количеством допусков и цензов? Этот вопрос актуален сейчас, в эпоху кризиса книжного знания и кризиса библиотек, которые отчуждены не только от церкви, как это было изначально, или от государства, но локализованы в мире виртуальной реальности, пространстве жесткого диска и облака компьютера и мобильного устройства.

Угроза, стоящая за этой возможностью, не только в беспамятстве, отчуждении механизмов и атрофии практик сохранения (запоминания) знания. Но также сохранении своей автономности и себя как человека. И здесь возникает вопрос о сущности человека и сущности техники. И этот вопрос достаточно сложен, поскольку за проблемой автономности и сохранения собственно человеческого стоит вопрос о противопоставлении техники и человека, изначально неправильный. За ракурсом угрозы техники человеку стоит неправильный взгляд на технику как нечто внешнее человеку. Неправильный, прежде всего потому, что автономность человека изначально выстраивается не по отношению к технике, а по отношению к животному, тоже живому, в противовес мертвому техническому. И техника изначально связана с человеком, именно с человеком как человеком. Само возникновение человека связано с техникой.

И дело не только в значении орудий труда. Как мы уже писали выше, техника изначально вплетается в комплекс, ядром которого был язык. Эту совсем не очевидную связь мы находим у Л. Мамфорда, который пишет о том, что орудия труда и их использование сами по себе не отличают человека от животных. Только в совокупности с языком техника дает тот разрыв, который связан с возникновением человека: «в изготовлении орудий труда не было ничего исключительно человеческого до тех пор, пока оно не оказалось модифицированным языковыми символами, эстетическими замыслами и

знанием, передаваемым социальным путем. Вот тогда-то человеческий мозг, а не просто рука, вызвал глубочайшие различия...»¹¹³.

И более того, по мнению Л. Мамфорда у речи и техники одно начало: «В эпоху своего возникновения техника соотносилась с природой человека, взятой как целое, а эта природа играла определенную роль в каждом аспекте индустрии: таким образом, техника у своих истоков была широко ориентирована на жизнь, а не на труд и не на власть. Как и в любом другом экологическом комплексе, разнообразие человеческих интересов и целей, как и различные органические потребности, сдерживали чрезмерный рост какого-либо отдельно взятого компонента. И хотя язык стал наиболее могущественным средством символического самовыражения человека, он, как я попытаюсь показать, имеет началом тот же общий источник, из которого, в конечном счете, возникла машина, – это все тот же первобытный повторяющийся порядок ритуала, тип порядка, который человек вынужден был разработать для самозащиты и управления колоссальным избытком психической энергии, предоставляемым в его распоряжение его громадным мозгом»¹¹⁴. И если речь кодирует знание и тем самым сохраняет его, то техника также неотделима от этого процесса. Причем Мамфорд пишет о биотехнике, синтезе тела и искусственных его дополнений. Отметим, что не простых дополнений, как расширения возможностей, но гораздо больше, дополнений без которых сам человек не являлся бы собой, не смог состояться.

К последнему тезису достаточно близки идеи Ж. Делёза и Ф. Гваттари, которые также пишут о подобных «комплексах», объединяющих человека и технику и не только, включая в них все возникающие взаимосвязи, в том числе и с животными. Делёз и Гваттари обращаются к понятию машины для описания возникающих связок. Само общество в целом также рассматривается ими как машина, причем машина записывающая, а значит,

¹¹³ Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. М., 2001. С.11.

¹¹⁴ Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. М., 2001. С.17.

запоминающая и сохраняющая. Так определяют общество Делез и Гваттари: «... общество первоначально является не средой обмена, в которой главное – это циркулировать или заставить циркулировать, а социусом записи, главное в котором – это отмечать и быть отмеченным. Циркуляция существует только в том случае, если запись требует её или разрешает» – и далее приведем характеристику первобытной машины, которая также отсылает к графизму и сохранению – «Первобытная территориальная машина кодирует потоки, инвестирует органы, отмечает тела. И в этом смысле циркуляция или обмен – деятельность второстепенная по отношению к той задаче, которая объединяет в себе все остальные: отмечать тела – а эта задача принадлежит земле. Сущность регистрирующего и записывающего социуса, если он присваивает производящие силы и распределяет агентов производства, заключается в следующем – наносить татуировки, надрезать, срезать, отделять, калечить, покрывать шрамами, делать насечки, инициировать»¹¹⁵. Не продолжая далее о «желающих машинах» Дезёза и Гваттари, отметим, что запись и сохранение также неотделимы не только от земли и тел, которые служат поверхностью записи в первобытности, но от множества других поверхностей, которые собирают машины-комплексы.

Одной из таких «машин» и была связка человек – книга, которая достаточно эффективно функционировала как механизм сохранения знания и его приращения в формате монастырской библиотеки и монастыря. Мамфорд приводит в качестве примера бенедиктинский монастырь, который был поистине лабораторией по созданию человекоразмерных механизмов, их изучению и внедрению: «Бенедиктинский монастырь утвердил в своих стенах ту дисциплину и тот порядок, которые огромная коллективная рабочая машина изначально вводила в качестве атрибута своей земной власти. Но в то же время, монастырь наделил эту дисциплину разумными и человеческими чертами; ибо сам монастырь не просто придерживался

¹¹⁵ Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007. С.223-224, 227.

человеческого масштаба... Благодаря регулярности и плодотворности своей деятельности монастырь заложил фундамент и для капиталистического устройства, и для дальнейшей механизации; и, что даже важнее, он наделил нравственной ценностью весь трудовой процесс, независимо от приносимой им награды»¹¹⁶. Не отвлекаясь на акценты, которые делает Л. Мамфорд, отметим, что средневековые изобретает новую мега-машину хранения знания, которой была монастырская библиотека. Точнее, эта машина составляла комплекс: *человек – книга – библиотека – монастырь*. Этот комплекс обеспечивал как сохранение знания, так и его трансмутацию в том систематическом труде, о котором пишет Мамфорд. Устойчивость всему комплексу придает книгоцентричность, восходящая к Библии. Техника, что важно, скрывается за стенами монастыря, где занимает вполне подчиненное место. Она призвана облегчить физический труд, чтобы освободить место главному занятию – молитве.

Машина решала эту задачу: «Распределив рабочие задания по часам суток, бенедиктинцы сделали еще один шаг вперед: они приступили к умножению числа машин и их сборке. Освободившись от бесчеловечной рутины коллективной машины – прежней рабочей или военной армии, – монахи обнаружили настоящие способы применения и преимущества машины. Ведь этот новый тип машины был уже не огромной людоедской мегамашиной вроде той, что создали фараоны, а просто экономящим труд устройством, которое почти не нуждалось в усилиях человеческих мышц»¹¹⁷.

И сам монастырь был такой мега-машиной, не последнее место в которой занимал ритуал, цикличность которого внесла свою лепту в возникновение техники; также как и установка на познание окружающего мира, его законов, установленных Богом; творческий характер деятельности теологов, о котором писал М.К. Петров; инвестиции желаний, потоки которых направлялись на создание знания и машин, о чем писали Ж. Делёз и

¹¹⁶ Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. М., 2001. С.348.

¹¹⁷ Там же. С.350.

Ф. Гваттари. Изменения начинают происходить, это довольно явно, начиная с эпохи Возрождения. Здесь мы не только не оригинальны, но вынуждены повторять общеизвестные факты, которые говорят о том, что Церковь теряет монополию на производство и хранение знания. Равно как и техника выходит за стены монастырей и начиная с Нового времени становится определяющим фактором развития западноевропейской цивилизации.

И снова возникает риск рассмотрения проблемы сохранения знания и техники отдельно друг от друга. Вместе с тем, он сталкивается с целым рядом проблем, которые свидетельствуют в пользу того, что такой отдельности в истории Европы не было. Примером могут служить как великие мыслители эпохи Возрождения, которые сочетали занятие теорией и практикой, научными изысканиями и конструированием механизмов, так и ученые Нового времени, использовавшие технические устройства в своей научной практике. Названная нами мега-машиной связка *человек – книга – библиотека – монастырь*, существенно трансформируется. Внешним образом изменяется последний член этого схематично представленного нами комплекса.

Обращаясь к современным исследованиям процесса секуляризации, можно говорить о том, что в основе этих изменений лежали как сугубо религиозные причины, так и социальные. Ч. Тейлор отмечает три главные: «... мощные стимулы к религиозному обновлению действовали, как минимум, в трех направлениях, которые я пытаюсь здесь описать. Речь идет о повороте к более глубокому, интимному и напряженному личному благочестию, о росте тревожных сомнений по поводу «священных предметов» и контролируемой церковью магии, и, наконец (уже в более позднюю эпоху), о возникновении новой вдохновляющей массы идеи спасения верой, которая ворвалась в мир, терзаемый страхом посмертного суда и чувством собственного ничтожества»¹¹⁸. И достаточно общее замечание о совпадении Реформации и появления печатной книги не стоит

¹¹⁸ Тейлор Ч. Секулярный век. М., 2017. С.98.

принимать упрощенно. Жан-Франсуа Гилмонт рассматривает процесс развития печати и Реформации не только в контексте взаимного усиления этих процессов из-за их одновременности, но и рост светской литературы, который стал возможен благодаря печати¹¹⁹. И эти замечания комплиментарны идеям Ч. Тейлора. Печатная книга как техническое изобретение и печать как технология давали возможность сохранения гораздо большего объема информации. Рост этого объема «взрывал» монастырские библиотеки, которые теряют монополию на хранение информации. Возникают частные библиотеки, в том числе и потому, что книга становится более дешевой и доступной. Это говорит и о том, что церковь теряет монополию на знание.

И здесь Тейлор дает объяснение, как это произошло. Причиной был рост личного благочестия, рост религиозности, которая не была связана с традиционным институтом римско-католической церкви. Страх перед смертью и идея спасения верой согласуется с первой причиной и являлся мощным стимулом для изменений: «... проповедуя спасение верой, Лютер затронул самый острый из больных вопросов своей эпохи, основной источник тревоги и страха, безраздельно господствовавший в сознании благочестивых мирян и стоявший за всем этим шумом вокруг практики индульгенций – проблему посмертного суда, проклятия и спасения. Подняв знамя борьбы именно в этом вопросе, Лютер совершил нечто, способное привести в движение массы народа, чего не могли сделать ни гуманистическая критика низовой религиозности, ни отрицание сакрального»¹²⁰. Тем самым, партикуляризм чтения и книги совпал (как нам кажется, это не было случайным совпадением) с партикуляризмом веры. Религиозное чувство начинает культивироваться вне институционального оформления церкви. Личные переживания нуждались в личном чтении и личной интерпретации. Доступность книги отвечала этому запросу.

¹¹⁹ Gilmont J.F. *The Reformation and the Book*. London, 2016.

¹²⁰ Тейлор Ч. *Секулярный век*. М., 2017. С.97.

И это изменение создает новую тенденцию в практиках и механизмах сохранения знания. Они стремятся к локализации на частном уровне. Отметим, что только стремятся. Пока это только весьма общая тенденция, ее зарождение. Поскольку возникает новый институт, который берет на себя функцию цензурирования знания и наполняет библиотеку как место сохранения знания новым смыслом. На место Библии, как первичного источника знания и высшего авторитета, абсолютной легитимности, встает национальное государство с наукой, литературой и искусством, взятыми на содержание и «работающими» над созданием нации. Все вместе они создают корпус нового знания, которое и призваны сохранить библиотеки и музеи, транслировать школы и университеты.

Сделаем также уточнение, что произошедшие изменения изменили установленный нами комплекс или механизм сохранения знания, поменяв монастырь на государство. Теперь он выглядит так: *человек – книга – библиотека – государство*. И техника еще более усиливает свои позиции внутри этого механизма, теперь за счет технологии производства носителя информации – печатной книги. Сама же секуляризация не должна создавать иллюзию о том, что монастырские практики исчезли. Скорее наоборот, они выходят вместе с книгой и техникой, машиной, как понимал её Мамфорд, за стены не только монастыря, но и церкви.

В контексте исследования практик пастырской власти М. Фуко указывает на это изменение: «... в XVI в. пастырство не исчезает. Не происходит и общей, массовой передачи пастырских функций от Церкви к государству. На самом деле перед нами гораздо более сложный феномен, суть которого в следующем. С одной стороны, можно сказать, что религиозное пастырство интенсифицируется в своих духовных формах, и вместе с тем расширяется сфера его влияния в светской жизни. Как Реформация, так и Контрреформация предоставили религиозному пастырству гораздо более широкие, нежели в прошлом, возможности контроля, надзора над духовной жизнью индивидов... С другой стороны, в

том же XVI в. развивается поводырское сопровождение людей за пределами церковной власти, и опять-таки в двух аспектах или, точнее, в целом ряде аспектов, расходящихся широким веером начиная с совершенно частных форм развития проблемы поводырства... Кроме того, аналогичное поводырство появляется в области, которую я назвал бы публичной»¹²¹. И здесь Фуко делает важное для нас замечание, что механизмы сохранения знания становятся все более инкорпорированными с властью и властными практиками, государственными институтами с одной стороны, и все более партикулярными, с другой. Эта двойственность очень хорошо видна на примере национальной литературы, возникновение которой непосредственно связано с появлением национальных языков.

Но также и национальных библиотек. Эти хранилища «национального духа» и тем самым хранилища самой нации как новоевропейского изобретения. Давая определение нации, Бенедикт Андерсон называет их «воображаемые сообщества»: «это воображенное политическое сообщество, и воображается оно как что-то неизбежно ограниченное, но в то же время суверенное. Оно *воображенное*, поскольку члены даже самой маленькой нации никогда не будут знать большинства своих собратьев-по-нации, встречаться с ними или даже слышать о них, в то время как в умах каждого из них живет образ их общности»¹²².

И задача активизации такого воображения была возложена на литературу, а значит и книгу. Весь механизм сохранения знания *человек – книга – библиотека – государство* был перестроен под задачу создания нации и через создания общей памяти и общего знания. Ранее единая (пусть и с некоторыми оговорками) монастырская библиотека превращается в ряд специализированных библиотек. Библиотеки университетов (они существовали и ранее, но с приматом теологических факультетов

¹²¹ Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977-1978 учебном году. СПб., 2011. С.304-305.

¹²² Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001. С.30-31.

средневековья мало чем отличались от монастырских) и школ, военных институций (отдельные библиотеки полков например) и, по-прежнему, монастырей. Но более всего, и их можно признать доминирующими, отражающими суть происходящего, публичные библиотеки. Хотя они впервые и возникают в древней Греции (библиотека Писистрата в Афинах), массовые общедоступные библиотеки становятся востребованными и возникают в большом количестве начиная с Нового времени. Так первая общедоступная библиотека в России была государственной. В 1795 году Екатерина II создает Императорскую публичную библиотеку и национальное книгохранилище при ней. Среди мотивов её создания были не только удовлетворение потребности в знании, но также демонстрация силы и могущества Российской империи¹²³.

И если новоевропейский «дух просвещения» действительно был книгоцентричным, то большой вопрос состоит в том, сохраняется ли такая ситуация к началу XX века. На примере культурного эксперимента советского государства (или культурной политики, которая по своей сути была экспериментом) по формированию советского народа можно рассмотреть значение книги, а значит соответствующих механизмов сохранения знания, и других механизмов, также технических, но связанных не с письмом и чтением, а прослушиванием и просматриванием, ориентированными на звук и зрительный образ. Так, несмотря на то, что революционная субкультура в России была ориентирована на книгу¹²⁴, внимание к печатному слову соперничало, и весьма серьезно, с вниманием к радио и кино.

И часть причин носила характер весьма прозаический и не относилась к сути самого печатного слова или ментальности революционеров, но которую можно учитывать в аспекте интерьера производства и сохранения

¹²³ <http://www.calend.ru/event/5228/>

¹²⁴ Борисов С.Н., Борисова О.С «Революция» после революции: символическое насилие в русском кинематографе 30-х гг. XX века // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2012. № 22. С. 136-143.

знания, в терминологии М.К. Петрова. Речь о бумаге, прежде всего, как основном материальном носителе знания. Ш. Плаггенборг приводит такие данные: «Согласно оценкам, на период Октябрьской революции большевистская пресса достигла тиража 600 000 экземпляров, включая все местные органы печати. Вскоре за счет увеличения тиражей, а также появления новых газет, эта цифра превысила миллион экземпляров...» - и, по мысли большевиков, такое количество не удовлетворяло потребностей в пропаганде их идей, но если раньше проблема состояла в том, как распространить печатное слово, то теперь, на чем его печатать – «После Октября 1917 г. положение коренным образом изменилось. От самого богатого журналистского опыта было толку, если не было бумаги для напечатания статей. А с распространением проблема обострилась настолько, что прежние трудности, возникавшие в связи с нелегальными условиями работы, казались теперь пустяком»¹²⁵. Нехватку бумаги российская печать начала испытывать еще с начала Первой мировой войны, но с приходом большевиков ситуация становится еще хуже, поскольку были потеряны территории, прежде всего, Финляндия, поставлявшие значительное количество бумаги. Не решило проблему изъятие типографских производств и бумаги у идейных противников большевиков, а утверждение о буме печати в первые годы советской власти Плаггенборг считает не более чем пропагандистским штампом, поскольку реальное производство как периодики, так и книг, сократилось в разы.

Не менее интересными выглядят данные о библиотеках, роль которых в просвещении народа декларировалась советской властью, но была нереализуема в первые годы. Снова обратимся к данным Ш. Плаггенборга: «На 1 октября 1921 г. на территории РСФСР насчитывалось 33 012 изб-читален, 13 250 библиотек и 5970 передвижных библиотек. Год спустя итоги, подведенные, как и за прошлый год, Главполитпросветом, были совершенно

¹²⁵ Плаггенборг Ш. Революция и культура. Культурные ориентиры в период между октябрьской революцией и эпохой сталинизма. СПб., 2000. С.130-131.

иными: количество изб-читален составляло теперь, примерно десятую долю от прошлогодней цифры (3400), библиотек осталось всего 5955, а количество передвижных библиотек сократилось до 1453»¹²⁶. Такие показатели свидетельствовали о сбое в механизме сохранения знания в эпоху революции, что, конечно, можно «списать» на характер самой революции, но также следует учитывать сложности с производством бумаги и самой печати. После 1923 года ситуация с библиотеками улучшается и их число начинает расти. Политика, ориентированная на создание сети библиотек, начиная с 1924 года дает свои результаты и создаются библиотеки партийных и профсоюзных организаций, библиотеки на производстве¹²⁷.

Вместе с тем, книгам и библиотекам, этому механизму хранения знания в целом, уже в начале XX века возникает альтернатива. Речь о радио (самый конец XIX века) и особенно кинематографе. Возникновение последнего совпало с первой русской революцией 1905 года, в чем можно усмотреть определенные смыслы¹²⁸. И прежде всего, это смыслы пропагандистские, смыслы упрочения советской власти средствами радио и телевидения. Так радио В.И. Ленин определяет не иначе, как «газета без бумаги и расстояний», а декрет «О радиостанциях специального назначения» от 4 июля 1923 года устанавливал запрет на использование радиопередатчиков частными лицами¹²⁹. В 1924 году этот декрет был скорректирован с учетом интересов развития радиодела и снимал ряд ограничений, но в общем смысле цензурирование этого способа передачи информации было очевидно.

Радио противоречивым образом воскрешало устную народную традицию, те архаические механизмы трансляции знания, которые сохранялись в народе наряду с господством и кажущейся монополией книги

¹²⁶ Плаггенбург Ш. Революция и культура. Культурные ориентиры в период между октябрьской революцией и эпохой сталинизма. СПб., 2000. С.150.

¹²⁷ Там же. С.158.

¹²⁸ Борисова О.С., Борисов С.Н Символическое насилие в практиках историзации и меморизации революции (на примере кинодискурса 30-х гг. XX века) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2012. № 20. С. 230-240.

¹²⁹ Плаггенбург Ш. Революция и культура. Культурные ориентиры в период между октябрьской революцией и эпохой сталинизма. СПб., 2000. С.170.

и печатного слова: «Возникновение радио показало, что в культуре ничего не исчезает бесследно. В известной мере, радио возвращало культуру ко временам ораторов, придавая этой тенденции новые формы. Радио подхватывало традицию культуры, в актуализации которой кино первых трех десятилетий было бессильно... Заслуга радио этого времени перед культурой состоит в том, что, дав выход массовому фольклорному сознанию, оно оказало огромное воздействие, в том числе, не только на культуру, но и на общественную психологию»¹³⁰. В некоторых моментах радио тесно соприкасалось и с литературой, то есть, со словом записанным, но сам формат этого медиа, слово звучащее, имело огромное значение и, как отмечает Н.А. Хренов, формировало общественное сознание людей начала XX века потому, что имело под собой основу, механизмы трансляции знания весьма древние, устную традицию передачи, выстроенную веками.

Гораздо большей популярностью у советских людей пользуется другое техническое средство сохранения и передачи информации – кинематограф. и не только у советских: «По данным статистики, на 1929 г. в Советском Союзе насчитывалось свыше 200 млн. кинозрителей, в то время как в США их было 50 млн. Германия со своими 6 млн. находилась далеко позади»¹³¹. То есть, в достаточно короткие сроки новое средство коммуникации, техническое медиа охватил большое количество людей. И необходимо задать вопрос, является ли телевидение также механизмом сохранения знания. Выполняет ли оно эту функцию, хотя уже в первом приближении ясно, что любое кодирование знания его же и сохраняет. Вопрос здесь должен быть более конкретным, имеет ли это отношение к памяти, сохранению знания и передаче от поколения к поколению.

Для ответа нам необходимо, прежде всего, понять, что кинематограф такое и для этого обратиться к его истории. Она же связана с тем, о чем мы уже говорили, движением, действием. *Кинематограф решает давнюю*

¹³⁰ Хренов Н.А. Зрелища в эпоху восстания масс. М., 2006. С.512.

¹³¹ Там же. С.210.

задачу передачи движения (и уже потом звука). Книга могла передавать только знание, но не действие. И это очень важный момент, поскольку не только низвергается монополия знания, которое единственное могло быть передано посредством книги без непосредственного контакта людей, но также *появляется возможность сохранения деятельности без отчуждения его в символической форме*. И если опустить мифологические сюжеты с призрачным явлением божеств, то первые опыты в этой сфере следует отнести к изобретению камеры обскуры и волшебного фонаря, как технических средств отображения образов, как движущихся, так и статичных.

Причем рождение и использование этих технических средств было связано с различными областями: наукой, искусством, религией, военным делом, магией и народными забавами¹³². И эта разнообразная связь устанавливалась, прежде всего, через действие и его передачу, изначально носящую коллективный характер. Уже использованная нами отсылка к образам божеств, теням и призракам, как исходному кинематографа интересна также связью с мифом и ритуалом. В этом отличие между использованием вещи и её сутью, о чем писал М. Хайдеггер относительно техники. Кинематограф через показ деятельности очень тесно, сущностно связан с мифом через показ, образ и движение, которые в мифе были слиты. В этот ряд в широком смысле механизмов сохранения и трансляции знания можно поставить также театр, цирк, различные зрелищные формы празднеств. Все они соединяют показ и действие и в своих развитых формах тесно связаны с нарративом и книгой. Кинематограф соединяет эту сущностную основу, апеллирующую к массовости, с технической основой или технологией записи и передачи образа, а затем и звука. Ф. Киттлер пишет о соединении трех изобретений Эдисона, которые сделали возможным кинематограф: «Фильм, иными словами, начался, по крайней мере, технически как немой из-за отказа соединить все три изобретения Эдисона:

¹³² Киттлер Ф. Оптические медиа. М., 2009. С.75.

киноленту, лампу накаливания и фонограф. Весьма вероятно, что существует историческое правило медиатехники, которое выдвигается даже историей книги, что поначалу отдельные и изолированные области восприятия органов чувств должны окончательно устояться, прежде чем можно будет вообще думать об их соединении. Поэтому образовалась только связка кинескопа и лампы накаливания...»¹³³. Успех братьев Люмьер состоял в том, что изобретения Эдисона они дополнили большим экраном, а значит возможностью показа фильма большому количеству людей. Массовость кинематографа обеспечивала коллективность переживаний.

Для нас важно также то, что кинематограф обеспечивал точную фиксацию и воспроизведение реальности. То есть, мы можем предположить, сохранение в виде образов на киноплёнке с последующей возможностью практически неограниченного воспроизведения. Масса как явление человеческой истории, массовый зритель, сталкивается в кинематографе с массовым воспроизведением реальности, её отображением на киноплёнке, что налагает определенные изменения на результат, кинематографический образ. В. Беньямин пишет в этом контексте об исчезновении «ауры» у массово тиражируемых произведениях искусства: «Репродукционная техника, так можно было бы выразить это в общем виде, выводит репродуцируемый предмет из сферы традиции. Тиражируя продукцию, она заменяет его уникальное проявление массовым. А позволяя продукции приближаться к воспринимающему её человеку, где бы он ни находился, она актуализирует репродуцируемый...»¹³⁴. По мысли В. Беньямина это приводит к чрезвычайному потрясению традиционной основы культуры и наиболее явно это проявляется в кинематографе.

Тем самым мы находим не только связь между кинематографом как медиумом, механизмом сохранения и передачи информации, и архаическими зрелищными механизмами, но и внутреннее противоречие между ними.

¹³³ Киттлер Ф. Оптические медиа. М., 2009. С.183.

¹³⁴ Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С.196.

Беньямин категоричен в своем выводе, тиражирование и репродукция уничтожают традицию: «Они (тиражирование и репродукция – прим. наше) находятся в теснейшей связи с массовыми движениями наших дней. Их наиболее могущественным представителем является кино. Его общественное значение даже и в его наиболее позитивном проявлении, и именно в нем, не мыслимо без этой деструктивной, вызывающей катарсис составляющей: ликвидации традиционной ценности в составе культурного наследия»¹³⁵. А вместе с традицией кино «ликвидирует» и традиционные способы сохранения знания.

Наверное, в отношении кинематографа, который имеет возможность отражать объективную реальность наиболее полно, верно утверждение также о том, что он также наиболее кардинально искажает реальность. Вместо сохранения мы имеем искажение. В словах В. Беньямина об исчезновении «ауры» предмета при его массовом воспроизводстве можно найти смысл и об отсутствии человекоразмерности кино-репрезентации. Беньямин далее пишет об этом более явно: «Кино, в особенности звуковое, открывает такой взгляд на мир, который прежде был просто невыносим. Оно изображает событие, для которого нельзя найти точки зрения, с которой не были бы видны не принадлежащие к разыгрываемому действию как таковому кинокамера, осветительная аппаратура, команда ассистентов и т.д... Природа киноиллюзии – это природа второй степени; она возникает в результате монтажа. Это значит: на съёмочной площадке кинотехника настолько глубоко вторгается в действительность, что ее чистый, освобожденный от чужеродного тела техники вид достигим как результат особой процедуры, а именно съёмки с помощью специально установленной камеры и монтажа с другими съёмками того же рода. Свободный от техники вид реальности становится здесь наиболее искусственным, а непосредственный взгляд на действительность – голубым цветком в стране техники»¹³⁶. То есть, сама

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Беньямин В. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С.216.

съёмка искажает реальность, что является только первичным искажением, поскольку монтаж вторично делает то же самое и реальность предстает искаженной вдвойне.

Монтаж открывает беспредельные возможности по компоновке образов, а значит, созданию виртуальной реальности, подчиненной воле автора. Ж. Делез подводя итог типологии монтажа, которые он выделяет в своей работе «Кино» не акцентирует на этом внимание, но мы можем сделать такой вывод: «... мы рассмотрели четыре типа монтажа. Эта классификация основана на том, что образы-движения каждый раз становятся объектами весьма несходных композиций: органико-активный, эмпирический или, скорее, эмпиристский монтаж в американском кинематографе; диалектический, органический или материальный монтаж в советском кино; квантитативно-психологический монтаж французской школы в его разрыве с органическим; интенсивно-духовный монтаж немецкого экспрессионизма, связывающий неорганическую жизнь с непсихологической»¹³⁷.

О том же искажении, которое кардинальным образом отличается от человеческого взгляда, человекоразмерного восприятия реальности вообще, а значит и сохранения знания об этой реальности, пишет П. Верильо в работе «Машина зрения», касаясь и проблемы памяти, сохранения: «Благодаря промышленному размножению визуальных и аудиовизуальных протезов, благодаря активному использованию технологий моментальной трансмиссии мы с самого раннего возраста с привычной легкостью считываем все более сложные ментальные образы, все меньше задерживаясь на них и почти не возвращаясь к ним впоследствии: мнезические образы распадаются все быстрее»¹³⁸. Погоня за скоростью, имеющая обусловленность военным делом, делает возможность запоминания проблематичной. Хотя сама яркость образов, насыщенность переживаний, необычность кино-восприятия казалось бы, должны приводить к обратному.

¹³⁷ Делез Ж. Кино. М., 2004. С.105.

¹³⁸ Верильо П. Машина зрения. СПб., 2004. С.16-17.

Эти изменения, по замечанию П. Верильо, весьма существенны, поскольку возникают новые «техники зрения», меняющие человека. И этот процесс готовился довольно долго, письмо и образ, можно сказать, соперничали в скорости передачи и расшифровки, а также вместимости. Очевидно, что образ вышел победителем в этой борьбе, но сам человек в определенном смысле проиграл: «С начала XX века поле восприятия европейца оказалось заполоненным некими знаками, изображениями, логотипами, которые множились на протяжении двадцати, тридцати, шестидесяти лет в отсутствие какого-либо вразумительного контекста, словно хищные рыбы в опустошаемых ими зараженных прудах. Эти геометрические торговые марки, эти заглавные буквы, гитлеровская свастика, силуэт Чаплина, синяя птица Магритта и карминовые губы Мэрилин Монро – эта паразитическая назойливость не поддается объяснению одной лишь силой технической воспроизводимости, о которой так часто говорили еще в XIX веке. На самом деле мы оказались перед логическим завершением системы, на протяжении нескольких веков отдававшей ключевую роль быстроте техник зрительной и речевой коммуникации, – системы интенсификации сообщения»¹³⁹. Верильо пишет о преобладании фатического образа, техники показа, при которой высвечиваются определенные, нужные режиссеру, автору сообщения образы, а все остальное оказывается в тени.

Это уже не просто искажение, но все более манипуляция. Слова Бенямина о замене ритуальной природы искусства политической как нельзя более кстати. И схема механизмов сохранения знания могла бы выглядеть как *человек – фильм – кинотеатр – государство*, но с той существенной поправкой, что сутью этого механизма будет не сохранение знания, а скорее манипуляция и паразитирование на том знании, что уже имеется в сознании человека.

¹³⁹ Верильо П. Машина зрения. СПб., 2004. С.31-32.

В. Михалкович пишет о природе кинематографического воздействия следующее: «Во время сеанса – наряду с «технической» - осуществляется «психическая» проекция. Первая оказывается неизбежным условием второй: если аппарат не «экспульсирует» образы на экран, у публики не происходит «отчуждение субъективных содержаний» и воплощение их в объекте. «Техническая» проекция не только инициирует психическую, но также ее интенсифицирует, притом – разнообразно»¹⁴⁰. Прежде всего, интенсификация достигается через концентрацию. Плоскость экрана остается единственным местом притяжения внимания. Темнота в зале и отсутствие посторонних звуков обостряют и направляют сенсорное восприятие зрителя, который присутствует в кинотеатре в двух «позициях», как пишет об этом В. Михалкович: «В «заэкранье», следовательно, зритель занимает две позиции – не альтернативных, скорей, дополняющих друг друга. Во-первых, присутствует как «исполинское око» - наблюдающее, но ни во что не вмешивающееся... Другая позиция зрителя в «заэкранье» – «частичные» двойники: один или несколько»¹⁴¹. Ссылаясь на Ж. Делеза, В. Михалкович указывает на три возможные позиции, которые занимает зритель в кинотеатре, это пассивный наблюдатель, страдающий или действующий субъект. Возможность последнего представляется нам проблематичной, поскольку просмотр фильма не предполагает активного участия, кроме сопереживания.

Фильм и его просмотр оказываются памятью, взятой взаймы, причем взятой сразу у многих, как минимум двоих, зрителя и режиссера. Памятью, которая в силу своей коллективности и искусственности распадается в тот же момент, как зритель покидает стены кинотеатра. Фантазм, каким бы он ни был по содержанию, заканчивается. Таким образом, машина кинематографа или кино-машина функционирует в режиме беспомыслия. Беспомыслие тесно связано с неподлинностью. До «визуального взрыва»

¹⁴⁰ Михалкович В.И. Избранные российские киносы. М., 2006. С.12.

¹⁴¹ Там же. С.13.

непосредственная видимость была свидетельством реальности, так было со времен Античности и до недавнего времени. Сегодня достоверность видимого более чем проблематична.

Не останавливаясь на понимании симуляции реальности и симулякра, обратимся к критике самой коммуникации, которую предпринимает Ж. Бодрийяр, опираясь на свои онтологические положения о симулятивной природе современности. Он ставит под сомнение достаточно привычную схему коммуникации, предложенную Р. Якобсоном, состоящую из последовательности: передатчик – сообщение – приемник. Такая структура коммуникации, отмечает Бодрийяр, признается большинством и считается само собой разумеющейся, поскольку предполагает традиционное для науки разделение на субъекта и объект, связь между ними.

Но на деле равнозначности этих элементов нет, как и равнозначности обмена информацией: «Такая «научная» конструкция образует симулятивную модель коммуникации, из которой заранее исключены взаимность, антагонизм партнеров и амбивалентность их обмена. На деле в кругообороте участвует только информация, смысловое содержание, которое считается читаемым и однозначным. А гарантирует эту однозначность и, следовательно, соответствующие позиции передатчика и приемника, инстанция кода. Все прекрасно держится: формула обладает отличной внутренней согласованностью, которая наделяет ее качествами единственно возможной схемы коммуникации. Но стоит только допустить амбивалентное отношение, и все сразу рушится»¹⁴². В схеме Бодрийяра код становится самодостаточным и именно он определяет расстановку остальных элементов коммуникативной модели: «В этой направляющей схеме код становится единственной инстанцией, которая говорит, которая обменивается сама на себя и воспроизводит себя посредством разъединения двух терминов и посредством однозначности сообщений (или – что не является решающим – посредством его двусмысленности, многозначности; иначе говоря,

¹⁴² Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М., 2007. С.252.

посредством не-амбивалентности). (Точно так же в экономическом процессе обмена обмениваются не люди, а сама система меновой стоимости, воспроизводящая себя через них.)»¹⁴³.

Чем нам может помочь такая трактовка коммуникации? К ней достаточно близок и М. Мак-Люэн с известным утверждением «The Medium is the Message». С потерей человека размерности человек выпадает из схемы коммуникации как определяющий элемент. Его приоритетность занимают или сами медиа, или сообщение. Значение имеет накопление информации и знания и даже возможное его сохранение с помощью технических устройств, но эти механизмы все менее связаны с человеком как размерные ему, посильные для декодирования, восприятия и использования.

Остается еще один аспект, связанный с кинематографом, который стоит рассмотреть, чтобы выяснить статус документального кино. Вполне возможно, что оно сохраняет «дружественность» человеку и «посильно» для него, фиксируя жизнь и сохраняя знание. Обратимся к словам Ж. Делеза об одной из самых известных и первых документальных работ антропологов, фильму Р. Флаэрти «Нанук с Севера». Обращение к нему предваряется отсылкой к теоретической схеме, которая уже настораживает, поскольку является внешней простой фиксации и сохранению жизни: «Прежде всего рассмотрим документальный фильм. Тойнби разработал прагматическую философию истории, согласно которой цивилизации представляют собой ответы на вызовы, которые бросает человеку окружающая среда... режиссера почти не трогает обращенное к нему обвинение в руссоизме и в том, что он пренебрегает политическими проблемами, возникающими в первобытных обществах, а также недооценивает роль белых в эксплуатации таких обществ»¹⁴⁴. То есть, если искажения и не происходит на уровне монтажа, накладывания посредством него некой идеологической матрицы, то искажение происходит на уровне декодирования, интерпретации сообщения.

¹⁴³ Там же. С.253.

¹⁴⁴ Делез Ж. Кино. М., 2004. С.208-209.

То есть, документальное кино также несвободно от искажений и проблематично в аспекте сохранения знания, по крайней мере, знания объективного.

Кинематограф в целом, как преобладающий механизм трансляции знания, наиболее популярное техническое медиа начиная с начала XX века, достаточно проблематичен как механизм сохранения знания. Скорее он выступает механизмом забвения, манипуляции и стимулирования архетипических и бессознательных основ человека. Кино – сон (В. Михалкович) предстает как современный техно-миф, не знающий памяти, но навязчиво воспроизводящий себя в структурах общества потребления. Книга и печатное слово, хотя и уступают ему в популярности, на протяжении XX века остаются преобладающим механизмом сохранения знания. При достаточно жестком контроле этого механизма со стороны государства в начале века, к его концу этот механизм все более партикуляризируется, становится частным. Свидетельством этого являются и частные библиотеки, и частное книгоиздание.

2.2. Перспективы технологий кодирования и хранения информации в XXI веке

В «Пармениде» М. Хайдеггер пишет о начале, суть которого раскрывается в истории последней: «Начало есть то, что в сущностной истории приходит последним... Такое предваряющее и определяющее всю историю мы называем изначальным (das Anfängliche). Поскольку оно не остается в прошлом, а предлежит будущему, изначальное снова и снова дарует себя той или иной эпохе»¹⁴⁵. Таким изначальным и вневременным для нас представляется культура, механизмы сохранения знания, включенные в культуру, и техника. Сегодня они «собранны» в ситуации кризиса устоявшихся в эпоху модерна механизмов сохранения знания, которые

¹⁴⁵ Хайдеггер М. Парменид. СПб., 2009. С.15.

находятся под угрозой поглощения со стороны техники и «культуры забвения». Потеря памяти как невозможность трансляции своего частного, локального кода тесно связана с феноменом технологии и техники, но, возможно, в ней есть и спасение.

Такая расстановка и постановка проблемы является началом, суть которого приходит последней и в смысле давней мифологической истории Прометея и Эпиметея, то есть, она имеет давнюю историю и не является современной. Противоположности двух братьев как «думающего до» и «думающего после», предвидящего и забывающего описывают современную проблему наследования и сохранения локальных культур в нескольких регистрах. Прежде всего, как проблему наследования культуры, трансляции кода в терминах М.К. Петрова. Забывание как феномен выступает как утрата кода, невозможность раскодировать сообщение и извлечь смысл. В том числе, и это следующий регистр проблемы, по причине человекоразмерности, невозможности вместить массив информации в отдельную человеческую голову и руки.

И техника, дар Прометея, компенсирует этот недостаток, одновременно ставя проблему забывания на новый уровень, как отсутствие необходимости запоминать при возможности записать и сохранить техническими средствами. И, наконец, избирательные дары Эпиметея животным и унифицирующий дар Прометея людям это еще один регистр нашей проблемы, проблемы дифференциации кода и его унификации в современных средствах коммуникации. Сохранение знания и хранение культурной памяти находится в пределах этого.

М.К. Петров пишет о знаке, как основной единице, в которой происходит «сворачивание» знания и передача от поколения к поколению. Знак, имея вневременную природу, позволяет осуществлять наследование независимо от длительности, а его отчужденный от конечного индивида характер – избежать субъективной привязанности. Выстраивается линия наследования, которая начинается знанием и заканчивается деятельностью.

Знание «сворачивается» в знаковую форму и отчуждается от индивида и после передачи «разворачивается» и воплощается в деятельности индивида. При этом «разворачивание» знака в знание ограничено возможностями конкретного человека: «Индивид конечен не только как существо смертное и проходящее неравноценные в терминах социальной пользы периоды жизни, но и как существо, имеющее физические и ментальные ограничения. В процессе обучения-воспитания индивиду нельзя дать больше субъективности, чем он способен взять и пронести по жизни, развертывая субъективность в деятельность»¹⁴⁶. И далее М.К. Петров пишет о том, что объем наличного знания всегда превышает возможности вместимости индивида и потому знание фрагментируется до тех пределов, которые доступны для человека.

Собственно, эта вместимость живого человека, его возможность развернуть определенный объем знания в деятельность, усвоить его, и определяется как человекоразмерность. Вопрос, как нам кажется, заключается в том, насколько проблематичной может быть вместимость человека при значительном росте знания. Если пределы человекоразмерности определяются способностью воспроизводства знания в деятельности, то, можно предположить, что рост знания, насколько бы интенсивным он ни был, будет сопряжен с фрагментацией посильной для конкретного человека. Этим объясняется рост новых профессий, которые сосуществуют с уже привычными. Они возникают в новых пространствах, возникающих с новым знанием и новой деятельностью. Очевидно также, что рост знания и его производства обуславливает не только появление новых видов деятельности и все большую фрагментацию деятельности как таковой, но также кризис, или, как минимум, неустойчивость всей структуры деятельности.

Гай Стэндинг, анализируя феномен прекариата, отмечает, что современная ситуация на рынке труда характеризуется демонтажем

¹⁴⁶ Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. С.31.

профессий. Это выражается в том, что устойчивость профессиональной стороны жизни человека ушла в прошлое. Под этим стоит понимать и устранение саморегуляции профессиональной деятельности, расширение государственного лицензирования, усилением международной конкуренции на рынках труда, но также рост краткосрочной занятости¹⁴⁷. Профессия сегодня это уже не деятельность на всю жизнь. В этих процессах есть развитие логики самого капитализма, но также и логики развития культуры, как знаковой системы, воспроизводящей и преумножающей знание.

Человек в такой ситуации осваивает новое знание, «разворачивает» его в деятельность, но также и «забывает» старое знание, уже не являющееся необходимым для его профессиональной деятельности. И следующий вопрос, который необходимо задать, состоит в том, что происходит с культурой в целом и механизмами сохранения знания, которые обеспечивают стабильность и преемственность, при таких трансформациях. Ведь по М.К. Петрову: «Именно фрагментация и интеграция знания определяют структурные контуры культурного типа, возможные для данного типа способы познания мира и изменения суммы обстоятельств»¹⁴⁸. Мы можем предположить, что рост знания и легкость обучения и забывания, вкупе со сменой деятельности, говорят о том, что сегодня разворачивается внутренне противоречивый процесс унификации знакового кодирования знания – деятельности с одновременной его локализацией и специализацией.

Очевидно, что возрастает скорость трансляции знания. Знание становится более открытым, поскольку цензы в его распространении снимаются, преодолевая границы наций, государств, профессиональных и родственных сообществ. Но «срок жизни» его также уменьшается. Оно уплощается, теряет глубину и содержание. Как пишет В. Савчук, образ, который становится основным носителем сообщения современных медиа, также теряет глубину: «Образ становится сверхзначимым. В последующем

¹⁴⁷ Стэндинг Г. Прекариат: новый опасный класс. М., 2014. С.74-77.

¹⁴⁸ Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 1991. С.31.

западная цивилизация получила название «цивилизация образа». В этой ситуации «распятый на экране человек» (П. Вирильо) стал обладателем столь же плоского, как и экран, сознания. Окружая себя образами, человек экранирует реальность (представляя и отгораживаясь от нее все более и более тонкими экранами, в пределе утратившими толщину и слившимися с «реальностью»). Мы «онемели перед образом», мы сообщаемся образами, мы, наконец, думаем образами, «забывая» о лингвистическом характере реальности»¹⁴⁹.

Такой внутренне сложный процесс есть единство двух разнонаправленных течений, одно из которых заключается в унификации знакового кодирования знания. И речь не только о попытках создания универсального языка или универсальности языка английского. Все они достаточно далеки от реальной унификации. Компьютерный код, возникающий как различие между нулем и единицей, становится таким предельно унифицирующим кодом. Причем важным для понимания сути кода, как пишет М. Куртов, является не само число, а различие между ними: «Чтобы определить сущность кода, необходимо устранить его смешение с математическими сущностями. Исторически математика и информатика были связаны, но постепенно расходились. В культуре, между тем, продолжает жить их спутанный образ... На деле, основой функционирования ЭВМ является не число и не цифра, а чистое различие между 1 и 0, между бытием и ничто, между тварностью и нетварностью (миром, который сотворен, и тем, что было до сотворения мира), выражаемое в машине при помощи электрического разряда и его отсутствия (точнее, различных уровней напряжения в электрической сети)»¹⁵⁰. И это минимальное содержание смысла, закодированное в паре цифр, есть аналог декартова утверждения, но только вне человеческой головы, без привязки к существованию совершенно конкретного, живого человека.

¹⁴⁹ Савчук В.В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб., 2014. С.20.

¹⁵⁰ Куртов М. Генезис графического пользовательского интерфейса. К теологии кода. СПб., 2014. С.23.

Здесь снимается одна из фундаментальных философских проблем, противостояния мира и человека, различия между субъективным и объективным. Возможно, в этом ключе стоит трактовать ответ М. Хайдеггера журналу Шпигель на вопрос, что сегодня занимает место философии. Его ответ – кибернетика (журнал «Шпигель» 1966). Но также, устранение человека из схемы передачи знания, устранение как хранителя, снимает ограничения человекоразмерности. Машинный разум, по аналогии с разумом человеческим (мы еще не можем обойтись без подобных аналогий и это тоже предмет для философского интереса) способен хранить знание в неограниченном объеме и сроке (конечно, с той оговоркой, что будут соблюдены определенные технические условия). Но также, без привязки к определенной культуре, локальной культуре. Чередование единиц и нулей, машинный код сам по себе вне культурен. В отличие от человека. Возможно, в этом также одна из причин кризиса традиционных механизмов сохранения знания сегодня.

Отличие компьютера (машинной памяти) от книги состоит не только в объеме возможного хранения знания. Ограниченность последней кроется также в языке. Он всегда культурно обусловлен. Язык возникает и принадлежит определенной культуре. Ю.М. Лотман очень точно определил это различие: «Код не подразумевает истории, т. е. психологически он ориентирует нас на искусственный язык, который и предполагается идеальной моделью языка вообще. «Язык» же бессознательно вызывает у нас представление об исторической протяженности существования. Язык – это код плюс его история. Такое понимание коммуникации таит в себе фундаментальные выводы. Передача информации внутри «структуры без памяти» действительно гарантирует высокую степень идентичности. Если мы представим себе передающего и принимающего с одинаковыми кодами и полностью лишенными памяти, то понимание между ними будет идеальным, но ценность передаваемой информации минимальной, а сама информация

строго ограниченной»¹⁵¹. И если с последним, ограниченностью информации, можно поспорить, то отсутствие памяти и вне культурность машинного кода есть факт, который оспорить сложно. И в этом еще одна из причин кризиса традиционных механизмов сохранения знания. Все больший объем знания выводится из сферы непосредственной памяти человека и перепоручается машинной памяти.

В этом контексте, поскольку понимание машинной памяти затруднено внешним, интерфейсом и общей образностью вывода информации, стоит обратить внимание также и на различие *знака* и *кода* в контексте различия аналоговых и цифровых медиа. Не будет ли в этой основе, а это действительно основа как передачи, так и сохранения знания, также основания (еще одного) тех новых механизмов сохранения знания (сохранения знания в формате информации), которые утверждаются на наших глазах. Причем интересно также то, что это изменение произошло незаметно для нас. Человек сталкивается с внешней стороной машины, тем, что сегодня называют интерфейсом, системами ввода и вывода информации. Тогда как внутренность машины, а значит и её суть, остаются скрыты. Так незаметно произошел переход от аналоговых способов хранения и передачи информации к цифровым.

Д. Хезмондалш различает их как «старые» и «новые» медиа, аналоговые и цифровые соответственно, говоря об их сути: « «Старые» электронные медиа, возникшие вместе с печатными медиа в период 1850-1950 годов – фотография, фонография (т.е. звукозапись), кино, радио, телевидение – опирались в основном на аналоговые, а не цифровые системы. Например, в аналоговом вещании главные компоненты коммуникации и культурного выражения – слова, образы, музыка, другие звуки и т.д. – переносились на непрерывный носитель информации (радиоволны), который так или иначе воспроизводил форму или внешний вид исходного исполнения, образа и т.д... Другими словами, радиоволны являются

¹⁵¹ Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992. С.13.

аналогом исходного акта коммуникации, они были похожи на него или соответствовали ему»¹⁵². И это можно считать вторым типом механизмов сохранения и передачи информации (знания), после непосредственной передачи посредством имитации, непосредственного наблюдения и воспроизводства, которую можно считать первым типом.

И если в первом типе знание сохраняется непосредственно в сознании человека, в том числе и с помощью символов и знаков, опосредованно через речь и письмо, то второй тип вводит отношения уже не идентичности и подобия, а соответствия и подобия. Здесь можно провести параллель с идеей Ж. Бодрийера о симулякрах первого и второго уровней, а с цифровыми медиа с симулякрами третьего уровня¹⁵³. Поскольку цифровые медиа уже не нуждаются в подобии, поскольку преобразуют информацию в бинарный код: «Радикальной инновацией, связанной с развитием цифровых электронных способов хранения и передачи данных, является то, что основные компоненты культурного выражения – слова, образы, музыка и т.д. – конвертируются в бинарный код (последовательные ряды нулей и единиц), который может читаться и храниться компьютерами. Это чрезвычайно важное изменение, поскольку облегчается перенос и обработка коммуникации. Но, вероятно, особенно значимо то, что в результате различные медиа получают возможность связываться друг с другом»¹⁵⁴. И этот переход от аналоговых медиа к цифровым имеет ряд радикальных следствий.

Они не ограничиваются облегчением трансляции и обработки информации, а также легкостью связи различных медиа, о чем пишет Д. Хезмондалш. Изменение механизмов (машин) хранения и передачи знания имеют также социальные, политические и, что для нас главное, культурные и культурно-антропологические следствия. В работе «Введение в медиологию»

¹⁵² Хезмондалш Д. Культурные индустрии. М., 2014. С.328.

¹⁵³ Бодрийер Ж. Симуляция и симулякры. Тула, 2013.

¹⁵⁴ Хезмондалш Д. Культурные индустрии. М., 2014. С.328.

Р. Дебрэ пишет о произошедших изменениях как о незаметных¹⁵⁵, поскольку человек вновь сталкивается с уже известным, знаком. Однако, упускает из виду изменение самой машины хранения знания, которая знаком оперирует. Когда на смену церкви и монастырской библиотеке приходит государство и библиотека публичная, книга остается носителем памяти, как и письмо способом трансляции и отчуждения знания из головы конкретного человека. Вместе с тем, меняется весь контекст или, по М.К. Петрову, интерьер производства и хранения знания. Производство переключивается в национальные университеты, а книга как носитель воспроизводится промышленно. Снимаются религиозные цензы на владение знанием и учреждаются политико-идеологические.

Изменения при переходе к аналоговым медиа не менее масштабны: «В 50-е гг. нашего века корпорация издателей и преподавателей посчитала телевидение просто-напросто визуальным громкоговорителем, тогда как политики усматривали в нем всего лишь оптический усилитель речей с трибуны... В действительности печатная продукция вызвала подрыв церковной иерархии, обойдя её стороной, с той же непреложностью, с какой телевидение подорвало старые партийные иерархии... вчерашний переход от буквенной памяти – памяти книг и печатной продукции, составляющих основу графосферы, – к аналоговым запоминающим устройствам (фотографии, фонографии, кино, радио, телевидению) из видеосферы смог вызвать социальный переворот. Из-за одного того факта, что аналоговые запоминающие устройства больше не требуют особой квалификации для доступа к архиву и передают кодирование и декодирование машинам... они наделяют непосредственным культурным значением покупательную способность. Кроме того, они обеспечивают сравнительное преимущество информации над познанием... а, стало быть, в социальном отношении – средств информации над институтами знания. Это инверсия устоявшихся иерархий (среди производителей символического) и раскачивание как на

¹⁵⁵ Дебрэ Р. Введение в медиологию. М., 2010. С.85.

качелях в экономике корпораций. Упомянутые носители «декоммунитаризируют» сообщества действия, знания и веры (коллективных интеллектуалов, какими должны быть академии, церкви и партии). И при этом в планетарном масштабе увеличивают неравенство между ноу-хау и другими знаниями»¹⁵⁶. Снятие квалификационных требований к доступу помимо всех прочих следствий, о которых мы уже упоминали, относительно проблемы сохранения знания несут смысл новой возможности – возможности создания «своей» библиотеки, некоего частного хранилища информации.

То есть, уже выделенный нами механизм сохранения знания претерпевает изменения. *Условная библиотека как локализация сохраненного знания трансформируется из государственной в частную, не в смысле собственности или административной принадлежности, а в смысле локализации в инфосфере или медиасфере конкретного человека.* Р. Дебрэ предлагает понятие медиасфера, определяющим для которой будет смысл охвата и человек выстраивает собственные конфигурации информации и её источников, которые эту сферу формируют и наполняют.

Критика свободы формирования такой индивидуальной инфосферы, отсутствия цензов доступа к информации, размещенной в сети интернет, свободы человека в виртуальной реальности выходят за пределы нашего исследования и требуют отдельного внимания. Отметим только тот факт, что все эти проблемы затрагивают обозначенную нами проблему различия знака и кода, бинарного кода цифровых медиа, который скрыт для пользователя и оставляет возможности для манипуляции. Расширение доступа к архиву или возможность создания своей частной «библиотеки» своей обратной стороной имеют сужение возможностей в части самостоятельного кодирования и декодирования знания, поскольку эта функция перепоручается машине.

Другой аспект изменений касается снятия монополии устойчивых сообществ на производство знания (информации), а значит её трансляцию и

¹⁵⁶ Дебрэ Р. Введение в медиологию. М., 2010. С.85-86.

сохранение. Возникающая у Дебрэ отсылка к корпорациям есть указание на сменяющий государство институт производства знания, но, как нам кажется, стоит рассмотреть вопрос и об отдельном человеке как о производителе, трансляторе, а также хранителе знания. Через создание личных хранилищ знания, частных библиотек и виртуально локализованных библиотек цифровых, отдельный человек впервые в истории имеет такую возможность. Вопрос в том, что содержат такие библиотеки.

В определенном смысле это проявление тенденции специализации знания и следствие естественного умножения объема знания. Хотя в большей мере это относится к знанию научному и знанию, которое М.К. Петров называл рецептурным, то есть связанным с непосредственной производящей деятельностью¹⁵⁷. Отсутствие памяти у машинного кода делает проблематичным трансляцию традиционной культуры, но не сохранение. Скорее, даже хранение, которое может и не предполагать воспроизведение.

Культуры застывают в коде, не воплощаясь в непосредственную деятельность человека, но сохраняясь как знание, все более становящееся знанием без адресата, знанием без актуализации, разворачивания в деятельность «живого» человека. Значит, что знание застывает в машинной памяти, оно может бесконечно воспроизводиться, тиражироваться, но не трансмутировать, не изменяться под воздействием практической деятельности человека. Виртуальная библиотека может считаться идеальной библиотекой, с тем существенным дополнением, что она автономна от всего остального. Таким образом, эффективность сохранения и трансляции знания машиной своей обратной стороной имеет неэффективность сохранения знания как культурного феномена.

Эпиметей и Прометей соединяются в одного субъекта в машине, хранящей информацию. Хранение и забвение в одном лице Эпиметея –

¹⁵⁷ Римский В.П. Интеллектуал и человеческий капитал в духовном производстве неоиндустриализма/ Учреждающая дискурсивность Михаила Петрова: интеллектуал в интерьере культурного капитала. М., 2017. С.377-389.

Прометей отсылает также к мифологизации техники¹⁵⁸. Машинные хранилища информации, всегда актуальные и доступные, практически не имеющие ограничения, подобны мифу, также вмещающему в себя все наличное знание. Технологии общего доступа еще более приближают это сравнение к реальности. Сегодня, как и в архаическую эпоху, память все более становится коллективной, облачной, используя современную терминологию. Даже внешняя сторона «общения» человека с машиной, графический интерфейс, привносит в указанное сравнение еще один довод. Сегодняшний интерфейс, совокупность устройств ввода информации и ее получения ориентированы на интуитивное понимание, апеллирующее к образам. Образность мифа и машинного интерфейса сближают их. И при всей эффективности машинной памяти, машина сохранения знания является также машиной забывания или забвения.

Здесь, нам необходимо вернуться к ранее заданному вопросу о том, что содержат в себе новые «локальные» или частные библиотеки или хранилища инфосферы. Если принять тот факт, что «главным временем индустриализма... становится рабочее время, время труда»¹⁵⁹, то не становится ли время постмодерна временем вне труда или временем убегания от труда и, тем самым временем забвения, а машины памяти машинами забвения.

О времени игры и праздника писали практически все исследователи данного феномена культурной жизни. Й. Хейзинга отмечает свойственную игровому времени повторяемость, сиюминутность. Игра может быть сыграна тотчас, в любой момент и повторена каждый раз, как только возникает желание. При этом происходит прерывание обычного течения времени, возникает разрыв в его мерном течении. Точно так же и с пространством игры, которое возникает как своеобразное экстерриториальное образование

¹⁵⁸ Борисов С.Н., Осыка Я.М. Сакральное в современной культуре: подходы к определению и границы понимания // Культурная жизнь Юга России вып. 2. (61). 2016. С.65-74.

¹⁵⁹ Мельник Ю.М., Римский В.П. Время жить и время созерцать... Экзистенциальные смыслы и философское понимание времени в классической европейской культуре. СПб., 2014. С.143.

среди привычных пространств: «Подобно тому как формально отсутствует какое бы то ни было различие между игрой и священнодействием, то есть сакральное действие протекает в тех же формах, что и игра, так и освященное место формально неотлично от игрового пространства. Арена, игровой стол, магический круг, храм, сцена, киноэкран, судебное присутствие – все они по форме и функции суть игровые пространства, то есть отчужденная земля, обособленные, выгороженные, освященные территории, где имеют силу свои особые правила. Это временные миры внутри мира обычного, предназначенные для выполнения некоего замкнутого в себе действия»¹⁶⁰. Не только действие замкнуто внутри пространства – времени игры, но и само пространство и время. Забвение здесь проявляет себя как изъятие, закручивание времени вокруг действия или парадоксального выхода в вечность, отмены времени¹⁶¹.

Схожие определения игрового времени мы находим в работах французского исследователя Р. Кайуа, который пишет об игре как несерьезному занятию, противостоящему серьезности жизни и труду как непродводящее и бесполезное занятие, смысл которого также заключен в нем самом. И если традиционные игры представляют культурную ценность, значимы для трансляции традиции, то современные игровые машины он называет предельно четко «убийцами времени»: «Для человека, убежденного в культурной продуктивности игр и даже видящего в них один из главных факторов цивилизации, существование и популярность игровых автоматов неизбежно указывают на пробел в его системе. Отныне ему придется принимать их в расчет. Он уже определил, что игры не в равной мере плодотворны, что одни из них больше других способствуют счастливому развитию искусств, науки и морали, поскольку в большей степени обязывают к соблюдению правил, к добросовестности, самообладанию, бескорыстию или же требуют больше расчетливости, воображения, терпения, ловкости или

¹⁶⁰ Хейзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. СПб., 2011. С.34-35.

¹⁶¹ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

силы. Но вот теперь перед ним какие-то пустые, ничтожные игры, не требующие от игрока ничего и представляющие собой просто бесплодное проведение досуга. Такие игры буквально убивают время, не делая его плодотворным, тогда как настоящие игры подобны посеву, который принесет урожай еще нескоро, почти случайно, во всяком случае без заранее установленной цели и как бы прилагаясь к удовольствию»¹⁶². Но здесь Р. Кайуа не вполне прав.

Компьютерные игры имеют свой смысл, но он прерывает долгий, начиная с возникновения человека, механизм трансляции знания, при котором знание передавалось от человека к человеку, пусть и при посредничестве книги. За ней всегда предполагался и был человек, которые написал и создал текст. Сегодня человек заменяется искусственным интеллектом. Автором сообщения может быть машина, а транслируемое знание не обязательно разворачивается в деятельность. Но все эти смыслы уступают тому, на который указывает Кайуа – убийство времени. Игра, как форма закликивающая время, уже сама по себе «работает» как машина забвения. В соединении с техникой момент поглощения времени усиливается.

Для дальнейшего анализа феномена «машин забвения», к которым можно причислить не только кинематограф, но и (возможно, с некоторыми оговорками) и телевидение, а также их цифровые версии и всевозможные формы коллаборации в виртуальном медийном пространстве можно сделать переход от праздника к зрелищу и образу. Все вместе это характеризует современную культуру, отсылая от праздника к мифу и образу, симуляции и симулякризации. Машина беспамятства, забывания или забвения соединяет все эти смыслы и организует различные практики в том числе театрализации жизни, соединенные с практиками потребления.

Ги Дебор критически по существу этой связи пишет: «Вся жизнь обществ, в которых господствуют современные условия производства,

¹⁶² Кайуа Р. Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры. М., 2007. С.194.

выступает как огромное скопление спектаклей. Все, что раньше составляло прямой жизненный опыт, теперь отдалилось в представление... Спектакль при его рассмотрении во всей полноте является одновременно итогом и проектом существующего способа производства. Он служит дополнением к реальному миру, добавленной к нему декорацией»¹⁶³. Общество спектакля дополняет или надстраивается над производством как его дополнение, необходимое для его интенсификации. В том числе и через постоянное обновление через забывание.

Время также рассматривается Ги Дебором как время-производство и время-товар. Еще у К. Маркса в его анализе феномена отчуждения мы находим указание на то, что, прежде всего, отчуждается время жизни человека, сама его жизнь¹⁶⁴. И это изъятие жизни маскируется цикличностью труда и отдыха, смене времени производства и потребления. Последнее как раз и связано с праздником и забвением, спектаклем создающим псевдоциклическое время: «Псевдоциклическое время – это время потребления современного экономического выживания, возросшего выживания, где в повседневной жизни по-прежнему отсутствует выбор, и оно подчинено уже не природному порядку, а псевдоприроде, сформировавшейся в ходе становления отчужденного труда. Такое время естественным путем восстанавливает старинный циклический ритм, который управлял выживанием доиндустриальных сообществ»¹⁶⁵. То есть время потребления и производства как псевдоциклическое время снова возвращает нас к мифу и его цикличности. Но также и отчужденностью памяти конкретного человека во вне, возможностью делегировать, а сегодня отчуждать хранение знания во вне, в архаике в голову старейшин, сегодня в технические цифровые машины хранения информации.

¹⁶³ Ги Дебор За и против кинематографа. М., 2015. С.98-100.

¹⁶⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 90.

¹⁶⁵ Ги Дебор За и против кинематографа. М., 2015. С.126-127.

Так мы снова возвращаемся к М. Хайдеггеру и его фразе о том, что суть начала раскрывается в истории последней¹⁶⁶. Но критическая позиция Ги Дебора может нами быть уточнена тем положением, что создание механизмов сохранения информации или знания (машин памяти) и механизмов забывания (машин забвения), происходит вне процессов отчуждения, свойственных капиталистической формации. Они находятся в связи, но вне зависимости от конкретного способа производства. Трансляция и трансмутация знания, как мы показали в предыдущих параграфах, одновременны возникновению человека и культуры.

Память, сохранение знания, как внешнее, а часто и угрожающее, не только внутреннее, изначально возникает как проблема. И решение есть как раз забывание. То есть, оппозиция внешнего и внутреннего, человеческого и технического есть также оппозиция памяти и забвения, сохранения и уничтожения. И возможно, сегодня, в современности, мы как никогда ранее сталкиваемся с явностью этих оппозиций. В том числе и потому, что имеем психоаналитические трактовки памяти и культуры, а также возрастающий опыт взаимодействия с техникой.

В. Мазин находит в этой схеме человек – техника также неожиданное место для языка. Он пишет: «Протезы деконструируют оппозицию искусственное/ естественное, техне/ фюсис. Природа человека вне природы. Технология как бы отчуждает человека от самого себя, от собственного смысла бытия, но именно она и придает ему этот смысл. Человек – между так называемым природным и так называемым техническим в себе. Он – в восполнительности; его живое присутствие всегда уже конструировано фантазматическим, протезирующим отсутствием. Зазор возникает в связи с работой дискурсивной машины письма»¹⁶⁷. Это повторяющееся «как бы» относительно противостояния человека и техники, отчужденности человека от самого себя протезами технического вскрывают мнимость указанных

¹⁶⁶ Хайдеггер М. Парменид. СПб., 2009. С.15.

¹⁶⁷ Мазин В. Субъект Фрейда и Деррида. СПб., 2010. С.232.

оппозиций. Зазор, который возникает по вине письма, устанавливает или делает явными эти оппозиции, но также вскрывает и их мнимость. Вполне возможно, что по причине эволюции самой этой машины, эволюции в машину образов. Да и само письмо уже пере-доверено машине.

В раскрытии этой мнимости Прометей действительно не существует без Эпиметей, «машины памяти» без «машин беспамятства», о чем пишет также и В. Мазин: «Нет Прометей без Эпиметей. Протез не ощущается. Протез – фантомная конечность. Протез фантомогенен. Говоря о фотоаппарате и граммофоне, Фрейд, впрочем, подчеркивает не столько фантаматику снятого фотообраза или голоса без (присутствия поющего, сколько то, что «и то и другое – материализация данной человеку способности запоминать, его памяти». Кто наделил человека этой способностью? Все же Эпиметей не забыл о человеке? Вспомнил о воспоминании? Или это уже дело рук Прометей? Память – техника. Протезы – материализация техники. Память – архив. Протезы – материализация архива, источающая призраков»¹⁶⁸. Поэтому вполне возможно, что за пределами противостояния человека и техники, культуры и техники, природы и культуры, а также машин памяти и машин беспамятства, через раскрытие мнимости этих оппозиций, откроется новая перспектива для развития человека. Свобода хранения знания в своей голове или внешних технических «протезах». В том числе и облачных, частных или коллективных. Ограничению и цензурированию своей инфосферы или её публичности.

¹⁶⁸ Мазин В. Субъект Фрейда и Деррида. СПб., 2010. С.234.

Заключение

Подводя итоги нашему исследованию социокодов культуры и современных технологий хранения информации, стоит отметить, что решение поставленных в диссертации задач опиралось на достаточно известную идею М.К. Петрова о различии двух активностей человека, деятельности и общения. Второй определяющей для нас идеей было понимание социокода, который выступает аналогом биологического кодирования информации в социуме и имеет знаковую природу. Опираясь на эти положения и историко-культурологический подход, мы обратились к исследованию архаических практик коммуникации, с целью выяснения техник передачи информации и механизмов её сохранения.

Исходным в весьма условной цепи механизмов (сущностно эти структуры представляют собой различные сборки живого и неживого, то есть, действительно механизмы) и технологий (с точки зрения культурно-исторической практики они представляют собой технологии, как совокупности методов и инструментов) сохранения знания выступает подражание. Будучи весьма ограниченным единством места и времени для трансляции знания и навыка, подражание уступает место единственного механизма трансляции и сохранения знания речи. Опираясь в этом аспекте на работы Б.Ф. Поршнева и его утверждение об избыточности речи и письма для человека, мы также исходим из того факта, что возникающие знаково-символические механизмы трансляции и сохранения знания (речь-миф) носили избыточный, сугубо человеческий характер, и потому практики основанные на подражании существуют до сих пор, в тени письма, как господствующей технологии сохранения информации.

Письмо решает основное противоречие социального кодирования, противоречие между временным существованием человека и ограниченностью его памяти, и вневременным знаком. Знание, отчужденное в знак – письменность, переживает отдельного человека и погружено в определенную культуру. Книга как носитель и библиотека как необходимый

интерьер механизмов сохранения информации надолго, от эпохи Античности в состоявшемся виде и до сегодняшнего времени (с некоторыми оговорками) сохраняют свою актуальность и составляют механизмы сохранения знания. Эволюция этих механизмов начинается со связки человек – книга и далее развивается по линии приращения в формате монастырской библиотеки, которая становится поистине лабораторией человекоразмерных механизмов средневековья и основным механизмом сохранения знания. Комплекс человек – книга – библиотека – монастырь обеспечивал сохранение, трансляцию и трансмутацию знания и деятельности.

Начиная с эпохи Возрождения и Реформации сложившийся механизм трансформируется под влиянием процессов секуляризации, но также появлением технологии книгопечати. Печатная книга как носитель информации позволяет сохранять гораздо больший объем информации, более того, сам рост этого объема «взрывает» монастырские библиотеки, которые не могут справиться с этим объемом информации и теряют монополию на хранение информации. Возникают частные библиотеки, которые отражают общий мотив секуляризации и Реформации на партикуляризм религиозных переживаний и соответствия им личного чтения и интерпретации. Впрочем, эта тенденция только намечается, поскольку возникающий институт государства берет на себя функцию сохранения знания, а также его производства и трансляции. Механизм сохранения знания изменяется и включает в себя человека – книгу – библиотеку и государство. Монастырские библиотеки трансформируются в университетские, школьные, полковые, публичные, национальные.

Сегодня мы видим очередной этап эволюции сложившихся механизмов сохранения знания, основывающихся на печатной книге и библиотеке. Произошедшие изменения связаны с появлением альтернативных механизмов сохранения знания, но также, что более важно, с фундаментом кодирования информации. Рубеж этого изменения связан с переходом от аналоговых технологий кодирования к цифровым. Если первые

основывались на аналогии и были укоренены в культуре, неразрывно с ней связаны, то вторые принципиально вне культурны. Комбинации единиц и нулей позволяют кодировать гораздо быстрее, сочетать различные форматы (как то текст, изображение, звук), и хранить гораздо дольше и больше. Сегодня мы свидетели потери монополии печатной книгой, также как и библиотекой в её привычном понимании, а также, государства. Создавать контент может каждый, как и собирать собственную виртуальную библиотеку, создавать собственную инфо-сферу. Перспективы развития технологий сохранения знания, возможно, впервые в истории человечества, связаны с построением частных и вне институциональных технологий и механизмов, а также содержания самого знания, по крайней мере, его конфигурации. Библиотека впервые локализуется в персональном гаджете, мобильном и доступном для большинства, а часто виртуальном и сетевом, лишенном большинства цензов и ограничений, свойственных механизмам трансляции и сохранения знания ранее.

Все перечисленные позитивные перспективы не отменяют наличия отрицательных сторон. На каждом этапе эволюции технологий сохранения информации, развития механизмов кодирования знания, внутри них возникали диалектические противоречия. Первичным из них было противоречие между ограниченностью человеческой памяти (человекоразмерности знания) и потенциально неограниченным кодом. Письменность как способ кодирования и книга как носитель информации решает это противоречие, преодолевая ограниченность человека и коллектива. Наряду с этим сохраняется противоречие, обусловленное различием деятельности и общения, трансляции навыка и знания. Это противоречие, выражающееся в невозможности письма эффективно транслировать и сохранять деятельность (рецептурное знание всегда остается неполным и нуждающимся в показе), разрешается уже сегодня в синтезирующей природе кинематографа, воспроизводящего образ и звук. Развитие обучающих видео и их популярность тому явное подтверждение. И

сохранять сегодня можно не только знание, но и деятельность в её непосредственности. Вопрос в том, насколько такая возможность согласуется с другой стороной кинематографа и синтетических медиа (объединяющих видео с другими медиа) как «машиной беспамятства».

Стоит отметить, что наряду с механизмами сохранения информации существуют также механизмы забывания, но в современности они получают гораздо большее развитие. Это обусловлено не только культурными причинами, но в большей мере вне культурными, самой природой кодирования. Можно предположить, что это также произошло впервые, впервые механизм сохранения и трансляции знания имеет вне культурную природу. Он не связан с языком, знаково-символической системой, возникающей и развивающейся в определенной культуре. В своей работе мы только наметили контуры этого механизма, связав его с появлением кинематографа, однако, более пристальное его изучение может значительно отодвинуть момент появления механизмов беспамятства и связать их с природой человека. Нерешенной дилеммой остается противостояние чтения и просмотра, книги (текста) и фильма (видео). Как механизмы сохранения информации нами они рассмотрены, но сегодня мы видим их сосуществование, в том числе, и в системах образования. Заявленный переход к электронному образованию проблематизирует указанную двойственность и это лишь немногие моменты, которые вытекают из нашей работы и нуждаются в дальнейшем изучении.

Библиография

1. Аверинцев, С.С. Автор / Аверинцев Сергей. Собрание сочинений. Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. София-Логос. Словарь / С.С. Аверинцев. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – С. 24-29.
2. Аверинцев, С.С. Авторство и авторитет // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания / С.С. Аверинцев. – М., 1994. – С. 104-125.
3. Аверинцев, С.С. Древнегреческая поэтика и мировая литература // Поэтика древнегреческой литературы / С.С. Аверинцев. – М.: Наука, 1981. – С. 3-14.
4. Аверинцев, С.С. Мифы // Краткая литературная энциклопедия. – Т.4. / С.С. Аверинцев. – М.: Сов. энцикл., 1967. С. 876-881.
5. Аверинцев, С.С. Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха / С.С. Аверинцев. – М.: Наука, 1979. С. 83-97.
6. Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. – 320 с.
7. Аверинцев, С.С. Риторика как подход к обобщению действительности // Поэтика древнегреческой литературы / С.С. Аверинцев. – М.: Наука, 1981. – С. 15-46.
8. Агамбен, Дж. Грядущее сообщество / Дж. Агамбен. – М.: Три квадрата, 2008. – 144 с.
9. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. – 288 с.
10. Андерсон, П. Истоки постмодерна / П. Андерсон. – М.: Территория будущего, 2011. – 199 с.
11. Античная философия. Энциклопедический словарь. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 896 с.

12. Античное общество-VI. Авторитарная власть и интеллектуальная элита в античном мире. Санкт-Петербург. 1 апреля 2003 г. – СПбГУ, 2003 // Режим доступа: [10.02.2018.http://centant.spbu.ru/centrum/publik/confcent/2003_04.htm](http://centant.spbu.ru/centrum/publik/confcent/2003_04.htm).
13. Арендт, Х. *Vita activa, или О деятельной жизни* / Пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина; Под ред. Д. М. Носова / Х. Арендт. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
14. Арриги, Дж. *Адам Смит в Пекине: Что получил в наследство XXI век* / Дж. Арриги. – М.: Институт общественного проектирования, 2009. – 456 с.
15. Арриги, Дж. *Долгий двадцатый век. Деньги, власть и истоки нашего времени* / Дж. Арриги. – М.: Территория будущего, 2006. – 472 с.
16. Бабинцев, В.П., Римский, В.П. *Бюрократизация вуза как антиинтеллектуальный процесс* / В.П. Бабинцев, В.П. Римский // *Наука Искусство Культура*. 2014. № 4. – С. 5-17.
17. Барт, Р. *Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова / Р. Барт. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.*
18. Барт, Р. *Мифологии* / Р. Барт. – М.: Академический проект, 2008. – 351 с.
19. Бауман, З. *Глобализация. Последствия для человека и общества* / З. Бауман. – М.: Изд-во «Весь мир», 2004. – 188 с.
20. Бауман, З. *Индивидуализированное общество* / З. Бауман; пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева ; Центр исслед. постиндустр. о-ва, журн. «Свободная мысль». – Москва : Логос, 2002. – 325 с.
21. Бахтин, М.М. *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса* / М.М. Бахтин. – М.: Худож. лит., 1990. – 563 с.
22. Бек, У. *Общество риска. На пути к другому модерну* / У. Бек ; пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 381 с.

23. Беккер, С.Г. Человеческое поведение. Экономический подход / С.Г. Беккер. – М.: Изд. дом ГУ-ВШЭ, 2003. – 672 с.
24. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество / Д. Белл. – Москва: Академия, 1999. – 956 с.
25. Белоусова, М.М., Мельник, Ю.М., Римская, О.Н., Римский, В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры). Статья 1. Культура и субкультура / М.М. Белоусова, Ю.М. Мельник, О.Н. Римская, В.П. Римский // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №8 (63). – Вып. 8. – Белгород, 2009. – С. 30-41.
26. Бенда, Ж. Предательство интеллектуалов / пер. с франц. В.П. Гайдамака и А.В. Матешук / Ж. Бенда. – М.: ИРИСЭН, Мысль, Социум, 2012. – 310 с.
27. Бенхабиб, С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эпоху / С. Бенхабиб. – М.: Логос, 2005. – 350 с.
28. Беньямин, В. Учение о подобию. Медиаэстетические произведения / В. Беньямин. – М.: РГГУ, 2012. – 287 с.
29. Бехман, Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний / Г. Бехманн; [пер. с нем. А. Ю. Антоновского [и др.]]. – М.: Логос, 2010. – 247 с.
30. Блок, М. Апология истории / М. Блок. – М.: Наука, 1973. – 236 с.
31. Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: Издательство уральского университета, 2000. – 32 с.
32. Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр. – М.: Академический проект, 2007. – 239 с.
33. Бодрийяр, Ж. Симьяция и симулякры / Ж. Бодрийяр. – Тула: Тульский полиграфист, 2013. – 204 с.

34. Бок, Д. Университеты в условиях рынка. Коммерциализация высшего образования / Д. Бок. – М. Изд.дом Высшей школы экономики, 2012. – 224 с.

35. Борисов, С.Н., Борисова, О.С «Революция» после революции: символическое насилие в русском кинематографе 30-х гг. XX века // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2012. № 22. – С. 136-143.

36. Борисов, С.Н., Осыка, Я.М. Сакральное в современной культуре: подходы к определению и границы понимания // Культурная жизнь Юга России вып. 2. (61). 2016. – С.65-74.

37. Борисова, О.С., Борисов, С.Н Символическое насилие в практиках историзации и меморизации революции (на примере кинодискурса 30-х гг. XX века) // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2012. № 20. – С. 230-240.

38. Бродель, Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное / Ю. Бродель. – М.: Прогресс, 1986. – 622 с.

39. Бродель, Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. Т. 2. Игры обмена / Ф. Бродель. – М.: Прогресс, 1988. – 632 с.

40. Бродель, Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. Т. 3. Время мира / Ф. Бродель. – М.: Прогресс, 1992. – 679 с.

41. Бурдьё, П. Воспроизводство: элементы теории системы образования / Пьер Бурдьё, Жан-Клод Пассрон; [пер. Н. А. Шматко]; Моск. высш. шк. социал. и экон. наук. М. : Просвещение, 2007. – 267 с.

42. Бурдьё, П. Начала / П. Бурдьё. – М.: Socio-Logos, 1994. – 288 с.

43. Бурдые, П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдые. – СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 2005. – 576 с.
44. Бурдые, П. Формы капитала / П. Бурдые // Экономическая социология. Т.6. №3. 2005. – С.60-74.
45. Бутовская, М.Л., Файнберг, Л.А. У истоков человеческого общества (Поведенческие аспекты эволюции человека) / М.Л. Бутовская, Л.А. Файнберг. – М.: Наука, 1993. – 256 с.
46. Бухтина, Т. П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению: моногр. / Т. П. Бухтина, В. П. Римский ; Белгор. гос. ун-т, Волж. ин-т экономики и менеджмента – высш. шк. коммерции. – Волгоград : ВолГУ, 2004. – 156 с.
47. Быт и история в античности. – М.: Наука, 1988. – 272 с.
48. Варфоломеева, Ю. Интеллектуальная собственность в условиях инновационного развития / Ю. Варфоломеева. – М.: Ось-89, 2006. – 144 с.
49. Васильева, Т.В. Поэтика античной философии / Т.В. Васильева. – М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – 735 с.
50. Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
51. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
52. Верильо, П. Машина зрения / П. Верильо. – СПб.: Наука, 2004. – 140 с.
53. Вернан, Ж.-П. Происхождение древнегреческой жизни / Ж.-П. Вернан. – М.: Прогресс, 1988. – 224 с.
54. Видаль-Накэ, П. Чёрный охотник. Формы мышления и формы общества в греческом мире / П. Видаль-Накэ; пер. с фр.; под ред. С. Карпюка. – М.: Ладомир, 2001. – 419 с.

55. Винер, Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине / Информационное общество / Н. Винер. – М.: Наука, 2004. – 344 с.
56. Виссема, Й. Университет третьего поколения. Управление университетом в переходный период / Й. Виссема. – Москва: Олимп-бизнес, 2016. – 422 с.
57. Ги Дебор За и против кинематографа. – М.: Гилея, 2015. – 340 с.
58. Гидденс, Э. Последствия современности / Э. Гидденс; пер. с англ. Г. К. Ольховикова; Д. А. Кибальчича; вступ. статья Т. А. Дмитриева. – М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. – 352 с.
59. Годелье, М. Загадка дара / М. Годелье. – М.: Восточная литература, 2007. – 295 с.
60. Горц, А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / А. Горц. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 208 с.
61. Грейф, А. Институты и путь к современной экономике. Уроки средневековой торговли / А. Грейф. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2013. – 536 с.
62. Гриценко, В.П. Культура как знаково-семиотическая система: Автореферат дисс. ... д. филос. н. / В.П. Гриценко. – М., 2000. – 42 с.
63. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
64. Де Либера, А. Средневековое мышление / А. Де Либера; пер. с франц. О. В. Головой, А. М. Руткевича. – М.: Праксис, 2004. – 368 с.
65. Дебрэ, Р. Введение в медиологию / Р. Дебрэ. – М.: Праксис, 2010. – 368 с.
66. Делез, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
67. Делез, Ж. Кино / Ж. Делез. – М.: АдМаргинем, 2004. – 624 с.
68. Делез, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.

69. Делез, Ж., Гваттари, Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – М.: Астрель, 2010. – 895 с.
70. Деррида, Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. – М.: АдМаргинем, 2000. – 512 с.
71. Джохансон, Д., Иди, М. Люси. Истоки рода человеческого / Д. Джохансон, М. Иди. – М.: Мир, 1984. – 295 с.
72. Долар, М. Голос и ничего больше / М. Долар. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2018. – 384 с.
73. Духовное производство: Социально-философский аспект проблемы духовной деятельности. – М.: Наука, 1981. – 352 с.
74. Дьяков, А.В. Мишель Фуко и его время / А.В. Дьяков. – СПб.: Алетейя, 2010. – 672 с.
75. Дюваль, У. Утраченные иллюзии: интеллектуал во Франции / У. Дюваль // Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – С. 337-349.
76. Жижек, С. 13 опытов о Ленине / С. Жижек. – М.: Ad Marginem, 2003. – 256 с.
77. Жижек, С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм / С. Жижек. – СПб.: Алетейя, 2005. – 156 с.
78. Жижек, С. Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом / С. Жижек. – М.: Издательство «Европа», 2009. – 336 с.
79. Жижек, С. Накануне господина. Сотрясаю рамки / С. Жижек. – М.: Издательство «Европа», 2009. – 280 с.
80. Жижек, С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / С. Жижек. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. – 528 с.
81. Журавский, Г.Е. Очерки по истории античной педагогики / Г.Е. Журавский. – М.: Изд-во АПН РСФСР, 1965. – 510 с.

82. Злобин, Н.С. Культура и общественный прогресс / Н.С. Злобин. – М.: Наука, 1980. – 304 с.
83. Иглтон, Т. Идея культуры / Т. Иглтон. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 192 с.
84. Игнатова, В. С. Инновации в культуре и социокультурные институты обновления. Диссертация... к. филос. н. / 24.00.01 – Теория и история культуры (филос. науки) / В.С. Игнатова. – Белгород: НИУ «БелГУ», 2013. – 170 с.
85. Игнатова, В. С. Проблема «традиции – инновации» и генезис научно-инновационных субкультур: культурно-цивилизационный контекст / В. С. Игнатова, В. П. Римский // Наука. Культура. Искусство / БГИИК. – Белгород, 2012. – № 1. – С. 34-57.
86. Игнатова, В.С. Генезис науки, инноваций и научного университета (к девятидесятилетию со дня рождения М.К. Петрова) / В. С. Игнатова, В. П. Римский // Наука. Культура. Искусство / БГИИК. – Белгород, 2012. – № 2. – С. 61-75.
87. Йегер, В. Пайдейя: воспитание антич. грека: [в 3 т.] / В. Йегер ; пер. с нем. М. Н. Ботвинника. – Москва : Греко-лат. каб. Ю. А. Шичалина, 1997. – Т. 2 : Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем. – 335 с.
88. Йегер, В. Пайдейя: воспитание антич. грека: [в 3 т.] / В. Йегер; пер. с нем. А. И. Любжина. – Москва : Греко-лат. каб. Ю. А. Шичалина, 2001. – Т. 1. – 593 с.
89. Йегер, В. Раннее христианство и греческая пайдейя / В. Йегер. – М.: Издательство «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2014, – 216 с.
90. Ильенков, Э. В. Диалектическая логика: очерки истории и теории / Э. В. Ильенков. – Москва: Политиздат, 1974. – 271 с.
91. Кагарлицкий, Д. Марксизм: не рекомендовано для изучения / Д. Кагарлицкий. – М.: Изд-во Алгоритм, Изд-во Эксмо, 2005. – 480 с.
92. Кайуа, Р. Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры / Р. Кайуа. – М.: ОГИ, 2007. – 304 с.

93. Касавин, И. Т. Миграция. Креативность. Текст: пробл. неклассической теории познания / И. Т. Касавин ; Рос. Христиан. гуманит. ин-т, РАН, Ин-т философии. – Санкт-Петербург : РХГИ, 1999. – 408 с.

94. Касавин, И. Т. Традиции и интерпретации: фрагменты ист. эпистемологии / И. Т. Касавин ; Рос. Христиан. гуманит. ин-т, РАН, Ин-т философии. – Санкт-Петербург : РХГИ, 2000. – 310 с.

95. Кассирер, Э. Философия символических форм. Т. II.: Мифологическое мышление / Э. Кассирер. – М.: Университетская книга, 2011. – 280 с.

96. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс; пер. с англ. Б. Э. Верпаховского [и др.] под науч. ред. О. И. Шкаратана ; Гос. ун-т «Высш. шк. экономики». – Москва : ГУВШЭ, 2000. – 606 с.

97. Келле, В.Ж. Духовность и интеллектуальное начало культуры // Человек в интеллектуальном и духовном пространствах / Отв. ред. М.С. Киселева [Сб. статей] / В.Ж. Келле. – М.: Прогресс, 2010. – С. 9-22.

98. Келле, В.Ж. Методологические проблемы комплексного исследования научного труда // Человек в интеллектуальном и духовном пространствах / Отв. ред. М.С. Киселева [Сб. статей] / В.Ж. Келле. – М.: Прогресс, 2010. – С. 187-204.

99. Кессиди, Ф.Х. От мифа к логосу / Ф.Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1972. – 312 с.

100. Киттлер, Ф. Оптические медиа / Ф. Киттлер. – М.: Логос, 2009. – 272 с.

101. Кларк, Б. Р. Поддержание изменений в университетах: преимственность кейс-стади и концепций / Б. Р. Кларк; пер. с англ. Е. Степкиной. – М.: ВШЭ, 2011. – 312 с.

102. Кларк, Б. Р. Система высшего образования: академическая организация в кросс-нац. перспективе / Б. Р. Кларк; пер. с англ. А. Смирнова. – М.: ВШЭ, 2011. – 360 с.

103. Кларк, Б. Р. Создание предпринимательских университетов: организационные направления трансформации / Б. Р. Кларк; пер. с англ. А. Смирнова. – М.: ВШЭ, 2011. – 240 с.
104. Кнабе, Г.С. Семиотика культуры. Конспект учебного курса / Г.С. Кнабе. – М.: РГГУ, 2005. – 63 с.
105. Коллини, С. Зачем нужны университеты? / С. Коллини. – М.: ИД Высшей школы экономики, 2016. – 264 с.
106. Коростовцев, М.А. Писцы Древнего Египта / М.А. Коростовцев; под общей ред. А.С. Четверухина. – СПб.: Журнал «Нева»; «Летний Сад», 2001. – 368 с.
107. Корсани, А. Капитализм, биотехнонаука и неолиберализм / А. Корсани // Горц, А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / пер. с нем. и фр. М.М. Сокольской. – М.: Изд. дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2010. – С. 162-192.
108. Кочергин, А. Н. Наука как вид духовного производства / А. Н. Кочергин, Е. В. Семенов, Н. Н. Семенова; АН СССР, Сиб. отд-ние, Ин-т истории, филологии и философии. – М.: Наука. Сиб. отд-ние, 1981. – 135 с.
109. Кристева, Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики / Ю. Кристева. – М.: РОССПЭН, 2004.
110. Культурный капитал. Инновации. Наука (От писцовых школ к «обществу знаний»). – Белгород: ООО «Эпицентр», 2016. – 252 с.
111. Куртов, М. Генезис графического пользовательского интерфейса. К теологии кода / М. Куртов. – СПб.: ТрансЛит, 2014. – 88 с.
112. Лакан, Ж. **Функция и поле речи и языка в психоанализе** / Ж. Лакан. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.
113. Латур, Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир / Б. Латур // Логос. – 2002. – № 5-6. – С. 1-32.
114. Латур, Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества / Бруно Латур; [пер. с англ. К. Федоровой; науч. ред. С.

Миляева]. – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. – 414 с.

115. Латур, Б. Нового времени не было: эссе по симметричной антропологии / Б. Латур; [пер. с фр. Д. Я. Калугина; Европ. ун-т в Санкт-Петербурге]. – Санкт-Петербург: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. – 240 с.

116. Латур, Б. Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. / пер. с англ. И. Полонской. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.

117. Ле Гофф, Ж. Интеллектуалы в средние века / Ж. Ле Гофф. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003. – 160 с.

118. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М., СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.

119. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.

120. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 2001. – 558 с.

121. Лотман, Ю. М. Культура и взрыв / Ю.М. Лотман. – М.: Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992. – 272 с.

122. Лотман, Ю.М. Анализ поэтического текста / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство, 1996. – 846 с.

123. Лотман, Ю.М. Культура и взрыв / Ю.М. Лотман. – М.: Гнозис, 1992. – 242 с.

124. Лотман, Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство, 2000. – 704 с.

125. Лурия, А.Р. Письмо и речь. Нейролингвистические исследования / А.Р. Лурия. – М.: Академия, 2002. – 352 с.

126. Мазин, В. Субъект Фрейда и Деррида / В. Мазин. – СПб.: Алетейя, 2010. – 256 с.

127. Мак-Люэн, М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры / М. Мак-Люэн. – Киев: Ника-Центр, 2004. – 432 с.
128. Мамардашвили, М.К., Пятигорский, А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 224 с.
129. Мамфорд, Л. Миф машины. Техника и развитие человечества / Л. Мамфорд. – М.: Логос, 2001. – 408 с.
130. Марков, А. Эволюция человека. В 2 кн. Кн. 1. Обезьяны, кости и гены / А. Марков. – М.: Астрель, 2011. – 377 с.
131. Марков, Б.В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры / Б.В. Марков. – СПб.: Изд-во «Алетейя», 1999. – 304 с.
132. Маркс, К., Энгельс, Ф. Немецкая идеология. Сочинения. 2-е изд. Т.3./ К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., Политиздат, 1953. – 544 с.
133. Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1976.
134. Марру, А.-И. История воспитания в античности. Греция / А.-И. Марру; [пер. с фр. А. И. Любжина и др.]. – Москва : Греко-лат. каб. Ю. А. Шичалина, 1998. – 425 с.
135. Маяцкий, М. Когнитивный капитализм — светлое будущее научного коммунизма? // Горц, А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / пер. с нем. и фр. М.М. Сокольской; Гос. ун-т – Высшая школа экономики. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – С. 193-207.
136. Мейсон, П. Посткапитализм: путеводитель по нашему будущему / П. Мейсон. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. – 416 с.
137. Мельник, Ю.М., Римский, В.П. Время жить и время созерцать... Экзистенциальные смыслы и философское понимание времени в

классической европейской культуре / Ю.М. Мельник, В.П. Римский. – СПб.: Алетейя, 2014. – 184 с.

138. Михалкович, В.И. Избранные российские киносы / В.И. Михалкович. – М.: Аграф, 2006. – 320 с.

139. Мосс, М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс. – М.: КДУ, 2011. – 416 с.

140. Нанси, Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Ж.-Л. Нанси. – М.: Водолей, 2009. – 408 с.

141. Неретина, С.С. Михаил Константинович Петров. Жизнь и творчество / С.С. Неретина. – М.: УРСС, 1999. – 56 с.

142. Неретина, С.С. Михаил Константинович Петров: жизнь и творчество / С. С. Неретина; РАН, Ин-т системного анализа. – М.: УРСС, 1999. – 56 с.

143. Неретина, С.С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка / С.С. Неретина. – М.: Гнозис, 1994. – 209 с.

144. Новая философская энциклопедия. В 4 Т., 2-е изд. – М.: Мысль, 2010. – 736 с.

145. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Мн.: Книжный Дом. 2003. – 1280 с.

146. Норт, Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. – М.: Фонд экономической книги «Начала», 1997. – 191 с.

147. Огурцов, А.П. Практика / Новая философская энциклопедия. Т.3. / А.П. Огурцов – М., 2010. – С.321.

148. Огурцов, А.П., Юдин, Э.Г. Деятельность // Новая философская энциклопедия. Т.2. / А.П. Огурцов, Э.Г. Юдин. – М., 2010. – С.633.

149. Огурцов, А.П., Юдин, Э.Г. Деятельность // Новая философская энциклопедия: В 4 томах. / А.П. Огурцов, Э.Г. Юдин. – М., 2010. Т. 1. С. 633-634.

150. Петров, М. К. Идеализированная модель регионального научного центра высшей школы / М.К. Петров // Петров М. К. Системный подход к организации регионального научного центра / публ. Г. Д. Петровой; отв. ред. В. В. Черноус. – Ростов-на-Дону, 2009. – (Южнорос. обозрение / Центр системных регион. исслед. и прогнозирования ИППК ЮФУ и ИСПИ РАН ; вып. 57).

151. Петров, М. К. Искусство и наука; Пираты Эгейского моря и личность / М. К. Петров; [вступ. ст. С. С. Неретиной]. – М.: РОССПЭН, 1995. – 238 с.

152. Петров, М. К. Историко-философские исследования / М. К. Петров ; [сост., введ. ст. В. Н. Дубровина, Ю. Р. Тищенко]. – М.: РОССПЭН, 1996. – 511 с.

153. Петров, М. К. История европейской культурной традиции и ее проблемы / М. К. Петров. – М.: РОССПЭН, 2004. – 775 с.

154. Петров, М. К. Некоторые проблемы организации науки в эпоху научно-технической революции / М. К. Петров // Вопросы философии. – 1968. – № 10. – С. 36-45.

155. Петров, М. К. Самосознание и научное творчество / М. К. Петров. – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростов. ун-та, 1992. – 272 с.

156. Петров, М. К. Социально-культурные основания развития современной науки / М. К. Петров ; РАН, ВНИИ систем. исслед. – М.: Наука, 1992. – 232 с.

157. Петров, М. К. Философские проблемы «науки о науке»; Предмет социологии науки / М. К. Петров. – М.: РОССПЭН, 2006. – 623 с.

158. Петров, М. К. Язык, знак, культура / М. К. Петров; АН СССР, Ин-т философии. – М.: Наука, 1991. – 328 с.

159. Петров, М. Т. Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса / Под ред. В.И. Рутенберга / М. Т. Петров; – Ленинград: «Наука». Ленинградское отделение, 1982. – 217 с.

160. Петров, М.К. Античная культура / М. К. Петров. – М.: РОССПЭН, 1997. – 352 с.
161. Плаггенборг, Ш. Революция и культура. Культурные ориентиры в период между октябрьской революцией и эпохой сталинизма / Ш. Плаггенборг. – СПб.: Нева, 2000. – 416 с.
162. Полани, М. Личностное знание: на пути к посткритич. философии : пер. с англ. / М. Полани ; общ. ред. В. А. Лекторского, В. И. Аршинова. – Москва : Прогресс, 1985. – 344 с.
163. Поппер, К. Р. Открытое общество и его враги: в 2 т. / К. Р. Поппер; пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. – М.: Культур. инициатива: Феникс, 1992. – Т. 1 : Чары Платона. – 447 с. ; Т. 2 : Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. – 526 с.
164. Поршнева, Б.Ф. О начале человеческой истории / Б.Ф. Поршнева. – СПб.: Алетейя, 2007. – 720 с.
165. Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
166. Потенция, А.А. Полное собрание трудов. Мысль и язык / А.А. Потенция. – М.: Лабиринт, 1999. – 300 с.
167. Потемкин, А. В. Метафилософские диатрибы на берегах Кизитеринки: пособие для студентов и преподавателей. – Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2003. – 576 с.
168. Режабек, Е.Я. Всеобщий труд в сфере науки / Е.Я. Режабек. // Социальная природа познания. Теоретические предпосылки и проблемы. – М.: Издательство «Наука», 1979. – С.55-71.
169. Режабек, Е.Я. Капитализм: проблема самоорганизации / Е.Я. Режабек. – Ростов н/Д: Изд-во Ростов. ун-та, 1993. – 321 с.
170. Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 528 с.
171. Ридингс, Б. Университет в руинах / Б. Ридингс; пер. с англ. А. Корбута. – М.: ВШЭ, 2010. – 299 с.

172. Римский, В. П. К проблеме генезиса религии / В. П. Римский // Известия Северо-Кавказского научного центра высшей школы. Общественные науки. – Ростов-на-Дону, 1983. – № 1. – С. 55-60.

173. Римский, В. П. Концепт «инновации» в философии культуры / В. П. Римский // Проблемы философии культуры. РАН, Ин-т философии; отв. ред. С. А. Никольский. – Москва, 2012. – С. 138-152.

174. Римский, В. П. Креативные инновации культуры или репродуктивные нововведения цивилизации? : опыт прочтения культурологии М. К. Петрова / В. П. Римский // Социальные трансформации культуры: наблюдаемые тенденции и перспективы : сб. ст. : материалы 3-го Рос. культурол. конгр. с междунар. участием «Креативность в пространстве традиции и инновации» / С.-Петерб. отд-ние Рос. ин-та культурологии ; отв. ред. А. В. Ляшко. – Санкт-Петербург, 2013. – С. 77-93.

175. Римский, В. П. Миф и религия: проблема генезиса и культурно-исторической специфики архаических религий / В. П. Римский. – Белгород: Крестьян. дело, 2003. – 200 с.

176. Римский, В. П. Миф: первичные формы знания и логического мышления / В. П. Римский, О. В. Ковальчук // Философия науки: актуал. ист.-науч. и методол. проблемы : моногр. / БелГУ ; под ред. В. П. Римского. – Белгород, 2007. – С. 7-35.

177. Римский, В. П. Самополагание науки и превращенные формы знания / В. П. Римский, Г. Н. Калинина // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. – 2012. – № 20 (139), вып. 22. – С. 28-39.

178. Римский, В.П. Интеллектуал и человеческий капитал в духовном производстве неоиндустриализма/ Учреждающая дискурсивность Михаила Петрова: интеллектуал в интерьере культурного капитала. – М.: Канон+, 2017. – 456 с.

179. Рингер, Ф. Закат немецких мандаринов: Академическое сообщество в Германии, 1890-1933 / Ф. Рингер. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 468 с.

180. Романенко, И.Б. Античная и средневековая образовательные парадигмы / И.Б. Романенко // Универсум платоновской мысли: Неоплатонизм и христианство. Апологии Сократа. – СПб.: Центр антиковедения СПбГУ, 2001. – С. 42-50.

181. Руллани, Э. Когнитивный капитализм: *déjà vu* // Горц, А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / пер. с нем. и фр. М.М. Сокольской; Гос. ун-т – Высшая школа экономики. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – С. 153-161.

182. Русская интеллигенция и западный интеллектуализм: История и типология. Материалы международной конференции. Неаполь, май 1997. – М.: О.Г.И., 1999. – 152 с.

183. Русская интеллигенция: История и судьба / Рос. акад. наук, Научный совет по истории мировой культуры, Комиссия по культуре Возрождения; Сост. Т.Б. Князевская. – М.: Наука, 1999. – 423 с.

184. Савчук, В.В. Медиафилософия. Приступ реальности / В.В. Савчук. – СПб.: Изд-во РХГА, 2014. – 350 с.

185. Саид, Э. Культура и империализм / Э. Саид. – СПб.: Владимир Даль, 2012. – 736 с.

186. Саид, Э. Ориентализм. Западные концепции Востока / Э. Саид. – СПб.: Русский Мир, 2006. – 637 с.

187. Сеннет, Р. Падение публичного человека / Р. Сеннет. – М.: Логос, 2003. – 424 с.

188. Сеннет, Р. Плоть и камень. Тело и город в западной цивилизации / Р. Сеннет. – М.: СтрелкаПресс, 2016. – 504 с.

189. Словарь античности. Ирмшер Й., Йоне Р. Пер. с нем. – М.: Прогресс, 1989. – 704 с.

190. Словарь средневековой культуры / Под ред. А.Я. Гуревича. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССГТЭН), 2003. 632 с. (Серия «Summa cuiturologiae»).

191. Смирин, В.М. Римская «familia» и представления римлян о собственности / В.М. Смирин // Быт и история в античности. – М.: Наука, 1988. – С. 18-40.
192. Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ. – Екатеринбург, 2006, – 177 с.
193. Солопова, М.А., Шичалин, Ю.А. Пайдейя / М.А. Сопова, Ю.А. Шичалин // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. М., 2001. – С.189.
194. Сорокин, П. А. Социальная и культурная динамика: исслед. изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и обществ. отношений / П. А. Сорокин ; пер. с англ. В. В. Сапова ; Ин-т социологии РАН, Междунар. ин-т Н. Кондратьева - П. Сорокина. – Санкт-Петербург : РХГИ, 2000. – 1054 с. : ил., табл. – (Социология : Универ. б-ка).
195. Соссюр, Ф. де Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр. – М.: УРСС, 2004. – 110 с.
196. Социальная природа познания. Теоретические предпосылки и проблемы. – М.: Наука, 1979. – 280 с.
197. Стэндинг, Г. Прекариат: новый опасный класс / Г. Стэндинг. – М.: АдМаргинем, 2014. – 328 с.
198. Суворов, О.В. Интеллект / О.В. Суворов // Новая философская энциклопедия. Т.1. – М., 2010. – С.127.
199. Суриков, И.Е. Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры / И.Е. Суриков. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. – 304 с.
200. Тавризян, Г.М. Философы XXвека о технике и «технической» цивилизации / Г. Тавризян. – М.: Изд-во Рос.полит. энциклопедия, 2009. – 224 с.
201. Тарабаева, В.Б. Управление интеллектуальным капиталом в вузе / В.Б. Тарабаева // Научные ведомости БелГУ. Сер. Философия. Социология. Право. – 2012. – №23 (166). Вып. 26. – С. 86-91.

202. Тахо-Годи, А. А. Миф у Платона как действительное и воображаемое / А. А. Тахо-Годи // Платон и его эпоха : [сб. статей] : к 2400-летию со дня рождения / АН СССР, Ин-т философии ; [отв. ред. Ф. Х. Кессиди]. – Москва, 1979. – С. 58-82.
203. Тейлор, Ч. Секулярный век / Ч. Тейлор. – М.: ББИ, 2017. – 967 с.
204. Томсон, Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. – Т. II. Первые философы / Дж. Томсон. – М.: Изд-во ин. лит., 1959. – 371 с.
205. Топоров, В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / В.Н. Топоров // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. – М.: Наука, 1982. – С. 8-40.
206. Тоффлер, Э. Метаморфозы власти: знание, богатство и сила на пороге XXI в. / Э. Тоффлер. – Москва : АСТ, 2001. – 669 с. – (Philosophy).
207. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер ; науч. ред., авт. предисл. П. С. Гуревич. – Москва : АСТ, 2002. – 781 с.
208. Учреждающая дискурсивность Михаила Петрова: интеллект в интерьере культурного капитала: моногр. под ред. В.П. Римского. – М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2017. – 456 с.
209. Философия науки: актуал. ист.-науч. и методол. проблемы: моногр. / В. П. Римский, О. В. Ковальчук, Г. Ф. Перетягкин [и др.] ; под ред. В.П. Римского ; Белгор. гос. ун-т. – Белгород: БелГУ, 2007. – 282 с.
210. Философская энциклопедия. Т.2. – М.: Советская энциклопедия. Серия Энциклопедические словари и справочники, 1962. – 576 с.
211. Флорида, Р. Креативный класс. Люди, которые меняют будущее / Р. Флорида; пер. А. Константинова. – М.: Изд-во Классика-XXI. – 432 с.
212. Фоссье, Р. Люди средневековья / Р. Фоссье. – СПб.: Евразия, 2010. – 352 с.
213. Фрейд, З. Заметки о вечном блокноте / Психология памяти / З. Фрейд. – М.: ЧеРо, 1998. – 240 с.

214. Фролов, Э.Д. Парадоксы истории – парадоксы античности / Э.Д. Фролов. – СПб.: Изд-во С-Петербур. Ун-та, 2004. – 420 с.
215. Фролов, Э.Д. Рождение греческого полиса. 2-е изд. / Э.Д. Фролов. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2004. – 266 с.
216. Фуко, М. Безопасность, территория, население: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977-1978 учеб. году / М. Фуко ; пер. с фр.: Н. В. Сулова [и др.]. – Санкт-Петербург : Наука, 2011. – 543 с. – (Programme A. Pouchkine).
217. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. / М. Фуко. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
218. Фуко, М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учеб. году / М. Фуко ; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 676 с.
219. Фуко, М. Интеллектуалы и власть: ст. и интервью 1970-1984 : в 3 ч. / М. Фуко ; [пер. с фр. С. Ч. Офертаса ; под общ. ред. В. П. Визгина, Б. М. Скуратова]. – Москва : Праксис, 2002-2006. – Ч. 2. – Москва, 2005. – 318 с. – (Новая наука политики).
220. Фуко, М. Интеллектуалы и власть: ст. и интервью 1970-1984 : в 3 ч. / М. Фуко ; [пер. с фр. С. Ч. Офертаса ; под общ. ред. В. П. Визгина, Б. М. Скуратова]. – Москва: Праксис, 2002-2006. – Ч. 3. – Москва, 2006. – 311 с. – (Новая наука политики).
221. Фуко, М. Рождение биополитики: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978-1979 учеб. году / М. Фуко ; пер. с фр.: А. В. Дьякова. – Санкт-Петербург : Наука, 2010. – 448 с. – (Programme A. Pouchkine).
222. Фуко, М. Слова и вещи: археология гуманитар. наук / М. Фуко. – Санкт-Петербург : А-сад : Талисман, 1994. – 405 с.
223. Фуко, М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982—1983 уч. году. / М. Фуко. – Санкт-Петербург : Наука, 2011. – 432 с.

224. Хабермас, Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1991. – № 4. – С. 40-52.
225. Хабермас, Ю. Постмодернизм и культура / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – №4. – 1992. – С.40-53.
226. Хайдеггер, М. Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер. – СПб.: Наука, 2007. – 621 с.
227. Хайдеггер, М. Парменид / М. Хайдеггер. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 383 с.
228. Хантингтон, С. Предисловие. Культуры – это серьезно / С. Хантингтон // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу. – М.: Московская школа политических исследований, 2002. – 320 с. – С.9-14.
229. Хапаева, Д. Герцоги республики в эпоху переводов: Гуманитарные науки и революция понятий / Д. Хапаева. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 264 с.
230. Хард, М., Негри, А. Империя / М. Хард, А. Негри. – М.: Праксис, 2004. – 440 с.
231. Хезмондалш, Д. Культурные индустрии / Д. Хезмондалш. – М.: ВШЭ, 2014. – 456 с.
232. Хейзинга, Й. Homo ludens. Человек играющий / Й. Хейзинга. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 416 с.
233. Хейзинга, Й. Осень средневековья / Й. Хейзинга. – СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 768 с.
234. Хелл, Д., Гольдблатт, Д., Макгрю, Э., Перратон, Дж. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура / Д. Хелл, Д. Гольдблатт, Э. Макгрю, Дж. Перратон. – М.: Праксис, 2004. – 576 с.
235. Хренов, Н.А. Зрелища в эпоху восстания масс / Н. Хренов. – М.: Наука, 2006. – 646 с.

236. Шишков, А.В. Средневековая интеллектуальная культура. Учебное пособие / А.В. Шишков. – М.: Издатель Савин С.А., 2003. – 592 с.
237. Эко, У. Роль читателя / У. Эко. – М.: АСТ, 2016. – 640 с.
238. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
239. Юдин, Б. Г. Методология науки. Системность. Деятельность / Б. Г. Юдин. – Москва: Эдиториал УРСС, 1997. – 444 с. – (Философы России XX века).
240. Юдин, Б. Г. Наука в обществе знаний / Б. Г. Юдин // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 45-57.
241. Юдин, Б.Г. Человек и наука в обществе знаний / Б.Г. Юдин // Человек в интеллектуальном и духовном пространствах / Отв. ред. М.С. Киселева [Сб. статей]. – М.: Прогресс, 2010. – С. 231-253.
242. A History of the University in Europe: Volume 1, Universities in the Middle Ages. Cambridge University Press, 2003. 536 p.
243. Bourdieu P. Homo academicus. Paris, 1984. 320 p.
244. Diane Reay Education and cultural capital: the implications of changing trends in education policies // Cultural Trends Vol. 13 , Iss. 2,2004. P.73-86.
245. Dimaggio P. Cultural capital and school success: the impact of status culture participation on the grades of U.S. high school students // American Sociological Review, Vol. 47, No. 2 (Apr., 1982), P. 189-201.
246. Dmitrishin A. Deconstructing Distinctions. The European University in Comparative Historical Perspective // UPF Journal of World History. Número 5 (juny 2013). P.10.
247. Gilmont J.F. The Reformation and the Book. London, 2016.
248. Goldstein J. P. Introduction: The Political Economy of Financialization // Review of Radical Political Economy, 41, 2009, P. 453-457.

249. Laura Morosanu Learning beyond the Institution: A Cultural Capital Perspective on the International Student Experience. URL: <https://www.srhe.ac.uk/conference2010/abstracts/0269.pdf>

250. Noble J., Davies P. Cultural capital as an explanation of variation in participation in higher education // British Journal of Sociology of Education. 2009. Nr 5. P.591-605.

251. Nye Joseph S. Soft power. The means to success in world politics. New York, PublLiCaff Airs. 206 p.

252. Palley T. I. Financialization: What it is and Why it Matters // Working Paper Series, 153, Political Economy Research Institute, University of Massachusetts, Amherst, November. 2007.

253. Qiu, J. Publish or Perish in China. Nature, 2010. P. 142-143.

254. Rifkin, J. The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis. NY. 2009.

255. Schultz, W.T. Investment in human capital // The American Economic Review V. LI 1961. № 1. P.1-17.

256. Tamson Pietsch Empire and higher education internationalisation. URL:<http://www.universityworldnews.com/article.php?story=2013071811563758>
9.