

## О НЕКОТОРЫХ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛКАХ СЕМИОТИКИ\*

0. Если брать семиотику как интуитивно сконструированный и эмпирически применяемый научный метод, то центральным ее понятием оказывается «знаковость», а не «знаковая система» или «знак». Но знаковость не является *первичным* (или *элементарным*) понятием семиотики, ибо она есть абстракция определенного свойства, а именно, если сформулировать это в самом общем виде, — *свойства быть знаком*, или, в несколько более пространной формулировке, — *чьего-то свойства быть знаком чего-либо для кого-либо и где-либо*. Здесь семантический аспект проблемы выражен в словах «быть знаком чего-либо», прагматический — «быть знаком для кого-либо», коммуникативный — «быть знаком где-либо». (Синтаксический аспект здесь вообще не выражен, поскольку понятие «знаковая система» сейчас не рассматривается.) Но остается начало приведенной распространенной формулировки, содержащее в себе вопрос: «*Чье* свойство быть знаком?», или даже, раз мы уже презюмировали понятие знаковости, просто — «*чье* свойство?». Затем же, поскольку это «*чье-то* свойство» есть свойство сложное и производное, то надо выяснить, *какие* (другие) свойства могут по отношению к нему полагаться составляющими или первичными.

1. Это свойство я полагаю «*свойством вещей*», свойством, которым вещи обладают имманентно и независимо от психологических особенностей субъектов, использующих знаки, равно как и от характеристик межличностных коммуникаций. Иначе говоря, я думаю, что живые существа могут использовать вещи в качестве знаков именно потому, что какие-то заложенные в вещах (а не в психиках живых существ и не в актах сигнальной коммуникации), *свойства объективно* дают возможность такого использования. Это — своего рода *онтологическая предпосылка* семиотической теории. Такая предпосылка будет *психологически* реальной только в том случае, если посторонний «наблюдатель вещей» помещает себя как бы *за субъектом*, использующим эти вещи, но ни в коем случае не в месте субъекта, не между субъектом и вещами и не за вещами.

Но какие же это свойства вещей?

2.1.1. Первым такого рода свойством вещей здесь полагается их свойство «быть в каждый взятый момент чем-то одним и чем-то

---

\* Опубликовано: «Сборник статей по вторичным моделирующим системам», Тарту, 1973, с. 187—191.

другим», т. е. свойство быть двумя разными вещами. Это положение несколько не предполагает того, что вещь одновременно является («является» в смысле «есть») и не является самой собой, ибо только будучи двумя вещами одновременно, она и может являться самой собой (*свойство двоичности*).

2.1.2. Вторым свойством можно считать *представимость* всякой вещи вне занимаемого ею места (*locus*), притом, что само *понятие* данной вещи предполагает ее специфические пространственные характеристики (координаты, размеры и т.д., суммарно обозначаемые как *spatio*). Представимость вещи вне *locus*'а (и в абстракции от *spatio*) может быть осмыслена как одновременное ее бытие в серии конкретных *положений* или *позиций* (*positio*), меняющихся в зависимости от перемещения использующего эту вещь субъекта (вместе с которым перемещается и следующий за ним «наблюдатель вещей»). Такое свойство можно назвать *свойством позиции*.

2.1.3. Третье свойство мыслится как способность вещи «включаться» в наличную, данномоментную ситуацию использующего ее субъекта, в качестве *факта*, заведомо предшествующего этой (и всякой мыслимой) ситуации. Или же, если перевернуть это высказывание: сам факт фиксации вещи во времени (как в конкретно-хронологическом, так и в сколь угодно общем виде) предполагает возможность ее «отбрасывания вперед» (*projectio*), возможность ее \*будущего» ситуационного использования, ассимиляцию ее субъектом в серии конкретных ситуаций. (В этом случае наблюдателю вещей, если он не желает «менять» субъекта, использующего вещи, на другого, останется лишь предположить предсуществование этого субъекта по аналогии с предсуществованием вещей.)

Это свойство обозначается как *свойство проекции*.

2.2. *Суммарная формулировка*: «вещи, используемые живыми существами в качестве знаков, объективно дают возможность такого использования вследствие того, что они обладают свойствами двоичности, позиции и проекции». Эта формулировка может рассматриваться как своего рода *феноменологическая предпосылка* семиотической теории.

2.3. Эти свойства не делают вещи знаками сами по себе; они лишь являют собой «чистые возможности» знаковости, те возможности, которые психическими и поведенческими механизмами живых существ (субъектов) превращаются в знаковую действительность в актах коммуникации и аутокоммуникации. Но сами по себе, будучи рассматриваемы вне психических и поведенческих механизмов, эти «чистые возможности» — *ахронны*.

Знаковость, если ее рассматривать в смысле «чистых возможностей», т. е. в смысле трех указанных выше свойств вещей, —

также ахронна. Проблема «синхронность — диахронность» может быть поставлена, лишь когда знаковость наблюдается там, где присутствуют психические механизмы, т. е. лишь в том случае, когда «наблюдатель вещей и свойств вещей» помещает себя *за вещами*, и через вещи и их свойства наблюдает психические механизмы живых существ, использующих эти вещи.

3. Такая смена позиции «наблюдателя вещей» порождает в нем возможность следующего шага концептуализации: знаковость предстает его мышлению как *использование* трех первичных свойств вещей, как *особый конструктор*, являющийся результатом оперирования этими свойствами, притом, что в этот результат включается и оперирование другими свойствами, уже относящимися не к вещам, а к самому оперированию (такими, например, как «свобода выбора», выступающая в механизме оперирования не только как возможность использования «одной из двух вещей» в одной и той же вещи, т. е. свойства двоичности, но и как возможность выбора между ситуацией использования вещи в качестве знака вообще или ее неиспользования в этом качестве).

Саму возможность такого сложного оперирования, уже не являющуюся «чистой возможностью» вещей, можно условно назвать *психологической предпосылкой* семиотической теории.

В смысле этой предпосылки высказывания типа «мы живем в мире знаков» или «человек живет в мире знаков» являются столь же нереальными, как высказывания типа «человек живет в мире вещей» или «человек живет в мире идей». В смысле этой предпосылки было бы гораздо правильнее сказать, что «человек живет в мире выбора». Семантическая оппозиция «знак — обозначаемое» не является структурой сознания, а является, по крайней мере для нынешнего времени, одним из концептов позитивного научного знания. В этом концепте «обозначаемое» не есть вещь, но в любом конкретном приложении этого концепта к частным научным дисциплинам «обозначаемое» все равно будет выступать *как вещь*, а знак — *как не-вещь*.

При совокупном рассмотрении вещей и знаков, точнее — при психологическом анализе нашего отношения к ним, и вещи и знаки — суть вещи. (То есть в смысле психологической предпосылки семиотической теории, знак — это тоже вещь.) При рассмотрении же «знаковости» и «собственно вещности» применительно к *данной* вещи (и к данному, использующему ее субъекту), знаковость и вещность окажутся *натурно* столь тесно прижатыми друг к другу, что, перефразируя известное высказывание П. Флоренского, «между ними не проложишь и лезвия бритвы».

## СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ И ЕЕ НАБЛЮДАТЕЛЬ\*

Знак выявляется семиотиком в некотором количестве ситуаций, или точнее, в различных типах ситуаций. Рассматриваемое с точки зрения все еще не вполне существующей семиотической теории, это число включило бы все ситуации, в которых некто может установить факт своего знания о вещи или событии как о знаке и/или о себе как об использующем знаки. Поэтому не может иметь места ни синхроническая, иерархическая классификация типов, ни генеалогическая (или историческая) классификация этих ситуаций, так как фактически мы имеем дело со знанием о такой ситуации вместе с ее когнитивными и рефлексивными процедурами. Именно знание (*awareness*), понимаемое и мыслимое как постоянный и неустранимый фактор, имеет место во всех семиотических ситуациях, и оно же в полной мере ответственно за их различия и особенности.

С буддологической точки зрения знак может быть описан как представленный в знании (*awareness*), или, точнее, в познании (*cognition*), не соотнесенном ни с какими бинарными оппозициями, такими, как например:

- (а) знак — знаковая система,
- (б) план содержания — план выражения,
- (с) знак — денотат,
- (d) первичная моделирующая система — вторичная моделирующая система,
- (е) мир знаков (культура) — мир человеческой реальности как таковой (природа) и т. д.

Здесь же мы имеем дело, напротив, с совершенно другими теоретическими и таксономическими проблемами, где идея бинарной оппозиции выглядела бы по отношению к знаку излишней, если не вовсе неуместной. Надо отметить, что такая точка зрения покоится на решающем для ранней буддийской метафизики факте абсолютного отсутствия знака в теории *состояний сознания*. Так, например, эта теория не только отрицает возможность рассматривать мышление как лингвистическое, но отвергает и саму возможность рассматривать его как мышление посредством слов или образов («мышление — это мышление, тогда как знак — не больше, чем знак», «мышление — это состояние сознания, а такого состояния

---

\* \* Опубликовано: «Zeichenkonstitution. Akten des 2 Semiotischen Kolloquiums», Regensburg, 1978. Berlin, New York, 1981, bd. 1, ss. 41—44.

сознания как знак не существует» и т. д.). То есть в отношении мышления оппозиция «знак/не знак» отсутствует, и именно поэтому мышление не может быть противопоставлено знаку (или словам, или языку), поскольку в то время как мышление познается на уровне «относительного бытия» («мышление относительно реально»), знак познается на уровне «абсолютного не-бытия» («знак как состояние сознания абсолютно нереален»).

Но что же тогда происходит с тем типом познания, посредством которого наблюдаются и фиксируются различные формы (instances) реальности и не-реальности феноменов? Реален ли он или не-реален, или ни то, ни другое? Познает ли он себя посредством знаков, не-знаков, или ни того, ни другого? И здесь мы возвращаемся к нашей идее семиотической ситуации как одного из центральных концептов семиотической теории. Наблюдатель ситуации, наблюдаемый, в свою очередь, мною, может или не может идентифицировать свою *позицию наблюдения* с любой из позиций, входящих в сферу его познания (включая познание им самого себя). Охарактеризуем теперь четыре ситуации:

1. В первом типе знак мыслится связанным с денотатом столь уникальным и индивидуальным образом, что одна эта связь может быть познана как значение денотируемой вещи. Примеры этому — пифагорейское число, соотнесенное с душами, или гностические числа, или тайные сакральные имена людей и богов. Омонимия в таких случаях абсолютно невозможна, тогда как синонимия случается достаточно часто. Эта связь со всей необходимостью наблюдается как абсолютно объективная, а знак и денотат рассматриваются наблюдателем как несомненно реальные, поскольку оба они обладают одной и той же онтологической реальностью. В этом ситуационном типе все знаки познаются как собственные имена. Или, точнее, мы встречаем здесь такую в высшей степени индивидуальную маркированность всех вещей, что сама оппозиция собственных имен всем прочим теряет свой смысл. Однако ключевым моментом ситуаций этого типа является то, что наблюдатель не может идентифицировать себя с целым ситуацией или даже с одним из ее элементов. То есть ни один из элементов такой ситуации не может быть закреплен в знании наблюдателя, поскольку его собственная ментальность остается не определяемой ни через «я», (то есть как один из компонентов «я»), ни через «индивидуума» (person), ни через «человеческое существо». Это значит, что наблюдение в целом не может быть приписано *реальному* наблюдателю. То есть знание наблюдателя в данном случае не может стать знанием себя.

Когда и знаки, и вещи реальны, их наблюдатель тем самым лишается какой-либо различимой реальности, и именно в этой ситуации само понятие «знака» сливается с понятием «символа».

2. В ситуациях второго типа знак может или не может связываться в познании наблюдателя с вещью, или, если эта связь имеет место, она может мыслиться как более сильная или более слабая, как большая или меньшая, более реальная или менее реальная и т. д. Эта ситуация, которую я бы назвал «прецивизационной», вводит в сферу знака его реальное, то есть отличимое значение. Есть искушение свести все возможные варианты этого в высшей степени неоднородного типа к двум квазилогическим формулировкам:

- (a) вещи более реальны, чем знаки
- (b) вещи менее нереальны, чем знаки.

Наиболее характерная черта этого ситуационного типа заключается в том, что он неизбежно включает нечто подобное «психологическому» анализу со стороны наблюдателя. То есть наблюдатель этой ситуации просто не может наблюдать, не идентифицируя свои собственные ментальные состояния с состояниями наблюдаемого. В свою очередь, это предполагает необходимость или по крайней мере возможность объективации всех или некоторых ментальных состояний наблюдателя тем или иным образом. Знак здесь обозначает нечто неиндивидуальное или, проще говоря, он обозначает вещь, которая для того, чтобы быть индивидуальной, должна стать абсолютно деиндивидуализированной, то есть превращенной в «третью вещь», лежащую, так сказать, между наблюдателем и наблюдаемым и служащую благодаря этому критерием, посредством которого наблюдатель может или включать самого себя в свое наблюдение, или исключать себя из него. Учитывая все это, его сознательное отношение к знаку могло быть позитивным или негативным, но, тем не менее, сам знак соотносился бы с ментальными состояниями, то есть с «я», а отнюдь не с тотальностью личности, которой эти состояния могут быть приписаны.

Познание наблюдателя включает в себя «знак» в качестве *идеи*, Gestalt, но это не значит, что мышление (включая мышление самого наблюдателя) познается как обязательно вербальное мышление (то есть мышление словами или концептами). Однако такая идея уже имплицитована здесь как латентная возможность «произвольности языка».

3. В ситуациях третьего типа знак рассматривается как соотносенный со *специфической* человеческой деятельностью, откуда он может быть экстраполирован в любую другую сферу *человеческой деятельности*. Мысль о культуре возникает в мышлении наблюдателя именно в связи с этой экстраполяцией идеи знака. В то же время, именно в этой ситуации знак является инструментом человеческой (или божественной) коммуникации и понимается как уже изолированный физически от любого человеческого мышления (включая мышление наблюдателя). Широко распространенный миф — продолжающий бытовать даже в современной науке, —

миф об «изобретении» или «исток» языка весьма типичен для этой ситуации, поскольку знак здесь оказывается абсолютно экстерриоризованным, а наблюдатель также пытается локализовать его в своем познании в пространстве и времени.

Действительно важным является здесь тот факт, что различные аспекты знака получают свои соответствующие значения в знании наблюдателя и что эти значения не имеют ничего общего с его собственным *сознательным статусом*. Благодаря относительно привилегированному положению познания наблюдателя, знак отнесен к культуре как к «искусственному» и противопоставлен человеку как «естественному» (учитывая, что сама природа теряет свою мифологическую связь со знаком, с одной стороны, и с онтологией сознания — с другой). Я предполагаю, что в этом ситуационном типе возникают необходимость *теологического объяснения* и импульс интерпретировать прагматические употребления знака психологически. Первый случай влечет за собой попытки реонтологизации знака, где знак наделяется качествами символа (квази-символизация), в то время как во втором мы отчетливо видим попытки наблюдателя рассматривать знак в качестве исторической (то есть имеющей исток) формы сознания.

4. В четвертом ситуационном типе знак мыслится наблюдателем как универсальный инструмент познания, используемый независимо от любых *субъективных* особенностей познания. В этом случае культура познается им как *универсальный объект*, а наделяет ее этой универсальностью знак. Идея «знаковой системы» становится методологическим субститутом онтологии знака — так, как она видится в первой ситуации. Еще более важным, однако, является тот факт, что наблюдатель здесь также осведомлен о своем *знании* не только как о «достижимом», но и как об «уже достигнутом». Поскольку в его знании не обязательно знает он сам, но также его культура, или наука, или в конце концов человечество, которому это знание может быть приписано в его полноте и целостности. Это, в свою очередь, дает наблюдателю возможность дальнейших идентификаций, результирующих в таких химерических конструктах, как «поведенческий текст», «язык культуры» или даже «текст жизни». Благодаря тому факту, что наблюдатель в этой ситуации считает свою позицию наблюдения универсальной, он «легко» может идентифицировать любую другую ситуацию со своей собственной или, точнее, он может представить любую другую позицию как частный случай своей собственной.

И поступая таким образом, он постепенно теряет всякое знание об относительности своего подхода, поскольку он забыл, что его собственное знание есть текст, который еще требует комментария.

*Перевод с английского Аркадия Блумбаума*

## СЕМИОТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ В СВЕТЕ ОБСЕРВАТИВНОЙ МЕТОДОЛОГИИ\*

О. Прошло более десяти лет с тех пор, как Давид Зильберман и я начали разрабатывать то, что мы назвали *обсервативной (наблюдательной) психологией*. В то время мы рассматривали это в качестве подхода, который объединил бы некоторые методы описания поведения в психологии с общими принципами семиотической интерпретации текста, понятого как разновидность поведения. Что касается семиотической стороны этого подхода, то очень кратко ее можно суммировать следующим образом (оставив пока в стороне все специфически психологические импликации):

(1) Сама по себе идея семиотической ситуации имеет смысл, только если эта ситуация начинает мыслиться или рассматриваться вместе с *внешним наблюдателем*. Если внешний наблюдатель отсутствует, тогда то, что мы имеем, будет не семиотической ситуацией, а «событием», которое не может быть истолковано в терминах «знака», то есть семиотически. Мы даже думаем, что «событие» предполагает определенную ментальную процедуру, посредством которой «внешний наблюдатель» устраняется.

(2) Внешний наблюдатель абсолютно необходим для возникновения семиотической ситуации, поскольку знак мыслится здесь как базисный *элемент (term) интерпретации*, а не как ее объект. Это означает, что, хотя мы можем наделить объект *качеством знаковости*, знак будет представлен не в самом объекте, а в процедуре интерпретации, с одной стороны, и в культуре наблюдателя — с другой. То есть *объективная* сторона знака может обнаружить себя не иначе как *через* внешнего наблюдателя. Вот почему все попытки превратить знак в *натуральный* объект до сих пор оказывались бесплодными, и то же самое следует сказать обо всех существующих классификациях знаков. Важным в этой связи представляется сравнение знака с сигналом. Последний *действительно существует* и может быть обнаружен на уровне объектов (*объективное наблюдение*), благодаря чему ситуация (коммуникации) в целом может быть истолкована как отделимая (по крайней мере в теории) от внешнего наблюдателя. Сама идея «вторичной сигнальной системы», придуманная И. Павловым (и развитая И. Орбели) была предельно точно сформулирована как объективно действующий механизм, ответственный за доступную для наблюдения работу *коммуникации* (понимаемой здесь достаточно широко, т. е. включающей в качестве одного из случаев коммуникацию с внешним на-

---

\* Опубликовано: «*Slavica Hierosolymitana*», Jerusalem, 1981, vol. V—VI, pp. 1—5.

блюдателем). Однако *содержание* коммуникации остается за пределами моей объективной методологии, так как не может рассматриваться отдельно от интерпретационных возможностей (ability) наблюдателя. Поэтому такая методология не может быть здесь применена. Говоря феноменологически, мы можем утверждать, что *знаковость существует в вещах (things), а сигналы в объектах (или как объекты), и тем не менее знаки существуют только в интерпретации*. По этой причине, следовательно, не может быть психологии продуцирования знака или его восприятия, поскольку интерпретационные механизмы и процедуры, связанные с этими двумя процессами, не являются принадлежностью нашего мозга и могут быть обнаружены только в определенных *состояниях сознания*.

(3) Эпохальная формула «язык не существует отдельно от... и вне его употребления» — кажется сейчас не более чем метафорическим выражением нашей собственной неспособности (или невозможности) *свести язык к знакам*. Мы не обнаружили до сих пор *конкретного* состояния (или состояний) сознания, ответственного за интерпретацию чего-либо в качестве знака. Наше мышление о языке так или иначе ограничено оппозитивной структурой «лингвистического мышления». То есть мышления, мыслящего о самом себе как соотнесенном с языковым порождающим механизмом или с тем, что описывается в терминах «содержания» и благодаря этому противопоставлено его языковому выражению. Однако эта витгенштейновская формула подается как наиболее общая интерпретация языка, рассматриваемая *совершенно объективно*. Под этим я имею в виду, что «внешний наблюдатель языка и форм его употребления» отделяет себя от них стеной, за которой все и вся (т. е. употребление и те, кто пользуется языком) рассматриваются как тотально и равно объективные вещи. В то время как наблюдатель, будучи, так сказать, ненаблюдаемым, находится между возможностью наблюдения того, о чем можно говорить, и невыразимостью того, о чем мы принуждены молчать.

Именно здесь возникают две основные проблемы. Во-первых, рассматривая витгенштейновскую ситуацию в целом, скажем, с точки зрения «наблюдателя наблюдателя», я готов утверждать, что сама объективность наблюдаемых вещей существует *только как различие в степени*. Так, например, я полагаю, что «использование» языка является в наблюдении более объективным, чем «использующий», или что «пользующийся языком» менее объективен, чем «пользующийся знаками», или, в конце концов, что «знак» (оставим в стороне «сигнал» как физически более конкретную разновидность знака) гораздо более объективен, чем «язык».

Вторая проблема заключается в том, что *сама идея интерпретации языка* наблюдателем оставляет нас в совершенном неведе-

нии относительно того, включает ли интерпретация *не-объективирующее или рефлексивное мышление*. То есть мышление, соотношенное не с тем, о чем мыслят, а с тем, кто мыслит. Поскольку, учитывая, что объекты множественны и различны, мы все время имеем в виду, что мыслящий является одним и тем же. Или, можно сказать, что пользующиеся языком множественны, но наблюдатель только один и т. д.

Более того, когда Витгенштейн говорил, что язык не существует вне употребления, он имел в виду, что существование языка в употреблении так же реально, как существование *натуральных вещей*. Реально не только в смысле «могущего быть наблюдаемым», но также и «стабильного», «длящегося». Или, если мы обратимся к «Философским исследованиям», так же реально, как и его собственное мышление. И в самом деле, он никогда не говорил о «неопределенности» лингвистического наблюдения, поскольку никогда не был наблюдателем — он был *мыслителем* (что непоправимо), то есть любая интерпретация была интерпретацией его самого, в то время как другие ходили и разговаривали\* — что очень типично также в отношении К. Поппера и всего Венского кружка. Оппозиция «фактичности» языка и его «реальности», столь блестяще выраженная в бинарных оппозициях современной философии языка (таких как «план выражения/план содержания», «фонетическое/фонологическое» и т. д.), не говоря уже о лингвистической философии как таковой, освободила нас от необходимости наблюдать себя в качестве *«наблюдателей, которых можно наблюдать»\** внутри структуры семиотической ситуации.

1. Дело в том, что в отношении языка даже простейший вопрос «кто им пользуется?» — остается открытым, а само понятие «употребления» в рамках любой лингвистической философии остается квазинатуралистической категорией, наделенной псевдоонтологическим статусом «данного», четко отделенного от «мыслителя-наблюдателя», который не наблюдаем и не может быть наблюдаемым даже самим собой, так как его задача — наблюдать употребления «других». О чем фактически мы просто не можем думать как о собственно наблюдении. И этому основному противоречию уже не менее полувека: я могу наблюдать сигналы, думать об употреблениях языка и рассматривать в качестве семиотической системы («знаковой системы») объекты, которые могут или не могут быть проинтерпретированы как язык (естественный или искусственный, с равной степенью возможности) или как сигналы, либо как ни то, ни другое. И если мы соглашаемся с Павловым и Орбе-

---

\* walked and talked — англ. идиома, означающая «несли чепуху», «говорили вздор» (прим. перев.)

ли в том, что сигналы являются (являются ли?) чисто объективными, и с Витгенштейном и его сторонниками, что использование языка более (по крайней мере) объективно, чем сам язык (или, скажем так — менее субъективно), то мы не можем согласиться с кем бы то ни было, утверждающим, что знак это объект. *Знак не существует вне своей интерпретации, так как сама идея знака есть интерпретация того или иного объекта как знака, идея, которая предшествует данному объекту таким же самым образом, как семиотическая ситуация предшествует знаковой системе.* Термин «предшествует» не обязательно означает темпоральную или каузальную связь. Поэтому лучше было бы сказать, что в данном случае мы имеем дело с «методологическим приоритетом» и ни с чем иным.

2.0. Следовательно, мы можем даже говорить о том, что на уровне «чистого наблюдения» сам знак появляется как интерпретация. Семиотическая ситуация, однако, возникает только тогда, когда внешний наблюдатель уже появился и зафиксировал эту интерпретацию как факт в своем наблюдении. И только затем мы можем предположить, что то, с чем мы имеем дело, *может* наблюдаться (нами как вторичными или третичными наблюдателями) в качестве семиотической ситуации. Поскольку то, что мы здесь имеем, это, так сказать, факт того, что нечто мыслится как что-то еще, что одна вещь мыслится как другая или, иными словами, мысль наблюдателя работает в направлении *инаковости мышления* (или мышления иного, чем его собственное). И, конечно, можно предположить, что в *нашем собственном* мышлении мышление наблюдателя превратится в стабильную конфигурацию *объективных клише* культурного, исторического или психологического характера. То есть оно во всяком случае перестает быть мышлением, и лишь затем может возникнуть семиотическая ситуация как не более чем особый случай *интерпретационных ситуаций*.

2.1. Ситуация, когда объект идентифицируется в качестве знака без упоминания того, знаком чего он является (просто: «это — знак»). Этот «минимум» семиотической ситуации возможен только тогда, когда представлен «наблюдатель наблюдателя».

2.2. Ситуация, когда объект идентифицируется с другим объектом, который не есть «другой», потому что в этом случае они являются *одним*, а интерпретация просто *формальной* или *номинальной* (классический случай «ты есть это» «Упанишад»). Это предполагает *исключение знака*, полное изгнание его из мышления, благодаря чему мышление становится единым с интерпретируемым объектом и с самой интерпретацией. Такая «нулевая семиотическая ситуация» может быть помыслена только, если внешний наблюдатель «не видит в ней никакого знака», а наблюдатель наблю-

дателя способен думать о ней как о «невыразимой». То есть мыслить *язык* (а не знаки!) как не выражающий ничего.

2.3. Ситуация, когда *все объекты* могут интерпретироваться как знаки, все знаки мыслятся как актуальные или потенциальные средства коммуникации (то есть как сигналы), а любые интерпретации воспринимаются в терминах языка (поэтому здесь не может быть никакого мышления без языка). Такой «максимум семиозиса» может существовать даже без наблюдателя наблюдателя. Но последний может понимать, что этот случай является случаем «ложного обобщения», хотя, данный в объективном наблюдении, он представляется ему *естественной* ситуацией, естественность которой не должна превращаться в общий принцип наблюдения.

3. Если мы вернемся к «квазипсихологическому» аспекту наблюдательного подхода, мы увидим, что рассматривать сигналы через «психические» или «ментальные» механизмы, продуцирующие или воспринимающие их («вторая сигнальная система»), возможно, только учитывая, что внешний наблюдатель ассоциирует свое собственное наблюдение с системой значительно более сложной структурно и иерархически более высокой, чем те механизмы, которые, в свою очередь, должны быть гораздо более сложными и эволюционно более «прогрессивными», чем, скажем, механизмы условных рефлексов и т. д. Однако именно его привилегированная позиция *объективно* отделяет его в наблюдении от этих механизмов, даже если они являются его собственными, поскольку его редукционистская интерпретация, если она в свою очередь наблюдается «вторичным» наблюдателем, не видится ни как объективная, ни как субъективная, благодаря его выключенное<sup>TM</sup> из наблюдаемой им семиотической ситуации. Поскольку он не в состоянии установить ее семиотичность как *частный случай* интерпретации, остающейся вследствие этого *натуральным* процессом или событием, которым она быть не может. Никакие аналогии с генетикой, кристаллографией, физиологией мозга, ботаникой или кибернетикой не решают проблему, поскольку интерпретация наблюдателя не может находиться в наблюдаемых психических или ментальных механизмах индивидуума — она не является их натуральной функцией, но *сознательным* феноменом, благодаря которому внешний наблюдатель включен в семиотическую ситуацию вместе с теми, кого он наблюдает (то есть ситуацию «а-персональную» или «интерперсональную» *par excellence*).

И именно поэтому идея «вторичной моделирующей системы» — вторичной по отношению к естественному языку (или естественной системе сигналов) — все больше и больше начинает казаться методологически неудовлетворительной. Так как, с одной стороны, она оперирует *культурными* объектами и функциями,

которые, в отличие от функций индивидуальных психических механизмов, сами по себе являются интерпретационными конструктами (так, например, говоря, что религия, философия или идеология — это вторичные моделирующие системы, мы в действительности упускаем из виду какую-либо возможность, что они могут содержать интерпретации, *вообще не отсылающие к знакам*). Язык сам по себе может или не может быть их первичным материалом, но тем не менее он всегда является материалом, в котором они *интерпретируются*. Введение термина «метаязык» (или «язык интерпретации») не облегчает нашего понимания того, чем «являются вторичные моделирующие системы» (или почему они «вторичные», если на то пошло), поскольку это может указать на то, как создается (или, точнее, манифестируется) *сама интерпретация*, но ничего не скажет об интерпретируемой вещи. Сказать «1 — это число» не предполагает того, что натуральные числа могут быть помыслены как «вторичная моделирующая система» или что «1» (как число) вторично по отношению или производно от «одного» (как слова). Хотя кто знает, может быть возможно представить все это совершенно другим образом. Но внешний наблюдатель может сказать, что здесь существует возможность для «1» быть знаком, то есть принадлежать ситуации, где отдельно от языка или вместе с ним *использован знак* (что, между прочим, еще не предполагает знаковой системы). Если говорят «один — это число», то даже такая интерпретация не является возможной, по крайней мере с точки зрения внешнего наблюдателя. Почему? Просто потому, что такой вторичный наблюдатель знаковых систем интерпретирует не *их*, а только их интерпретацию. Или, по словам Лотмана, от него не предполагается понимание своей культуры, но лишь тех феноменов, которые она обычно объясняет *только другим*. Он — один из них.

А потому не забавнее ли будет считать вторичные моделирующие системы этим «вторичным наблюдением»?

*Перевод с английского Аркадия Блюмбаума.*