

*А.Н. Мельников*

## **Загадки русской субъектности.**

### **Опыт деструкции и деконструкции смыслообразующих этносоциальных текстовых стратегий**

Субъектность – понятие, довольно распространенное в современной философской литературе, оно применяется как западными (Ж. Бодрийяр, М. Бубер, Р. Дарендорф, Т. Парсонс, К. Ясперс), так и отечественными (Г.С. Батищев, В.Н. Сагатовский, В.С. Степин, В.С. Швырев) авторами в категориальном контексте деятельностного подхода и в рамках теории деятельности. При этом многие авторы понимают субъектность как некоторую совокупность знаний о себе, полученную человеком и обществом. В отличие от классического понятия «самопознание» дискурс субъектности создает явно выраженную аксиологическую, праксиологическую и экзистенциальную напряженность в поле исследовательского процесса. В силу этого субъектность не только указывает на возможность самопознания, но становится динамической характеристикой самоосуществления индивида или общественной группы, программой создания ими совокупности своих атрибутивных характеристик, позволяющих произвести самоидентификацию в процессе межличностного или группового общения. Если, к тому же, общение имеет интеркультурный характер, то самоидентификация происходит с учетом этнических признаков, и в этом случае можно говорить о русской субъектности, исследование своеобразия которой стало задачей настоящей работы.

Своеобразие заключено, прежде всего, в том, что совершенно определенные прожитые и прочувствованные качественные характеристики русского субъекта не даются описанию в категориальных формах, они ускользают от привычной аналитики рассудочной деятельности, как только субъект пытается закрепить их в ячейках системы категорий, и обращаются в ничто, устроясь рефлектирующий субъект своим неопишуемым ничтожеством.

Одним из первых эту особенность подметил П.Я. Чаадаев, поэтому эмоциональной атмосферой эпистолярных размышлений о судьбе России стали, по его словам, тревога, сомнение, смущение, волнующие и утомляющие автора и читателя [1, с. 15]. «Это, – пишет философ, – естественное последствие того печального положения вещей, которому подчинены у нас сердца и умы...» [1, с. 15]. Что же опечалило нашего российского Абельяра, соблаздившего любопытную ученицу на совместное думание о России. Досаду вызвало отсутствие

самого предмета для размышления. Отечественная история воспринимается П.Я. Чаадаевым как историческое небытие. Русские никогда не шли вместе с другими народами, не принадлежали ни к Западу, ни к Востоку, в российском обществе нет преемственности идей, чарующих воспоминаний, не обустроены дом, город, страна, нет внутреннего развития, естественного прогресса. «Мы живем лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя» [1, с. 20]. Эта фраза, написанная в 1828 г., кажется вечным укором лишенной историчности, бессознательной, сугубо материальной российской действительности.

Тем не менее положение российского общества было не столь уж безнадежным, ее запаздывающее самопостижение, по версии как западников, так и славянофилов, позволяет избежать исторических ошибок Запада и тем обеспечивает России мессианскую роль в мировом сообществе народов. П.Я. Чаадаев гениально предугадал еще одну специфическую особенность русской субъектности: лишь тому, кто лишен собственного внутреннего смысла существования, ничто не мешает прочитывать иные внешние жизненные смыслы, как бы постоянно примеряясь к ним. В 1835 г. русский философ писал И.А. Тургеневу: «Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе... если угодно, мы – публика, а там, в Европе, – актеры, нам и принадлежит право судить пьесу» (цит. по [1, с. 11]).

В поисках смысла своего бытия Россия постоянно заимствует сюжеты, увиденные на европейской сцене и отражающие жизненные устремления других народов, «приноравливая» их к собственному способу существования. Для того, чтобы понять специфические причины подобного смыслопорождения, надо учесть, что обычно смысл существования открывается субъекту в его рефлектирующей деятельности, когда рефлексия внутреннего во внешнее соединяет обособленные абстрактные определения частей социального субъекта в смыслообразующую целостность. При этом внешнее фактологическое и внутреннее смылопорождающие знания вступают между собой в сложные взаимоотношения, результатом которых становится дифференциация смысла на логико-операционный, задающий осмысленные алгоритмы

выделения частей целого и оперирования с ними, и метафизический, устанавливающий для целостности предельные основания противоречивого единства бытия-небытия. Понятно, что определения различных сторон и свойств субъекта являются его предикатами и не могут претендовать на тождественность самой целостности. Тождественность самоопределений в данном случае становится их модальностью, что позволяет рефлектирующему субъекту найти логико-операционное соответствие между выделенными сторонами или свойствами, а совокупность определений соотнести со всей целостностью. Рефлективные смысловые дискурсы, иерархизированные субъектом и зафиксированные в письменной форме, создают на этом пути многообразные смыслообразующие текстовые стратегии.

Особенность русского самопознания заключалась и в том, что русский мир всегда был миром патриархальной семьи земледельца и крестьянской общины, собирающей деревенские семьи в крестьянский космос. Земные смыслы «трудоу и дней» землепашца объясняли мифология и язычество. Когда же крестьянин, обезумев от полуживотного природного существования, отвращал свой взгляд от земного праха и устремлял его в высокое небо, небесный смысл существования ему объясняло русское православие. Однажды найденные смыслы веками объясняли русскую землю и русское небо, но в первой трети XIX в. французское Просвещение и германский Идеализм указали на то, что возможно найти новые, до сей поры не известные России, смыслы человека и общества. Русские интеллектуалы, получившие европейское образование и даже общавшиеся с Шеллингом за вечерним чаем, взялись было за работу, но сразу проявили себя отмеченные нами слабые места русской философской смыслообразующей рефлексии.

Русское общество, состоявшее из совокупности атомарных крестьянских общин, внешне выглядело как целостность, но внутри социальный субъект состоял из внешне соединенных единичностей, ведущих натуральное хозяйство и не нуждающихся в мирохозяйственных связях. Изучение социальных единичностей не давало выражения собственных структурных связей, поскольку они еще не сложились. Все крестьянские миры похожи друг на друга, из их названий никак не составлялось богатое категориальное единство, оставалось только тощее и пустое определение единичной абстракции, из которого складывалось такое же тощее определение одностороннего субъекта, тысячу раз повторяющего в определении свою односторонность. Поскольку единство социального субъекта было достигнуто механичес-

ким соединением самодостаточных единичностей, то социальный субъект в поисках целостных определений противопоставлял себя не своим частям, а другой уже сформировавшейся целостности. Так заимствовался жизненный смысл иного субъекта, его некритически заимствованные определения моделировали виртуальный целостный квазисубъект, а суждения о чужой целостности как о своей создавали смыслоподобные представления о его существовании.

Манифестация русской субъектности сразу же породила множество загадок. Иностранцы недоумевали, как общество, живущее в мире крестьянской мифологии, на языке философии артикулирует смысл своего существования, зарубежные интеллектуалы боялись и не понимали России, в которой все осуществлялось наперекор западному здравому смыслу. Не понимали себя и сами русские философы, заимствовавшие западный образ социального субъекта, но не умевшие объяснить ужасного несовпадения европейской цивилизованной формы и русского варварского содержания. Тем не менее попытки объяснения все же осуществлялись тем же Чаадаевым, Киреевским, Хомяковым, позже, в начале XX в., критический дискурс русской субъектности сменился дискурсом пьянящего русского запаздывающего и потому всегда незавершенного модерна, а он, в свою очередь, уступил место трезвому разочарованию плоского застоя – «хотели как лучше...». Этот бег по кругу смысловых заимствований продолжается и в настоящее время, разрушая общество и его нравственные устои. Рыли котлован под храм – построили тюрьму, хотели спасти весь мир – теперь мир спасает нас, пытались за 500 дней перейти от тоталитаризма к цивилизму – оказалось, нужны не дни, а годы, создавали рынок – получился базар. Чего стоит хотя бы трагедия «наведения конституционного порядка» в родоплеменной Чечне, хотя род и племя еще не знают политических отношений, а место конституции замещают запечатленные в фольклоре примитивные заповеди родовой морали.

Имеются библиографические сборники [2], фиксирующие наличие тщательно разработанных текстовых стратегий, посвященных логоцентричному оформлению дискурсов дружбы народов, укрепления единства СССР, расцвета и сближения наций при социализме. Логоцентризм на деле оказался худшей из текстовых стратегий, он стал привычным способом размышления в научной литературе, когда законы навязывались социальным отношениям, а не выводились из них. Поэтому до сих пор многие специалисты так и не поняли причин распада СССР и на другой день уже заговорили о неделимости и территориальном

единстве России, о державности и патриотизме, о семье республик СНГ и др. Дискурс свободной России почти дословно повторил риторику союза свободных народов СССР. При этом все говорившие наивно верили в то, что распадаются только «плохие» империи наподобие Британской, Австро-венгерской, даже СССР, но Российской империи это не грозит. На самом деле причины распада СССР уже стали симптомами нестабильности России. Центр как не понимал интересов регионов, так и не пытается их понять. Вместо разработки социометрии национально-региональных интересов и выявления потребностей территорий центр назначил наместников, чтобы «подровнять» территориальные особенности под усредненные логочентричным дискурсом общие стандарты.

Русская субъектность стала такой проблемой либо тайной, прикосновение к которой сразу же выявляет масштаб мышления ученого, поэтому будет интересно проанализировать некоторые сложившиеся подходы, оформленные в виде запечатленных текстовых стратегий. По сути, русская субъектность оказалась недоступной ни тем, кто погружен в нее, поскольку в этом случае невозможно выделение характерных черт социального субъекта, ни тем, кто, имея европейское образование, с помощью западного рационализма пытается анализировать заимствованные смыслы, ни тем, кто, имея религиозный опыт душевно-духовной деятельности, славит святую Русь, впадая в грех ее обожествления, и творит себе нового кумира.

Если возможности логочентризма уже на исходе, а истина русского бытия еще затеряна в смыслоподобии, то необходимо скорее выявить и показать разрушительную силу смыслоподобных определений и деформирующим русскую субъектность текстовым стратегиям противопоставить философские стратегии их последовательного устранения. Эту операцию демонтажа старых смыслов, известную современной философии, тщательно разработал и превратил в философскую теорию классик французского постмодерна Ж. Деррида, назвавший новый смыслообразующий дискурс и соответствующее философское течение деконструкцией. Поясняя содержание введенного термина, Ж. Деррида указывал на то, что, несмотря на очевидную видимость, деконструкция не есть ни анализ, ни критика. Научным анализом она не может быть, поскольку демонтаж смысловой структуры не является регрессией к некоему «простому» элементу, критикой же в общепринятом и кантианском смысле деконструкция не может быть, поскольку весь аппарат трансцендентальной критики сам является темой и объектом деконструкции. Слово «деконструкция», по мысли французского философа, черпает значимость лишь в своей

записи в цепочку его возможных субститутов – того, что так запросто называют «контекстом» [3, с. 55–56].

Теперь, когда нам открылись некоторые смыслообразующие стороны заимствования жизненных устремлений у европейской социальности в этносоциальных дискурсивных регулярностях, обратим внимание на то, что в русской мысли как текстуальные стратегии, так и отдельные смыслоподобные дискурсы встречали активное неприятие, оформленное в стратегиях разрушения заимствованного смыслоподобия. Если вернуться к текстам Чаадаева, Киреевского, Хомякова, то можно заметить, что их противоположные позиции, которые многократно описаны в историко-философской литературе, не мешают иметь полное согласие в однонаправленной деструктивной стратегии, отрицающей весь механизм смыслопорождения европейской субъектности на русской почве.

Обнаружив слабость рациональной доминанты российского сознания, Чаадаев лишился почвы взрастившего его интеллект европейского рационализма и отказал России в праве на субъектность, а вместе с этим на пространственно-временную исторически оформленную ее бытийственность. Деструкция в текстах П.Я. Чаадаева, уничтожая смысл, уничтожает сам целостный исторический субъект, поскольку осмысление русского бытия требовало других концептуальных стратегий, в привычных рамках немецкой рациональности Россия превращалась у П.Я. Чаадаева в кантианскую трансцендентность, мыслимую, но непостижимую. И.В. Киреевский противопоставлял русскую культуру XII–XIII вв. западной культуре, построенной на принципах рационализма и дуализма [4, с. 238]. Дуализм Киреевского абсолютен, а потому деструктивен, он сделал Запад и Россию антимирами. Но если «третий Рим», по Киреевскому, устроен во всех своих жизненных смыслах не так, как первый, то без социального наследования и преемственности смыслов на месте гордого «третьего Рима» всегда будет располагаться лишь унылая Московия. В конечном счете, в результате разрушения российской историософской концепции Киреевский совершенно так же, как Чаадаев, обесмысливает российскую действительность.

А.С. Хомяков, которого считали наиболее выдающейся личностью среди славянофилов, довел до конца деструктивную критику системы европейского смыслообразования. В «Мыслях по вопросам всеобщей истории» («Семирамиде») он ввел два несовместных, разобщенных социо- и духовно образующих принципа – арийский и кушицкий, причем борьба этих принципов означала, соответственно, торжество либо свободы, либо необходи-

мости [5, с. 25]. Поместив Россию в царство абсолютной свободы, Хомяков не только погрешил против истин российского бытия, но вывел русское общество за границы собственной трансцендентальной рефлексии. Хомяков ненавидел российское крепостничество не только за его развращающую безнравственность, но и потому, что апостериорная бытийственность рабства противоречила априорной концептуальности арийского социума. Неустрашимость аксиологической антиномичности заставила Хомякова оставить на долю России воплощение славянофильского паралогизма – стать не самой богатой и могущественной страной, а самым христианским из всех человеческих обществ.

В дальнейшем, вплоть до начала XX в., несмотря на появление новых ярких звезд на философском небосклоне России, общее направление осознания русской субъектности мало изменилось. Идея аксиологической деструкции была додумана до своего метафизического предела и, хотя тематика внутреннего механизма русского смыслопорождения продолжала оставаться актуальной, в содержательном плане ее разработка была завершена уже ранними славянофилами. В 1909 г. авторы сборника «Вехи» пытались выйти из этого тупика, наметив пути частичного преодоления аксиологической деструктивной критики, но «веховцы» получили суровую отповедь со стороны российской интеллигенции, тяготеющей к социал-демократии. По мере дальнейшего движения идея аксиологической деструкции все более открыто демонстрировала исчерпанность своего содержания. Уже Вл. Соловьев не мог отрицать важности элементов европейских жизненных устремлений и ценностных ориентаций для российского общества и государства. Философской общественности демонстрировалось ложное содержание аксиологического паралогизма об особом призвании «святой Руси» [6, с. 346–351]. В свою очередь, ложное трансцендентальное основание русского мессианизма приводило к ложным умозаключениям об исключительных чертах русской субъектности. По мере того, как ряды интеллигенции пополнялись революционно настроенной молодежью, по мере снижения общего уровня образования дискурс аксиологической деструкции перемещался из области философии (большинству молодежи уже недоступной) в область политики. Экспликация идеи философской деструкции русского смыслопорождения позволяет развернуть ее содержание следующим образом: Западная Европа оказалась неспособной воплотить христианский идеал из-за преувеличения роли логического, рационального отношения к жизни. Исторический путь Запада оказался пройден, а его шанс – упущен, теперь

настала пора России воплотить христианский идеал цельности жизни. Поскольку русский народ уделял мало внимания логическим проблемам мышления, то, чтобы ускорить движение России по пути всеобъемлющей истины, требовалось вместо логического познания найти путь сверхлогического познания [7, с. 40–42]. Этот путь – мистической интуиции – был найден и до сих пор сопровождает нас по жизни как неотъемлемая часть радикальных концепций ускорения и перестройки. В процессе движения от философии к политике идея аксиологической деструкции являла себя все более грубо и агрессивно: «Весь мир насилья мы разрушим...», так что от сожаления по поводу несовершенства заимствованных жизненных смыслов русские интеллектуалы от социал-демократии быстро пришли к требованию их безусловного разрушения. После Октябрьского переворота это требование получило практическое воплощение, подверглись разрушению не только западные, но и тысячелетние устои русской жизни, в этой негативной субъектности аксиологическая деструкция исчерпала себя не только духовно, но и практически.

В то же время аксиологическая деструкция, направленная на разрушение заимствованного смыслоподобия, должна была стать и действительно стала философским введением в деконструкцию, которая не разрушает, а верифицирует текстовые стратегии на предмет наличия в них не заемных, а собственных смыслов существования. Хотя созидание не так привлекательно для русской души, как разрушение, тем не менее большинство текстов данной дискурсивной регулярности несет в себе осознанное или неосознанное стремление авторов заполнить чем-то существенным пустое место, образовавшееся в результате разрушения не критически заимствованных смыслов. Основной задачей смыслопорождения было отыскание места России в западноевропейском историческом процессе, поскольку даже самые ярые критики европоцентризма сравнивали судьбу России с судьбами Европы, а не Монголии или Китая.

Сделать это было нелегко, ведь за сто лет аксиологической деструкции авторы текстов прочно утвердились в осознании несводимости метафизических смыслов разнокачественных социальных субъектов. Вот это и стало главным препятствием на пути органического соединения европейской и русской субъектности. В тех же источниках был найден оригинальный выход из указанного затруднения: имплицитно присутствовала мысль о том, что нередуцируемость метафизических смыслов бытия различных субъектов не должна быть препятствием для редукции операционно-логичес-

ких смыслов, т.е. правил выделения элементов внутреннего содержания социальных целостностей и оперирования с ними.

Однако работа по деконструкции текстовых смыслообразующих стратегий показала, что простое заимствование операционно-логических смыслов также невозможно, поскольку они вписаны в контекст метафизических смыслов. Так, заимствуя идеи французского Просвещения, Россия пыталась определить свое место в европейском образовании и культуре и, догоняя просвещенную Европу, войти в общее русло современных цивилизационных процессов. Но опоздание России оказалось фатальным, вера в универсальные способности человеческого разума в Западной Европе была вначале сильно ограничена критической философией Канта, затем скомпрометирована якобинским террором и, наконец, окончательно подорвана ужасами Первой мировой войны. В то время, когда эпоха европейского Просвещения подошла к завершению, в Российской Государственной Думе так и не получили одобрения вносимые в разные годы (1906, 1907, 1910, 1911) законопроекты о введении всеобщего начального образования, предлагавшие широкое распространение одно- и двухклассных народных училищ, одно- и двухклассных церковно-приходских школ и школ других ведомств [8, с. 351–353]. «В 1878 г. после 75-летней борьбы различных общественных сил дано, наконец, «повеление» императора об учреждении в г. Томске первого сибирского университета. Однако открытие его... состоялось только в 1888 г.» [9, с. 108]. Таким же образом, без России, в Европе завершилась эпоха модерна. В то время, когда ценой чудовищной растраты ресурсов, материально-природных и человеческих, Россия обновляла свой производственно-технический потенциал, в мире наступила эпоха информационных технологий. Российская модернизация оказалась трагически незавершенной, а общество снова было выброшено на обочину европейской цивилизации. Деконструкция как операционно-логических, так и метафизических смыслов указала на то, что русская субъектность должна искать себя в ином времени-пространстве, к тому же зафиксированные учебными стадияльными различия этносоциальных хронотопов уже нарушили привычную концепцию единого человечества. Но если единство логики мировой истории было поставлено под вопрос, тогда и логоцентричным этносоциальным текстовым стратегиям пришлось отступить перед исторической индивидуальностью, единичностью социальных субъектов.

Здесь деконструкция выявляет не только дискурс замкнутых цивилизаций в духе О. Шпенглера и А. Тойнби, но и иные дискурсивные регуляры

ности, идущие от А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, З. Фрейда и Ж. Лакана. Одну из версий психоаналитической деконструкции бинарной оппозиции «Россия – Запад» предложил немецкий философ Б. Гройс [10]. Автор полагает, что контекстуально оппозиция Россия – Запад не имеет географического, политического, социологического значения, что, скорее, это шифр для обозначения, с одной стороны, универсальности, рациональной истинности – Запад, с другой стороны, невозможности рационально осуществлять целеполагание – Россия. Обе позиции Б. Гройс считает синтетическими и всеобщими. Деконструкция создает инверсию смыслов, общепринятая всеобщность западного рационализма становится столь же убедительна, как всеобщность русского внеисторического подсознательного начала. Для Запада русская субъектность и ее смыслы выступают как неуловимое доминирующее иное, коренящееся в подсознании и в силу собственной нерелективности осуществляющее рефлексию по поводу западного сознания. Авторская концепция проливает свет на некоторые особенности российского смыслопорождения, в ней Б. Гройс остроумно и довольно последовательно интерпретирует мысль Ж. Лакана: «Единственный доступный для аналитика объект – это воображаемое отношение, связывающее его с субъектом в качестве «его собственного Я»... [11, с. 24]. Ж. Лакан называет такое отношение мнимой коммуникативностью, и, действительно, Борис Гройс, хорошо знающий фактологическую сторону русской субъектности, но не улавливающий ее смысловых атрибутивных характеристик, помещает Россию в свое подсознание, чтобы сублимировать ее в дискурсе аксиологической деконструкции. Вытеснение, а затем сублимация сопротивляющейся субъектности в таком случае неправомерно присваивают себе права деконструкции, и аналитик увековечивает в некоем символе (русском субъекте) ту самую иллюзию, у которой оказался в плену (см. [11, с. 32]).

Нам представляется более плодотворной идея М. Фуко о том, что субъекту, осуществляющему деконструкцию текстовых стратегий, следует придерживаться определенных правил дискурсивной рефлексии, иначе многие маргинальные суждения, находящиеся далеко от смыслового центра, могут быть ошибочно представлены в качестве носителей истины и смысла [12]. Поэтому дискурсивная рефлексия должна в какой-то мере повторять порядок этносоциального дискурса для того, чтобы обеспечить последовательное приближение к поверхности смысла, на которой соединяется высота мысли с ее глубиной и происходит смысловое совпадение означающего с означаемым.

В этом случае деконструкция этносоциальных

дискурсивных практик происходит как прореживание многочисленных дискурсов в поисках смыслообразующих поверхностей и демонтаж беспорядочных нагромождений грамматических и логических суждений о русской субъектности [13, с. 38–59].

В качестве предварительной процедуры осуществляется аналитика комментария. Изучение комментария и экзегезы позволяет выявить существование обширных метанарративов, претендующих на единственность общепризнанных истин и наличие абсолютного сакрального смысла в национальной истории. Указанный фрагмент деконструкции создает понимание того, что абсолютный смысл достигается не результатом собственной деятельности субъекта, а навязан ему извне. Поскольку русская философия в деконструируемых фрагментах не до конца отделилась от религии, то деконструкция никогда не бывает плодотворной, освобождая русское смыслообразование от одного метанарратива, она тут же приходит к другому.

Следующим этапом деконструирования дискурса русской субъектности может быть обращение непосредственно к автору. Индивидуальность авторского понимания судьбы России становится тем средством, которое позволяет перейти от всеобщих фальсифицирующих себя определений истины к уникальной смысловой очевидности. Отождествление высказываний автора со смысловой связностью текста моделирует две возможные ситуации смыслопорождения: первая – автор воспроизводит старый смысл, облекая его в новые формы, вторая – автор действительно находит новые смыслы, превращая старые в бессмыслицу.

Третьим этапом деконструкции становится обращение к русской субъектности и ее национальной истории как к научной дисциплине, поскольку такой подход не только прореживает имеющиеся дискурсивные практики, но и позволяет конструировать новые суждения о русской субъектности в рамках определенных исследовательских проектов.

## Литература

1. Чаадаев П.Я. Философические письма // Соч. М., 1989.
2. См., например: Национальные отношения в СССР в трудах ученых союзных республик / Отв. ред. В.П. Шерстобитов. М., 1986.
3. См.: Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. №4.
4. См.: Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979.
5. См.: Хомяков А.С. Семирамида // Соч.: В 2-х т. Т. 1: Работы по историософии. М., 1994.
6. Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм // Смысл жизни. М., 1994.
7. См.: Лосский Н.О. История русской философии / Пер. с англ. М., 1991.
8. См.: Джурицкий А.Н. История педагогики. М., 1999.
9. Высшее образование в России: очерк истории до 1917 г. / Под ред. В.Г. Кинелева. М., 1995.
10. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Россия и Германия: Опыт философского диалога. М., 1993.
11. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе: Доклад на Римском конгрессе, читанный в Институте психологии Римского университета 26 и 27 сентября 1953 года. М., 1995.
12. Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.
13. См. подробнее: Мельников А.Н. Национальная история: другое измерение // Горизонты философской рефлексии: Сб. ст. Барнаул, 1999.