

В.И. Медведев

# ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

очерки истории



**В.И. Медведев**

# **Философия языка**

*очерки истории*



Издательство РХГА  
Санкт-Петербург  
2012

УДК 1(091)+801.7

ББК 87

М42

Медведев В.И.

М42 **Философия языка: Очерки истории.** — СПб.: Издательство РХГА, 2012. — 336 с.

ISBN 978-5-88812-538-0

В книге рассматриваются основные исторические этапы философского осмысления языка. Особенности отношения к языку связываются с характерными чертами философии той или иной эпохи. Анализируются принципиальные отличия классической и неклассической философии в трактовке языка и его отношения к сознанию и мышлению. «Языковой поворот» современной философии связывается с существенными особенностями неклассической философии вообще. Противопоставляются инструментальный и трансцендентально-герменевтический подходы к языку.

Книга написана на основании курса лекций, читавшегося автором на Восточном и Философском факультетах Санкт-Петербургского государственного университета. Адресована философам, лингвистам, историкам культуры, всем, кто интересуется языком и историей философии.

УДК 1(091)+801.7

ББК 87

ISBN 978-5-88812-538-0

© В.И. Медведев, 2012

© Издательство РХГА, 2012

# Язык как предмет философии

Когда язык стал предметом философии? С одной стороны еще в Древней Греции, примером чего является платоновский «Кратил». С другой, «всерьез» и «по-настоящему» философия заметила язык лишь в последние полтора столетия. Почти все философы классического периода о языке что-нибудь да пишут. Кто-то пространно и развернуто (как Томас Гоббс и Джон Локк), а кто-то изредка и между прочим (как Декарт и Гегель). Но при этом в классической философии сохраняется какое-то высокомерное отношение к языку как к чему-то по своей сути недостойному стать предметом философии. Даже те, кто пишет о языке много, например, Локк, признаются в своем первоначальном нежелании это делать<sup>1</sup>. Обращение к языку предстает как что-то вынужденное: с сожалением констатируется, что слишком уж часто язык оказывает на познание свое нежелательное воздействие, так что у гносеолога не остается выбора, кроме как заняться этим нефилософским по своей природе предметом. Существенно важно и то, что анализ языка представляется при этом в качестве некой предварительной работы, расчищающей путь собственно философским размышлениям о познании.

Такое отношение к языку в классической философии неслучайно, оно связано с ее существенными особенностями. Классическая философия была философией сознания. Разум и сознание для нее суверенны. Они ни от чего не зависят, по крайней мере, в принципе, в идеале. Так что, даже если реальное конкретное сознание и попадает в зависимость от языка, эта зависимость рассматривается как прискорбный факт, как то, от чего необходимо избавиться. В идеале язык должен быть прозрачен для мысли. Примерно так же классическая эстетика относится к художественной форме: форма должна быть прозрачной, форма есть просто способ выражения содержания, она не имеет собственной природы и плотности. Не имеет плотности и

язык. Правда, как уже говорилось, лишь в идеале. В реальности он тяжелыми оковами опутывает мысль, оказывается одним из главных препятствий на пути к истине, что становится в классической философии предметом бесконечных сетований и сожалений (см. Очерк 4).

Вполне закономерно поэтому, что всерьез отнеслась к языку лишь философия неклассическая — та, для которой сознание уже не суверенно, которая занялась выявлением факторов, детерминирующих деятельность сознания. Ее внимание язык привлек тоже не сразу. Но это должно было произойти в силу логики развития неклассической философии. Философия XIX в. раскрывает разнообразные обуславливающие работу нашего сознания факторы. Неклассическим философом был уже Л. Фейербах, вопреки устоявшейся, идущей от Ф. Энгельса традиции считать его учение завершением классической немецкой философии. Ведь для антропологической философии Фейербаха все продукты человеческой духа есть лишь выражение проблем и противоречий человеческой жизни. Дух не суверенен: философия — его высший продукт — есть лишь рационализированная религия, сущностью же последней является человеческое сердце. Подобным же образом рассуждают Маркс, Кьеркегор, Шопенгауэр и Ницше — все они по-своему ставят под сомнение суверенитет разума. Благодаря им в философию проникает тема ложного сознания, сознания как лжи. Важнейшее значение для становления неклассической философии имело возникновение психоанализа. Суверенитет сознания ставится под вопрос здесь наиболее радикальным образом. Сверх-Я действует, по З. Фрейдю, как цензура, в результате чего мы не осознаем подлинные мотивы своих поступков. Не сознание, а бессознательное является действительной основой человеческого поведения. Интерес к бессознательному, к тому, что руководит нашим поведением на неосознаваемом уровне, становится одной из примечательных черт философии XX столетия. В числе того, что управляет нашим поведением на бессознательном уровне, рассматривается ею и язык

Осознанию плотности языка способствовали не только тенденции развития философии, но и прогресс лингвистики. Открытие и изучение множества экзотических языков развернуло перед нами картину их бесконечного разнообразия. Вся классическая философия оставалась верной сформулированному Аристотелем

убеждению, что языки отличаются только внешней формой, что их внутренняя структура одна и та же — она соответствует структуре мышления и внешнего мира (Об истолковании. 1.5–10)<sup>2</sup>. Характерно, что это убеждение было высказано до всяких попыток всерьез изучать конкретные существующие языки. Открытие же разнообразия языков и их отношения к действительности заставило взглянуть на проблему иначе. Идея лингвистической относительности находит в XX в. все больше сторонников. Но эта идея выводит нас из сферы сравнительного языкознания в сферу философии. Мыслят ли одинаковым или хотя бы сходным образом носители разных языков — настолько разных, что правила построения предложений в них различаются коренным образом? Этот вопрос уже явно не является конкретно-научным.

Какие относящиеся к языку проблемы вообще имеют философский статус? Этот вопрос не случаен — ведь даже став в XX в. одной из привилегированных тем философствования, язык не перестал быть предметом конкретных наук. Среди этих наук — не только лингвистика, но и психология, логика, даже математика. Значительная часть рассматриваемых ими проблем, связанных с языком, никакого отношения к философии не имеют. Другие, оставаясь конкретно-научными, имеют и философский смысл<sup>3</sup>. Чтобы получить философский статус, вопрос должен касаться основ человеческого бытия, должен иметь отношение к принципиальным проблемам человеческого самоопределения в окружающем мире, в обществе. Отрицать, что язык имеет несомненное отношение к этим проблемам, невозможно. Ведь он сопровождает человека всегда и везде. Человека нет без языка. И. Кант считал задачей трансцендентальной философии анализ всеобщих условий человеческого опыта. Язык относится к числу таких условий, несмотря на то, что сам Кант его в таком качестве и не рассматривал. Философский статус таких проблем, как проблемы «язык и действительность», «язык и мышление», «язык и сознание», «язык и общество», вопрос о природе значений, показать нетрудно.

Возьмем проблему отношения языка к действительности. Для наивного взгляда такой проблемы вообще нет (таково типичное отношение наивного сознания к философским проблемам). Язык представляется ему набором обозначений — ярлыков, с помощью которых мы помечаем окружающие нас вещи. «Сам

по себе» мир состоит из отдельных предметов, слова языка их обозначают, разные языки — по-разному. Вот вроде бы и все: в чем же здесь может состоять проблема? Подобный подход не остается всецело достоянием здравого смысла: в виде того, что можно назвать «парадигмой имени», он проникает и в философию. *Парадигма имени* — это рассмотрение языка как набора имен, представление об обозначении как основном предназначении слова. Эта парадигма господствовала в классической философии: слова рассматриваются исключительно как имена и в греческой философии, и в новоевропейской.

В дофилософском наивном варианте такой подход можно назвать «номенклатурным»: мир предстает как набор отдельных предметов, а языки — как номенклатура их наименований, этикеток или ярлыков. Сформулировать первые возражения против такого подхода нетрудно, имея хотя бы элементарные представления о словаре каких-нибудь других языков, кроме родного. Например, можно с удивлением обнаружить, что для носителей английского языка нет таких очевидных для нас «предметов» как «нога», или «рука», а есть «*foot*» (стопа) или «*leg*» (бедро вместе с голенью), «*hand*» (кисть) или «*arm*» (утомившись подбирать русские аналоги, напишем «вся остальная рука»). Обратите внимание, что, давая перевод английских слов, мы используем скорее анатомические термины, чем слова обыденного языка, то есть приведенные нами русские аналоги имеют гораздо более узкую и специальную сферу применения, а, значит, и не являются адекватным переводом английских слов. Переводя в конкретном случае приведенные нами английские слова, мы будем в большинстве случаев писать просто «нога» (и для *foot*, и для *leg*), или «рука» (и для *hand*, и для *arm*). Подобные несложные наблюдения, число которых легко увеличить, позволяют сделать удивительное для наивного взгляда открытие: мир не делится на предметы одинаковым образом в различных языках. Философский характер проблемы уже на этом уровне становится очевиден: ведь она касается того, каков мир «сам по себе», и того, можно ли вообще говорить о том, каков мир «на самом деле» (состоит ли он из знакомых нам отдельных предметов), если он по-разному членится в различных языках.

Наш пример касался конкретной лексики. Другой популярный пример разнообразия языков — деление цветового спектра.

Будучи вроде бы единой и несомненной физической реальностью, он делится различными языками по-разному. Обращение к абстрактной лексике усугубляет впечатление несовпадения систем значений разных языков. Для англоязычных людей, как выясняется, не существует такой «вещи», как «мужество», или «интеллигентность», да и «совесть» они, похоже, не отличают от «сознания». Если посмотреть наоборот, то в толковом английском словаре привлекает внимание слово «serendipity», которое определяется там как «an apparent natural gift for making fortunate discoveries by chance» (явный естественный дар случайно делать счастливые открытия). Вообще-то схватить умом столь простую комбинацию смыслов и воспринять ее как некий единый простой нерасчленимый смысл довольно сложно. Но, если значение слова передано в толковом словаре верно (а сомневаться в этом вряд ли уместно), то перевод данного слова в англо-русском словаре как «интуитивная прозорливость» представляется весьма приблизительным, хотя тоже требует двух русских слов, что как раз и говорит об отсутствии точного аналога. Впрочем, примеры из абстрактной лексики, хотя их можно умножать до бесконечности, скорее всего, носителю наивного номенклатурного взгляда на язык покажутся менее убедительными. Всегда можно сказать, что здесь речь идет *всего лишь* о «наших понятиях», различия которых признать проще. Другое дело — различия в расчленении мира на «предметы».

Трудности, испытываемые номенклатурным подходом, вдохновляют на то, чтобы сформулировать противоположную точку зрения. Ее можно назвать «конструктивной» или «конструктивистской». Для данного подхода само расчленение мира на предметы — продукт языка и его грамматических категорий. Такой подход можно найти в философии Э.Кассирера (применительно к обыденной картине мира), у сторонников различных вариантов гипотезы лингвистической относительности. С точки зрения Б. Л. Уорфа (см. Очерк 10), представление о мире как о наборе отдельных предметов является продуктом европейских языков, характерной для них грамматической структуры. Философский характер затрагиваемой Уорфом проблемы не вызывает сомнений. Дело обстоит даже серьезнее, чем думает сам Уорф. Ведь если язык определяет расчленение реальности, то мы не можем знать, какова реальность «сама по себе», а, следовательно, не



можем и судить об отношении языка к ней. Поскольку мы всегда находимся в определенном языке с его вполне определенным отношением к реальности, выйти из этого отношения и рассмотреть отношение языка к действительности как бы извне невозможно. Конструктивистская постановка вопроса об отношении языка к действительности, таким образом, существенно затрагивает саму нашу способность ставить (и решать) такие вопросы. Это доказывает трансцендентальный (а, значит, философский) характер проблемы «язык и действительность».

Проблемы соотношения языка и мышления, языка и сознания имеют подобный же принципиально философский характер. Мы не будем сразу же выявлять различия между двумя сопоставлениями. Существенно, что в классической философии язык сопоставляется преимущественно с мышлением. Преобладающая в ней при этом точка зрения оказывается близка позиции, распространенной и на дофилософском уровне. Эту позицию можно назвать «теорией выражения». Язык для нее — внешняя форма выражения мышления. Мы мыслим как-то без языка, а затем материализуем в нем результаты и процесс мышления. В связи с этим возникает масса проблем: существуют ли и что собой представляют до- и внеязыковое мышление? Возможно ли вообще мышление вне языка и вне других знаковых форм? Напротив, всегда ли язык (речь) говорит о наличии мышления? И так далее. Для классической философии язык — это инструмент, орудие, которое создает себе суверенное сознание. Пусть реальные языки оказываются орудием не очень послушным, в идеале язык должен стать совершенным, послушным, прозрачным выражением чистой мысли.

Трансцендентальный характер проблемы нетрудно уловить и здесь. Сами сторонники инструментального подхода часто пишут о том, что язык и мышление настолько тесно связаны, что их вряд ли вообще можно рассматривать по отдельности. Но если мышление становится «вещью-для-нас» только в языке, то на основании чего мы так уверены, что его вообще можно от языка отделить? Само мышление мы мыслим лишь в языке, и язык мы мыслим лишь в языке, об отношении мышления к языку мы рассуждаем тоже, лишь используя язык. Таким образом, все сопоставления языка с мышлением как двух самостоятельных сущностей предпринимаются языковым мышлением. Подобные соображения становятся основанием для подхода, противополо-

ложного инструментальному. Его можно назвать *трансцендентально-герменевтическим*. Язык рассматривается здесь как всеобщая среда любого опыта человеческой духовной деятельности, среда, в которой человеческое сознание вообще просыпается и функционирует. Причем в XX в. язык принято сопоставлять скорее с сознанием вообще, нежели с мышлением. И особую актуальность приобретает проблема отношений в треугольнике «язык — сознание — бессознательное».

Базовым уровнем использования языка является бессознательный уровень. Конечно, кое-что мы осознаем, чему способствует, так или иначе, практика изучения родного языка как объекта (изучение грамматики, к примеру). Но сформулировать явно принципы, позволяющие любому носителю языка порождать потенциально бесконечное число правильных предложений и отличать их от неправильных, никому не удалось (хотя, к примеру, Н.Хомский сделал это главной темой своих исследований). На бессознательном уровне осуществляются не только грамматические операции порождения предложений, здесь же происходит и смыслообразование. А откуда берутся эти смыслы? Классическая философия считала их возникающими в глубинах индивидуального сознания. Мы наблюдаем и мыслим мир — вот источник значений слов как меток для наших идей. В очерке 4 этот подход станет предметом специального и подробного анализа. Но и сейчас отметим, что одна из главных его трудностей заключается в том, чтобы перейти от индивидуальных меток к общему для всех языку. Если слова возникают как метки для индивидуальных идей, как эти сугубо индивидуальные метки могут стать средством сообщения для других?

XX век идет в анализе этой проблемы другим путем — от общего для всех языка к индивидуальному сознанию. Соответственно, внимание привлекает сегодня еще одна проблема философского характера — язык и общество. Причем, она объединяется с проблемой «язык и бессознательное». Современная философия анализирует роль языка в формировании массового сознания, функционирование языка на бессознательном уровне как орудия социального контроля и власти, орудия идеологического манипулирования массовым сознанием. «Власть языка» и «язык власти» — эти темы особенно популярны в постструктурализме. Их трансцендентальный смысл также не вызывает сомне-

ний. Анализируя власть языка, мы пытаемся в очередной раз повторить известный фокус барона Мюнхгаузена — вытащить себя за волосы из болота, в данном случае — из трясины идеологически нагруженных языков. Мы вынуждены делать это сами, т.к. никого вне этой трясины нет. Задача парадоксальная, но в этом — судьба философии вообще. Фокусом барона Мюнхгаузена является любая трансцендентальная философия. Ведь она должна анализировать всеобщие условия человеческого опыта, в сфере действия которых она сама находится.

Такой же принципиально философский характер имеет и проблема значения. Относительно нее, правда, нужно сказать, что она выходит постепенно за рамки философии языка, и сегодня считать проблему значения проблемой философии языка значило бы сужать ее смысл. Первоначально значение сопоставлялось со знаком. Значение — это то, чем обладает знак. Но откуда берутся значения? Они предшествуют знаку или создаются им? Для классической философии в соответствии с «теорией выражения» знак просто обозначает уже имеющееся содержание мысли — значение. Но, начиная с XIX в. (с В. Дильтея), понятие значения приобретает гораздо более широкий смысл, становится центральной категорией гуманитарного познания вообще. Для современной философии значение в определенном смысле также предшествует знаку, но оно перестает быть лишь мыслимым содержанием. Значения образуют некую интерсубъективную реальность: любая человеческая культура начинает рассматриваться как мир значений. Именно в мире значений, а не в мире предметов, в первую очередь живет, мыслит и действует человек. При этом язык остается одним из главных средств фиксации значений. Таким образом проблеме языковых значений придается философский статус. Языковые значения связываются с теми значениями, в среде которых мы живем, формируемся одновременно как люди и как носители определенной культуры. Рассматривая эти значения, мы касаемся способа человеческого бытия в мире, его наиболее фундаментальных, глубоких слоев.

Интерес современной философии к языку, поэтому, неслучаен, за ним стоит не просто мода (хотя отрицать наличие такой моды в XX в. невозможно). За этим интересом обнаруживаются тенденции развития философии как таковой, антропологический, социокультурный крен философии последнего столетия. И фило-

софский анализ языка — это не какая-то дополнительная сфера приложения возможностей современной философии. Она столкнулась с языком не в поисках нетрадиционных тем (чего бы еще объяснить? о чем бы еще порассуждать?), а как со своим собственным предметом, доселе пребывавшим в тени из-за особенностей классического философствования.

Главным предметом этой книги и должно стать отношение философии к языку на разных этапах ее развития. Проследить его представляется интересным не только с точки зрения *истории философии языка*. Изменение отношения философии к языку отражает изменения философии как таковой, их анализ, поэтому, интересен и с точки зрения *общей истории философии*. В этом отношении в разные эпохи по-своему проявлялись характерные черты и особенности исторических типов философствования. История философии языка позволяет лучше почувствовать и понять их. При этом книга не претендует на исчерпывающий охват тем, относящихся к истории философии языка. Это именно очерки. Для полноты охвата в них не хватает, например, анализа семиотических идей Э. Гуссерля, Ч. Пирса и ряда других мыслителей. Или, скажем, систематического рассмотрения проблем языка в психоаналитической философии. Автор осознает, что поле исследования гораздо шире того, что в книге затронуто. Но и то, что затронуто, кажется ему заслуживающим внимания, причем не только со стороны тех, кого в качестве темы для размышлений привлекает язык, но и тех, кому интересна история философии вообще.

### Примечания

<sup>1</sup> Локк Дж. Соч. в 3-х т. Т. 1. М., 1985. С. 546–547.

<sup>2</sup> Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1978. С. 93.

<sup>3</sup> Пример конкретно-научной проблемы, имеющей философский смысл: рассматривавшийся Л. С. Выготским психологический вопрос, касающийся роли языка в формировании человеческих форм поведения, в частности, произвольного внимания или памяти. Другой пример: вопрос о том, как меняется поведение больных с повреждениями центров речи, имеет непосредственное отношение к психофизиологической проблеме.

## Язык в мифологическом сознании. Магия имен в древности и сегодня

Если рассмотреть мифологическое отношение к имени в рамках противопоставления инструментального и герменевтического подходов к языку, то оно явно ближе ко второму подходу. Вся классическая философия была последовательным преодолением мифологически-магического отношения к имени. Основные черты такого отношения в общем-то хорошо известны, выделены и описаны<sup>1</sup>. Самым важным является то, что для мифологии связь между именем и предметом неслучайна. Имя — это существенная часть предмета, оно связано с ним реальными, «материально ощутимыми» (по выражению Фрэзера) узами. Для эскимосов, как пишет Кассирер, человек состоит из тела, души и имени. Владение именем часто рассматривается так же, как владение любым другим имуществом. Один китайский император в III в. до н. э. присвоил себе личное местоимение единственного числа, запретив его использование всем остальным<sup>2</sup>.

Неразличение имени и предмета перечисляется обычно в числе других проявлений первобытного синкретизма наряду с неразличением природного и социального, естественного и сверхъестественного, субъективного и объективного и т. д. Наличие существенной связи между именем и предметом делает возможным магическое воздействие на предмет с помощью имени. Магия имен включает в себя множество рекомендаций и табу. Она является для Фрэзера разновидностью партиципативной магии, основной принцип которой — «воздействуя на часть, можно воздействовать на целое». Если имя — часть предмета, то можно использовать его для воздействия на его носителя так же, как можно использовать для этого другие его части. Партиципативная магия, в частности, содержит рекомендации по поводу того, как наносить врагу вред, используя выпавшие зубы, отрезанные ногти и волосы и т. п. Имя в этом отношении ничем не хуже зубов и волос.

Знанию подлинного имени в связи с этим придается огромное значение: тот, кто его знает, приобретает власть над его владельцем. Подлинное имя человека хранится в тайне у многих народов, оно используется лишь в важнейшие моменты жизни (при обрядах бракосочетания или инициации). С этим связано использование целой системы подменных имен (возрастных, ранговых, профессиональных). Причем, прозвища и вторичные имена уже не считаются частью самого человека. У многих первобытных народов вопрос о подлинном имени человека считается неприличным. Австралийские аборигены, американские индейцы неохотно называют свое имя, или стараются не произносить его при чужаках. При этом индейцы убеждены, пишет Фрэзер, что опасность возникает лишь в том случае, когда имя называет сам его носитель; если его назовет другой, ситуация не будет столь угрожающей<sup>3</sup>. Такое убеждение, видимо, не является общераспространенным: часто опасным считается знание подлинных имен чужими в принципе. Можно вспомнить описание К.Леви-Стросом языковой практики индейцев намбиквара в Бразилии. Запрет на употребление собственных имен у них существует: чтобы окликнуть индейца, нужно заранее договориться, как его называть (используются португальские имена и клички). При этом намбиквара стараются не открывать подлинные имена чужакам ни при каких обстоятельствах. Леви-Строс описывает, как, используя ссоры и разногласия между индейскими детьми, он выведал у них подлинные имена, сначала их собственные, а потом и имена взрослых. Эта практика была пресечена взрослыми индейцами сразу после того, как они ее засекли, и дети были наказаны за разглашение имен<sup>4</sup>. Интересно, что сам Леви-Строс явно испытывал некие угрызения совести из-за своего вмешательства в жизнь «неиспорченной» цивилизации индейцев. Ж.Деррида видит в этих угрызениях пережитки руссоистской идеализации первобытного дикаря. Отношение к имени у индейцев доказывает для него властную структурированность их общества: язык и власть оказываются тесно связаны с самого начала становления человеческого общества<sup>5</sup>.

При таком отношении к собственному имени неудивительно, что тайной окружаются подлинные имена богов, жрецов и других священных особ, правителей и т. д. Трудно удержаться от того, чтобы привести один из примеров Фрэзера, поражаю-

щий своей причудливой логикой. У древних греков существовал запрет на произнесение имен жрецов, участвовавших в элевсинских мистериях. Их имена при этом вырезали на дощечках, которые затем топили в море. Похоже, здесь проявляется логика другого вида магии — симпатической («подобное вызывает подобное»). С магическим отношением к именам правителей связана общераспространенная практика замены их титулами («сын неба», «совершеннейший» и т. п.). Естественно, что еще большим числом магических запретов окружались подлинные имена богов. Для египтян человек, знающий подлинное имя бога, может принудить его к повиновению. Существовало магическое искусство выведывания у богов их подлинных имен. Можно вспомнить миф о Ра и Исида (на него также ссылается Фрэзер). Исида хитростью выведала у Ра его подлинное имя, давшее ему власть над богами и людьми. Причем это имя пребывало у него в груди вместе со всеми его сверхъестественными способностями, откуда и было извлечено Исидой<sup>6</sup>.

Другими примерами магических запретов являются табу на имена нежелательных вещей, на имена родственников, имена покойников. Первое вполне понятно: произнося имя, рискуешь вызвать его носителя. Собственно, и сейчас христианам не рекомендуется чертыхаться по той же причине: черта помянешь, а он тут как тут! «Он», «тот самый», «нечистый», «лукавый» — у многих народов используются подобного рода подставные слова для черта, леших, домовых<sup>7</sup>. Менее ясно происхождение табу на имена родственников, его смысл не проясняет и сам Фрэзер. Почему произнесение имени родственником кажется особенно опасным? Что касается табу на имена покойников, то ему даются разные объяснения. «Чтобы не потревожить их дух», или «чтобы не привлечь смерть». У некоторых племен смерть соплеменника считается поводом для замены имен всех оставшихся в живых. «Смерть побывала у нас, у нее есть список оставшихся в живых. Если изменить имена, она не узнает нас». Отношение к подобным запретам является более чем серьезным. Для их соблюдения часто заменяют все нарицательные слова, по созвучию напоминающие табуированные. Иногда переименовывают и самих умерших (такой обычай Зеленин находит у гиляков). Часто существует запрет давать имя умершего детям, т.к. смертное начало может перейти к ним. У многих народов используются подменные слова для

«гроба» (например, украинское «хата», русское «домовина»), «кладбища» и т. д. Глагол «умирать» также заменяется подменными словами, обозначающими падение, удар, перелом, конец, покой, выход души из тела. Отмечено также множество эвфемизмов для «беды», «горя», «несчастья». Тщательно соблюдаются славянами запреты на имена болезней. Причем, подставные имена могут быть ласково-почтительными («Оспа Ивановна», «гостья» для оспы, «кума», «подруга» для лихорадки)<sup>8</sup>.

Д. К. Зеленин считает, что не все запреты связаны с боязнью через имя накликать, вызвать нежелательное явление. Таковы лишь домашние, непроизводственные запреты. Смысл производственных (по большей части охотничьих) табу иной. Охотники боятся, наоборот, испугать, оскорбить неосторожной речью зверей или духов леса. Этим объясняются табу на имена промысловых животных (медведя, соболя, белки, оленя и т. д.), охотничьих орудий: медведь — «хозяин», или просто «зверь», лось — «сохатый», ружье — «полое» (у якутов). Тайной окружены сборы на охоту, запретным является вопрос «куда?», обращенный к охотнику или рыболову. Само слово «охота» (то есть любительское занятие) является подставным. Табуируются глаголы «убить» зверя («взять», «остановить — у якутов). В связи с этим у разных народов используются специальные охотничьи языки. Подобные запреты основаны на почти всеобщем убеждении охотничьих народов в том, что животные слышат (причем издалека — даже то, что говорится не в лесу, а в доме) и понимают человеческую речь<sup>9</sup>.

Используемые для соблюдения подобных запретов подставные слова бывают разными. Среди них есть слова-намек (местоимения «он», «сам» и т. п.), описательные выражения, указывающие на признаки («сохатый», «полое»), или функции («медведь»). Используются общие названия вместо конкретных («зверь»). Подставные слова часто меняются. По мере того, как они становятся известными всем (а, значит, и животным, и нечистой силе, духам леса), они сами становятся запретными. Выше в качестве примера подставного слова приведено слово «медведь». Оно действительно возникло как подставное, но давно уже само стало запретным у охотников<sup>10</sup>.

Практика магического обращения с именем включает в себя не только запреты, но и позитивные рекомендации. Весьма слож-



ными рекомендациями сопровождается выбор имени для родившегося ребенка. Этот выбор представляется первобытному человеку делом первостепенной важности, поскольку характер и судьба ребенка существенно зависят от выбора имени. Наречение зависит от многих обстоятельств (условий и ситуации рождения, от сопутствующих событий, предзнаменований и т. д.). Известны магические приемы, позволяющие определить, дух какого из предков воплотился в новорожденном. До сих пор распространена практика называния именем с целью придания определенных свойств характера или предопределения судьбы. Лучше всего подходят для этого имена святых и исторических деятелей. Неудачный выбор имени порождает проблемы в развитии ребенка (если, например, ребенок много плачет, причина может заключаться как раз в выборе неподходящего имени). Фрэзер приводит другой пример позитивной магии: на старости лет эскимосы выбирают себе новое имя, надеясь обрести при этом новые силы. Примеры имен-пожеланий можно найти у Зеленина: киргизское «Турсун» — «пусть он уцелеет», сербское «Живко»<sup>11</sup>.

К позитивной магии можно отнести практику исправления вора путем манипуляций с его именем. Имя выкрикивается над кипящим котлом с целебной водой, после чего крышка котла плотно закрывается. Считается, что эта процедура достигает цели независимо от того, знает ли о ней сам исправляемый. Сразу возникает аналогия с современными попытками лечить, скажем, от алкоголизма по фотографии. Дело усугубляется введением письма. Китайский врач может использовать для лечения вместо самого лекарства его рецепт. Отношение к письму в первобытном обществе вообще является очень серьезным: умение писать — признак власти. Здесь можно снова сослаться на Леви-Строса и Деррида. В главе «Урок письма» Леви-Строс показывает, как вождь племени намбиквара успешно имитировал умение писать, приобретая за счет этого дополнительное могущество в глазах соплеменников. Письмо использовалось им в социологических целях — для того, чтобы повысить престиж и авторитет<sup>12</sup>. Поэтому усилия скрыть свое имя приобретают дополнительный импульс из-за страха, что оно будет записано: записав имя, чужой может унести вместе с ним душу носителя имени. Вера в силу имени ведет к убеждению, что имя бога, а не он сам является подлинным действенным фактором. Знание имен очень важно: в

Египте душу умершего для путешествия в загробный мир снабжают не только едой и одеждой, но и списком имен существ, охраняющих вход в этот мир.

При таком серьезном отношении к имени неудивительно, что первоначальное установление имен божеством часто совпадает с созданием вещей. Акт божественного говорения оказывается и актом творения. Бог-творец сначала произносит свое имя и тем самым вызывает себя к жизни как *causa sui*. Язык рассматривается как сила, преобразующая хаос в космос. В Вавилоне и в Древнем Египте хаос предстает как состояние *неназванности* неба и всех вещей<sup>13</sup>. Для современной философии очевидно, что именование вещей является одним из важнейших условий формирования привычной для нас картины мира. Именно давая имя, мы выделяем предмет из других, очерчиваем его границы — мир артикулируется. Эта роль языка в формировании обыденной картины мира может трактоваться более (как у Кассирера) или менее (как у М. Хайдеггера) рационалистически. Вера в созидательную силу именованья является предельным выражением этой идеи. Философия Хайдеггера почти доходит до ее радикальной формулировки, напоминающей о мифологическом отношении к слову: «не быть вещам, где слова нет». Однако даже у Хайдеггера — самого радикального представителя герменевтической трактовки языка — нет магического отношения к имени. Это и неудивительно: при всей своей связи с мифологическим пониманием имени магия имен прагматична, практична. Вспомним, что для Фрезера первобытная магия вообще ближе к науке, чем к религии: магию объединяет с наукой вера в существование незыблемого порядка вещей. Для Хайдеггера же использование языка как орудия подчинения мира человеку (орудия господства над сущим) является одной из главных черт неподлинного к нему отношения. Отношения, ведущего и к разрушению языка, и к деградации человека.

Еще в большей степени, чем в XX в., магическое отношение к имени отвергалось на более ранних этапах развития философии, оно было тем, что классическая философия пыталась преодолеть. Пожалуй, единственным эпизодом истории философии, связанным с воскрешением такого отношения к слову, было имеславие в русской религиозной философии (см. очерк 13). Для П. А. Флоренского магическое отношение к имени является одним из «об-

щечеловеческих корней идеализма». Оно неспроста является общераспространенным на уровне обыденного народного сознания. В имеславии такому отношению к слову дается теоретическое обоснование.

Практическое же магическое отношение к слову не исчезает по мере становления «рационалистической» цивилизации. Отчасти оно сохраняется в риторике. Новоевропейская философия неспроста относится к ней крайне негативно и призывает ее искоренить. Ведь риторика базируется на признании того, что ценность слова несводима к выражаемой им мысли. Кстати, кризис классического рационализма привел к реабилитации риторики, к признанию ее роли в том числе и в философии. Изучение роли риторики в философии стало в XX в. вполне солидной темой. Интерес к воздействию слова на человеческое поведение «не через смысл» растет в XX в. в связи с тематикой бессознательного. В конце концов, реклама — это сплошная риторика и даже магия слова. Тем не менее, магическое использование слова остается для нынешней цивилизации по большей части чем-то маргинальным, хотя и всегда в ней присутствующим.

Оно сохраняется, в частности, в жаргоне девиантных социальных групп, да и в жаргонах вообще. Тут можно сослаться на исследование Д. С. Лихачева. Одна из первых научных работ будущего академика была выполнена им на основе личного опыта пребывания на строительстве Беломоро-Балтийского канала в качестве заключенного. Она называется «Черты первобытного примитивизма воровской речи»<sup>14</sup>. Наблюдения Лихачева позволяют обнаружить в воровском жаргоне множество характерных для мифологии черт. Например, систему подменных имен — кличек. Весьма распространены в воровском жаргоне клятвы, божба — то есть отношение к сказанному слову является более чем серьезным («за базар нужно отвечать»). Брань, обращенная не пространство, а к конкретному лицу, рассматривается как тяжелое оскорбление, смываемое только кровью. Воровская речь по преимуществу носит сигнальный характер: слово используется как жест, рассчитанный на немедленную стереотипную реакцию. Лихачев пишет о преобладании эмоционально-экспрессивной функции речи, что также характерно для первобытного человека. К тому же эмоции, которые при этом выражаются — не индивидуализированные, а

«социализированные», шаблонные, как и у первобытных людей. К этому можно добавить соображения относительно того, что именно получает в воровском жаргоне специфическое обозначение. Это самые значимые для вора предметы. Говоря юридическим языком, это виды преступлений, их орудия и т. п. Не произносятся «подлинные имена» наиболее важных вещей. В их числе — арест, смерть, тюрьма.

Нетрудно увидеть в воровском жаргоне массу общего с охотничьими языками, о которых пишет Зеленин. Это неудивительно. Лихачев считает, что аргументы формируются у представителей тех профессий, где велика доля случайности, риска, где велика роль личных качеств, а не организации и стереотипных приемов и методов. Охота, как и воровская деятельность, относятся к числу таких «профессий». Причем, табуируются в аргументе (не только охотничьих и воровских), как уже говорилось, самые важные слова, касающиеся как раз ситуаций, чреватых «вторжением случая». Лихачев пишет о том, что у военных наибольшее число арготических слов для смерти, у бродяг — для ночлега, у печатников — для различных видов «профессионального брака» (повторного набора того же текста, пропуска и т. д.). Причем, арготические слова демонстрируют насмешливо-презрительное, браво отношение к опасности, нечувствительность к ней: «мокрое дело», «бабки», «козел» (пропуск текста у печатников). В аргументе присутствуют «убегательные» (по выражению Лихачева) эмоции<sup>15</sup>. Подтвердить эту мысль можно примерами из студенческого аргумента. Что получает подменные наименования? Например, неудача на экзамене или зачете («завалили» на экзамене, или «вынесли»). То же — и у спортсменов. Наибольшее число арготических слов — для неудач, неточных ударов и т. п. неприятных вещей. Слово «промазал» давно уже стало скорее общеупотребительным, чем подменным, другие примеры — «мимо денег», «не исполнил», «сквозняк» (мяч, не долетевший до кольца в баскетболе). У певцов — «пустить петуха». Примеры можно умножить. Все они касаются вещей и ситуаций, которых люди боятся, от которых в их жизни или профессии зависит очень много, в которых, как они считают, большую роль играет случайность. Что касается жаргона общеупотребительного, то в нем больше всего подменных слов для глагола «умирать» и вообще для всего, связанного со смертью. Причем, жаргонные слова демонстрируют

как раз такое — насмешливо-пренебрежительное — отношение к страшным вещам («отдал концы», «отбросил лыжи»).

Другим примером магического использования слова сегодня является практика тоталитарных режимов. Здесь можно обнаружить и широкое употребление идеологических штампов, представляющих собой «слипшиеся эпитеты» (как в мифах и сказках). В журнале «Корея» меня в свое время поразило, что во всех случаях упоминания Ким Ир Сена писалось «уважаемый и любимый вождь, несгибаемый полководец товарищ Ким Ир Сен». Можно вспомнить, как в фильме «Двенадцать мгновений весны» наше внимание привлекли шаблонные обороты в служебных характеристиках нацистов («характер нордический, твердый»). Они напомнили подобные же штампы в характеристиках советских времен («морально устойчив, в быту скромн»). Вряд ли стоит рассматривать подобные штампы как обычные значимые выражения, пытаться понять их в прямом смысле. Они выполняют в характеристиках сигнальную функцию — важно их присутствие (или отсутствие), а не их буквальный смысл. Их сигнальная природа проявляется и в том, что они не допускают синонимичной замены, должны быть воспроизведены слово в слово.

Среди штампов немало идеологических эвфемизмов, призванных либо рационализировать и гуманизировать угрожающие по своему смыслу явления (расстрел — «высшая мера социальной защиты»), либо придать inferнальный смысл проявлениям «другого мира» («поджигатели войны», «щупальца империализма», или «агрессивный блок НАТО» — редкое упоминание этой организации обходилось без прилипшего к ее названию эпитета). Сюда же относится и широкое использование словесных заклинаний, зачастую ритуально произносимых, или вывешиваемых в качестве лозунгов («Планы партии — планы народа!»). С другой стороны, о магическом отношении к имени напоминают табу на имена врагов народа, или эмигрантов, существовавшие в советские времена. Ведь в вышедшей в 70-е гг. Большой Советской энциклопедии нет, например, статьи «Бухарин», или «Рыков». С рационалистической точки зрения непонятно, что мешало включить в БСЭ подобные статьи, изложив в них некую официальную точку зрения на деятельность этих людей (разве что объяснением может быть отсутствие последовательной официальной позиции по отношению к этим людям в постхрущевские времена). Ведь по

своему статусу, по занимаемым ими в 20-е — начале 30-х гг. постам они должны были обязательно быть упомянуты в энциклопедии. В ней к тому же есть статьи о других врагах СССР, вроде Геббельса, или Деникина. В отношении же «неоднозначных» фигур нашей истории был выбран магический принцип — «нет имени, нет предмета (человека)». Языковед И. Троцкий — составитель антологии «Античные теории языка и стиля», на которую мы будем часто ссылаться в следующем очерке — был по аналогичным мотивам переименован в «И. Тронского». Хотя в тексте книги 1936 г. его табуированная фамилия, естественно, осталась, в картотеке Публичной библиотеки в качестве редактора и составителя книги указан Тронский. Не упоминались в печати имена эмигрантов («третьей волны»). Я помню, как в ссылках на книгу советских философов Б. С. Грязнова, Б. С. Дынина и Е. П. Никитина «Теория и ее объект» (М., 1973) после эмиграции Дынина нужно было писать «Б. С. Грязнов и др.». Л.Найдич справедливо пишет, что подобная практика не может быть объяснена чисто рационалистически. Если, стремясь избежать упоминания имени В. Корчного, в наших газетах писали «Карпов и его противник», то это, наоборот, привлекало внимание не слишком осведомленных людей (кто же его противник?)<sup>16</sup>.

В мифологическом отношении к имени проявляются и другие характерные черты мифологического мировоззрения. Важнейшим для первобытного человека было противопоставление «мы — они», «свои — чужие». Лишь свои воспринимаются как «настоящие люди», о чем свидетельствуют самоназвания первобытных племен. В отношении к языку это проявляется в том, что речь своих и речь чужих именуется, как правило, по-разному. У египтян, например, глагол «говорить» относился только к египтянам. Применительно к остальным использовались обороты вроде «бормотать», или «заикаться». С этим же связана, скорее всего, этимология славянского слова «немцы». Первоначально так назывались все неславянские народы. «Немцы» — это «немые»: они, конечно, говорят, но так, что все равно ничего не поймешь. Самоназвание же славян происходит как раз от «слова», славяне — те, кто владеет словом. Жесткое ценностное противопоставление «мы — они» характерно и для тоталитарной идеологии. Оно находит выражение в прямолинейной аксиологической поляризации лексики («индивидуализм — коллективизм», «их

нравы» и т. п.). Кстати, с жестким противопоставлением своих и чужих связана воровская речь. Лихачев убедительно показывает, что она не является тайной речью, шифром, средством маскировки (как и другие аргы). Публичный разговор «на фене» скорее может обнаружить вора. Аргы используются среди своих. Незнание жаргона — позор для вора, проявивший это незнание уже не может рассматриваться как свой. И так же, как в охотничьих языках, слово, ставшее известным всем (чужим), перестает быть своим, заменяется другим<sup>17</sup>.

Еще одна черта мифологического сознания — неразличение природного и социального. Хочется сказать, что для первобытного человека речь — это естественная человеческая способность, такая же, как дыхание, или зрение. Но поскольку естественное (природное) от социального неотличимо, такой оборот речи вряд ли уместен для характеристики первобытного взгляда на язык. Но, во всяком случае, способность говорить связывается с наличием речевого аппарата, а не говорящего окружения. Различие же языков часто связывается с различным положением языка во рту. Чтобы заговорить на другом языке, нужно буквально «перевернуть язык»<sup>18</sup>. Мы, кстати, до сих пор используем обороты речи, связанные с таким представлением («язык сломаешь», или «язык исковеркаешь»), говоря о сложности произнесения иноязычных имен или названий.

О том, что способность к речи не связывается с социальным окружением, свидетельствует знаменитый «эксперимент Псамметиха». О нем сочувственно пишет Геродот<sup>19</sup>. Для определения того, какой язык самый древний, египетский фараон Псамметих приказал поручить обслуживание новорожденных детей глухонемому пастуху. Тот язык, на котором в подобных условиях заговорят дети, должен был быть признан самым древним. С современной точки зрения, этот эксперимент должен был закончиться тем, что дети остались бы вообще без языка. Не так оказалось в древности. Пастух кормил детей козьим молоком. Но когда через два года он открыл двери, дети, протягивая к нему руки, говорили «Бекос!». Это восклицание было интерпретировано как фригийское слово «хлеб». Из чего был сделан вывод о том, что фригийский язык является древнейшим из всех человеческих языков. Достоверность этого заключения может вызвать лишь улыбку: в конце концов, любой нечлено-

раздельный крик на какое-нибудь слово какого-нибудь языка да похож. Но для нас интересно не это. Способность к речи считается здесь присущей любому человеческому существу как такому и просто реализуется по мере роста и развития ребенка, не нуждаясь в чем-то еще, в том числе в передаче какого-то социального опыта. Благоклонное отношение Геродота к излагаемой истории говорит о том, что греки не вышли за рамки такого представления также.

Прежде чем перейти к древнегреческой философии стоит затронуть еще один пункт, в котором прослеживается общность греческих и мифологических представлений. Во введении уже шла речь о парадигме имени. Представление о словах как именах, то есть этикетках вещей, существенно и для мифологии, и для греческой философии. Но для мифологии при этом любое слово аналогично собственному имени<sup>20</sup>. Вообще говоря, собственные имена являются весьма специфической частью языка, что неоднократно отмечалось исследователями. В отличие от других слов, они не приписывают обозначаемым предметам никаких признаков. Даже если собственное имя образовано от нарицательного: к примеру, Новгород не является новым городом, а Священная Римская Империя не была, как шутят логики, ни священной, ни римской, ни империей. Во-вторых, собственные имена не переводятся на другие языки при переводе (хотя раньше и переводились — «Берег Слоновой Кости», «Фома Аквинский» и т. п.). В-третьих, знание собственных имен не рассматривается как часть знания языка<sup>21</sup>. Лотман и Успенский отмечают и еще одну особенность: собственные имена — единственная часть языка, доступная для сознательного регулирования<sup>22</sup>. Важнее всего, видимо, первая особенность. Ведь за приписыванием предмету признака всегда стоит некая человеческая субъективная активность, определенные гносеологические операции (аналитическое выделение признака как общего для ряда вещей, приписывание его конкретному предмету и т. д.). Но для мифа наделение предмета именем в принципе не может быть результатом какого-то субъективного акта. Связь имени с предметом является прямой и непосредственной. В связи с этим в границах мифологии перенос имени не может рассматриваться, считают Лотман и Успенский, как метафора: одноименные объекты не имеют для мифологического сознания общих свойств (кроме обладания данным именем), одно-



именность означает, что данные объекты мифологическим сознанием прямо отождествляются.

Парадигма имени и ее постепенное преодоление в истории философии будут привлекать наше внимание на всем протяжении данной книги. В свете только что сказанного получается, что только преодоление этой парадигмы позволяет действительно избавиться от магической трактовки языка. Если собственные имена — особая часть языка, мыслить отношение слова к предмету по модели собственных имен действительно странно. По мнению Лотмана и Успенского, собственные имена образуют особый — мифологический — слой в любом языке. В истории развития ребенка также можно выделить период, когда он все слова (например, местоимения) пытается рассматривать как собственные имена<sup>23</sup>. Получается, что благодаря собственным именам в любом языке и, следовательно, в любой культуре присутствует мифологический слой, который может в различных ситуациях реактивироваться. Если вернуться к практике тоталитарных режимов, то там можно найти отношение к нарицательным именам (к «дескрипциям», или описаниям, по терминологии аналитической философии) как к собственным. Выражение «уважаемый и любимый вождь...» становится еще одним собственным именем Ким Ир Сена. Хотя оно и является общим именем и приписывает именуемому объекту некие признаки, оно наверняка было изъято из обычного обращения и не могло быть отнесено к кому-нибудь другому. То же самое — «отец народов», или «лучший друг советских физкультурников» в отношении И. В. Сталина. Аналог можно обнаружить в средневековом употреблении слов «Учитель», или «Философ» (с большой буквы) применительно к Аристотелю. Так что любая попытка прикрепить некий набор общих нарицательных слов к индивидуальному носителю может рассматриваться как проявление подобного магического отношения к слову. «Носителями» подобного квази-имени могут быть не только личности (включая богов и полубогов), но и события. Вспомним, что в советские времена такой индивидуальный референт получали выражения, например, «величайшее событие XX века» (Октябрьская революция) и т. п. Это неудивительно, т.к. данное событие приобретало в советской идеологии и другие черты мифологического события («кульминационный пункт истории человечества»,

«полное преобразование мира», «полный разрыв с прошлым» и т. д.). Говоря об особенностях сталинской культуры и ее отношения к слову, В. Паперный обращает внимание на интересную вещь. Переименование широко использовалось как в первые годы после революции, так и в сталинский период. Но если сначала в новых названиях использовались по большей части понятия («Пролетарск», «шоссе Энтузиастов» и т. п.), то позже — собственные имена («Дзержинск», «Ворошиловск», «Калинин» и т. п.). Почтительное отношение к слову как к имени вообще характерно для сталинской культуры. Если сразу после революции было разрешено свободно менять собственные имена, то затем эта практика отменяется<sup>24</sup>. С благоговением перед именем и сведением функций слова к функции собственного имени связана практика лозунговых заклинаний. Как собственные имена начинают использоваться в них понятия: например, «четвертый решающий» (год Пятилетки).

Это значит, что магическое отношение к слову, вообще говоря, никуда не исчезает. Никакой прогресс рационализма не способен его уничтожить. Практикой тоталитарных режимов и профессиональными арго дело не ограничивается. Магическое отношение к слову воспроизводится и в современном рекламном дискурсе, о чем впоследствии будет еще сказано.

### Примечания

<sup>1</sup> Классический анализ этого отношения со множеством примеров дан Дж. Дж. Фрэзером (Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. Гл. XXII). Большинство приводимых в данной работе примеров взяты именно из Фрэзера. См. также: Кассирер Э. Язык и миф. К проблеме именованья богов // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М., СПб., 2000; Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии // Сборник Музея антропологии и этнографии. VIII–IX. Л., 1929–30; Топоров В. Н. Имена // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. Т. 1. М., 1987.

<sup>2</sup> Кассирер Э. Избранное. Индивид и космос. С. 357.

<sup>3</sup> Фрэзер Дж. Дж. Указ.соч. С. 279–280.

<sup>4</sup> Леви-Строс К. Печальные тропики. М., 1994. С. 210.

<sup>5</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. Ч. II. Гл. 1.

<sup>6</sup> Фрэзер Дж. Дж. Указ.соч. С. 292–295.

<sup>7</sup> Д. К. Зеленин (указ.соч.) приводит огромное число примеров. См.: Сборник Музея антропологии и этнографии. IX, С. 87–113.

<sup>8</sup> Там же. С. 64–87, 143–156. Фрэзер Дж. Дж. Указ.соч. С. 286–289.

<sup>9</sup> Сборник Музея антропологии и этнографии. VIII. С. 7–9, 10–23, 77–81, 88–112, 113–118, 123–128.

<sup>10</sup> Там же. С.158–165.

<sup>11</sup> Там же. С. 118–123. Фрэзер Дж. Дж. Указ.соч. С. 278.

<sup>12</sup> Леви-Строс К. Печальные тропики. С. 226–228.

<sup>13</sup> Кассирер Э. Избранное. С. 356, 373–374.

<sup>14</sup> См.: Язык и мышление. III–IV. М. –Л., 1935. Перепечатано в кн.: Лихачев Д. С. Статьи разных лет. Тверь, 1993. Здесь же можно найти статью 1938 г. на сходную тему: «Арготические слова профессиональной речи».

<sup>15</sup> Лихачев Д. С. Статьи разных лет. С. 60–61, 67, 125–136.

<sup>16</sup> Найдич Л. След на песке. Очерки о русском языковом узусе. СПб., 1995. С. 82. В подтверждение этой мысли могу привести собственное воспоминание. Просматривая в конце 70-х гг. в газете «Советский спорт» заметки об Уимблдонском теннисном турнире, я обратил внимание на то, что в газете более-менее подробно описывались три четвертьфинальных матча женского турнира и ничего не говорилось о четвертом. В одном из следующих номеров я нашел подробное описание одного из полуфиналов при том, что о втором опять-таки не было сказано ни слова. Я был до предела заинтригован. Сообщение о финальном матче мою заинтригованность еще усугубило. В нем говорилось примерно следующее: «Крис Эверт имела возможность выиграть Уимблдонский турнир в такой-то раз (в какой, не помню), но не смогла этого сделать». После этого, я решил выяснить, во что бы то ни стало, кто же помешал ей это сделать, и узнал, что победительницей стала Мартина Навратилова, как раз незадолго до этого эмигрировавшая из социалистической Чехословакии. До этого я ничего не знал об истории с эмиграцией Навратиловой и, видимо, долго бы еще не узнал, если бы не магический стиль газетных сообщений.

<sup>17</sup> Кунина Н. А. Тоталитарный язык: Словарь и речевые реакции. Екатеринбург—Пермь, 1995. С. 15, 39; Лихачев Д. С. Статьи разных лет. С. 66–67, 96–102.

<sup>18</sup> История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980. С.8.

<sup>19</sup> Античные теории языка и стиля. М.–Л., 1936. С.32.

<sup>20</sup> Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000.

<sup>21</sup> См.: Языковая номинация (Общие вопросы). М., 1977. С.190–191; Campbell R. Proper names // Mind, 1968. Vol. 77. P. 337–338; Moravcsik J. M. E. How do words get their meanings? // The Journal of Philosophy, 1981. Vol. 78. P. 11; Searle J. R. Proper names // Caton C. E. (ed.) Philosophy and Ordinary Language. Urbana, 1963. P. 157–160. По поводу первого отличия Кэмпбелл считает возможным дать формальный кри-

терий: «Предикативное выражение “X” является собственным именем, если сказать “‘X’ не есть ‘X’” не будет логическим противоречием». К примеру, «*Новый колледж*» не является новым колледжем».

<sup>22</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. С. 527–528.

<sup>23</sup> Там же. С. 530–537.

<sup>24</sup> Паперный В. Культура «Два». М., 1996. С. 183–187. Вера в чудодейственную силу имени выражена в приводимых Паперным строках С. Михалкова (там же, с.183):

Если ты ранен в жестоком бою,  
Если у гибели ты на краю...  
*Имя заветное*  
Вслух повтори.

# Древнегреческая философия языка

### 2.1. Две концепции имени в досократовской философии

Несмотря на существенные отличия древнегреческого взгляда на язык от мифологического, парадигма имени продолжает господствовать и у греков. Первый касающийся языка вопрос, который их заинтересовал, это вопрос о природе имен и характере их связи с обозначаемыми предметами. Парадигма имени связана обычно с отсутствием функционального подхода к языковым выражениям. Используя современные понятия, можно сказать, что язык рассматривается не как система, а как набор слов (номенклатура названий): изолированное «словарное» слово сопоставляется с реальностью. При этом не принимается во внимание роль, которую те или иные выражения играют в речи, в составе предложения. Ведь язык является системой не просто в том смысле, что слова взаимосвязаны и их значения соотносятся друг с другом: разные типы выражений, разные части речи (существительное, прилагательное, глагол и т. д.) выполняют в системе языка разные функции.

Для первых греческих натурфилософов был характерен интерес к происхождению космоса, к вопросу о его первоначале. Так и в философии языка внимание сосредотачивается на проблеме происхождения имен. Первым проявлением рефлексии над языком у греков стали этимологические толкования имен<sup>1</sup>. А собственно философское осмысление языка начинается со столкновения двух концепций — «по природе» и «по установлению». Эти концепции касаются двух связанных между собой, но не тождественных вопросов. Во-первых, являются ли слова результатом сознательных интеллектуальных усилий, или они складывались естественным образом, стихийно? Во-вторых, произвольна ли связь имени и предмета, или она имеет в своей

основе природу предмета? Содержание этого спора неоднократно излагалось и анализировалось<sup>2</sup>. Это избавляет нас от необходимости делать это подробно еще раз. Остановимся на принципиальных моментах.

Основные аргументы спорящих следующие. Доказывая, что имена связаны с природой вещей, сторонники этого взгляда ссылаются на то, что люди не могут произвольно менять названия, на действие молитв и проклятий. Слова, таким образом, это тени вещей, возникающие как-то вместе с ними. Это значит, что язык либо возник вместе с природой, либо имена даны законодателями, но в соответствии с природой вещей. Возможна и компромиссная точка зрения (как у стоиков): первые слова — от природы, в дальнейшем же люди умножают словарь по своему произволу. Связь имени с природой предмета может быть содержательной, либо звукоподражательной. Содержательную связь раскрывают этимологии. Связь по звучанию доказывают звукоподражательные слова, которые есть во всех языках (в русском, к примеру, «шуршать» и «скрежетать»). Систематически данные аргументы проанализированы в платоновском «Кратиле» (см. ниже).

Насколько достоверны этимологические и звукосимволистские аргументы греков, вопрос особый. Но отрицать наличие подобных вещей в языке невозможно. Более того, научный этимологический анализ способен давать результаты, интересные не только для историков языка, но и для историков культуры и философов. Ведь происхождение одних слов из других говорит и о культурных реалиях далеких эпох, и о менталитете людей того времени. Это позволяет изучать язык как идеологию, как выражение массового сознания и мировоззрения. Советский филолог В. И. Абаев приводит такие примеры: латинское слово «ресупіа» (деньги) происходит от слова «ресус» (скот), что подтверждает известные данные о происхождении денег; а осетинское слово «wasaɟrag» (пленник) буквально означает «предназначенный для продажи», что говорит о преимущественном использовании пленных<sup>3</sup>. Другой пример — семантика слова «благородный». Для нас оно является обозначением определенного набора нравственных качеств. Но этимологически оно было характеристикой происхождения человека. Так что этимологический анализ раскрывает здесь ту стадию в развитии этического мировоззрения, когда

нравственные качества жестко связывались с происхождением человека (как известно, прилагательные «низкий» и «подлый», характеризующие сегодня нравственные качества, также обозначали в Древней Руси происхождение и социальное положение). Сказанное, однако, относится к философским импликациям этимологических изысканий как таковых. Что касается греческих этимологий, то об их достоверности мы еще скажем.

Среди сторонников концепции «от природы» обычно называют Гераклита, хотя, как я понимаю, без особо веских оснований. Фрагментов самого Гераклита, подтверждающих его позицию, нет, и отнесение его к данной линии основывается на доксографической литературе. К тому же, эта концепция отвечает духу гераклитовской философии: «логос» (то есть не только мысль, но и слово) как мировой закон. Если логос вообще обуславливает порядок в мире, то, видимо, он устанавливает и соответствие имен и вещей — следовательно, в именах должна быть логика, а не чистый произвол.

Для сторонников противоположного подхода имена — продукт произвола «установителя имен» («ономатета», или «ономатотета»). Главным их аргументом является различие языков. Среди сторонников такого взгляда называют Парменида, скорее всего, также в силу общего соответствия этого взгляда духу элейской философии. Речь, как и чувственное восприятие, относятся элеатами к миру мнений, так что названия ничего общего с умопостигаемой сущностью вещей иметь не могут. На основании сообщения Прокла к числу последователей этой позиции относят также Демокрита. Согласно этому сообщению Демокрит приводит следующие аргументы в пользу данной концепции. Во-первых, омонимию — наличие разных значений у одного слова, во-вторых, обратное явление — полионимию, то есть множество имен одной вещи. Другие аргументы — возможность переименования вещей людьми, а также отсутствие единообразия в словообразовании (не от всех существительных, например, можно образовать глаголы — от «мысли» можно, а от «справедливости» нет)<sup>4</sup>. Самыми же радикальными сторонниками такого подхода должны были быть софисты. Если человек есть мера всех вещей, то уж собственного языка — в первую очередь. В платоновском «Кратиле» софисты выглядят сторонниками абсолютного произвола в отношении имен. Это заставляет отбросить какие-либо

сомнения на этот счет, хотя текстов, представляющих реальные аргументы софистов в развернутом виде, почти нет. Вспоминают обычно скептический аргумент Горгия. Он доказывал, что сообщение невозможно из-за различия вещей и слов. Так что мы не могли бы сообщить знание, даже если бы сущее было познаваемым. Кроме того, сообщение (взаимопонимание) невозможно, т.к. слушающий не может иметь те же мысли, что и говорящий (одно и то же не может находиться в разных местах). Очевидно, что это рассуждение относится к несколько иному вопросу.

С одной стороны, точка зрения произвольности имен противоположна мифологическим представлениям: имя — это только имя, результат произвольной субъективной деятельности. С другой — в самой постановке вопроса немало странного. Связано ли имя с природой вещи? Правильны ли (истинны ли) имена? Слово рассматривается не с точки зрения функций, которые оно выполняет в человеческой деятельности, а, скорее, как вещь среди вещей. Причем, как и в наивном (номенклатурном) подходе, мир вещей (расчленение мира на вещи) считается чем-то несомненным и предшествующим обозначению. Х.-Г. Гадамер пишет, что обе древнегреческие теории начинают «слишком поздно», предполагая вещи как нечто уже заранее (до языка) осознанное. Вопрос о правильности имен странен, по его мнению, потому, что слово абсолютно совершенно и всегда правильно: между звуком и значением нет дистанции. Если мы называем словом не ту вещь, неправильно не слово, а его использование. Поскольку бытие слов сводится к их значению, все слова истинны<sup>5</sup>. Не менее странно представление об установителе имен — ономастоте. Это вполне мифологическая фигура. Вспомним, что в мифах все культурные блага и умения (огонь, ремесла) предстают как кем-то *данные* людям. Так же и язык. Это не то, что постепенно формируется в человеческом обществе в ответ на назревающие потребности развивающейся человеческой деятельности (точка зрения произвольности языка могла бы быть представлена и в таком виде). Язык — это или дар бога, полубога, мифологического героя, или чье-то изобретение, продукт гениального озарения. Ведь кто-то должен был до появления языка понять его полезность, а затем объяснить еще не знавшим языка людям выгоды от обучения ему. Изобретение языка — событие именно мифологическое. Оно однократно и в корне меня-



ет жизнь людей, деля ее, как это делает любое мифологическое событие, на «до» и «после». В связи с этим, представлять древнегреческую философию языка как радикальный разрыв с мифологическими представлениями об имени вряд ли правомерно. Хотя в ней есть несомненное движение к тому взгляду на язык, который характерен для классической новоевропейской философии. У Платона это движение тем более заметно.

## **2.2. На чьей стороне Платон?**

Диалог «Кратил» — первое в истории философии произведение, целиком посвященное проблемам философии языка. В диалоге обсуждаются именно те две концепции имени, о которых только что шла речь. Здесь можно найти изложение и анализ основных аргументов в пользу обеих концепций, а также их критику. Платон пытается дать также некий синтез двух противоположных подходов. Интересно, что позиция самого Платона воспринимается комментаторами диалога по-разному. Якушин причисляет Платона к сторонникам теории произвольности имен<sup>6</sup>. Донских, наоборот, считает, что он придерживается концепции «по природе», хотя и с оговорками<sup>7</sup>. А. Ф. Лосев пишет о неопределенном итоге диалога и отсутствии в нем обобщающих выводов<sup>8</sup>. Наконец, Гадамер называет Платона родоначальником инструменталистской линии в европейской философии языка<sup>9</sup>. Столкновение столь разных оценок заставляет поставить вопрос, вынесенный в заглавие параграфа.

Одним из собеседников Сократа в диалоге является Гермоген — ученик софистов, сторонник абсолютного релятивизма и инструментализма. Правильность имени для него может быть основана только на договоре и соглашении (Кратил, 384c-d). Возражая ему, Сократ заявляет, что все свои действия люди должны согласовывать с природой вещей. Только в этом случае наши действия будут успешными. Говорить — действие, оно будет успешным только в том случае, если слова соответствуют природе вещей. Значит, именование должно соотноситься с природой вещи (387-387e). Сразу заметим, что в этом рассуждении проявляется та черта древнегреческой философии языка, о которой говорилось в самом начале главы: трактовка именованного (обозначения) как основного назначения слова, игнорирование того факта, что

слова выполняют в речи различные функции. Сократ по существу отождествляет *говорение* и *именование*. А ведь именование — это лишь одна из частичных функций, которые осуществляются в речи для исполнения основного предназначения речи — *сообщения*. Сообщение должно быть привязано к какому-либо предмету, именование как раз идентифицирует предмет сообщения. Таков современный взгляд. Парадигма имени ведет к неразличению говорения и именования, как будто речь состоит в том, чтобы называть различные предметы.

Если имена — человеческие орудия, рассуждает дальше Сократ, то орудия чего? Орудия обучения и распределения сущностей (то есть классификации) — вещи распределяются ими по способу своего существования. Но хороши лишь те орудия, которые изготовлены искусным мастером. Поэтому и давать имена нужно под присмотром мастера, в данном случае диалектика — мастера ставить вопросы и давать ответы. «Мастер имен» должен обратить внимание на назначенное каждой вещи природой имя и суметь передать этот образ в звуках и слогах (388-390e). После этого Гермоген просит показать, что Сократ называет правильно имен от природы. Здесь-то и идет изложение основных аргументов в пользу концепции отприродности имен. На 50 страницах Сократ дает этимологии греческих слов: «герой», к примеру, происходит от Эрота, т.к. все герои произошли от любви богов и людей (398 с) и т. п. Лосев называет все это «смехотворной и фантастической лингвистикой, состоящей из умопрачительных этимологий»<sup>10</sup>. Поясняется также мысль о том, как возможно с помощью звуков подражать сущности вещей. Речь идет не просто о наличии звукоподражательных слов, а о том, какие звуки приспособлены для передачи различных качеств вещей. Например, «р» соответствует порыву и сотрясению, «л» — гладкому и лоснящемуся и т. д. (426d-e, 427b).

Все эти вещи высказываются Сократом с подозрительным воодушевлением, и, как всегда, казалось, уже убедив своих слушателей, он занимает по отношению к только что высказанному отстраненную и ироническую позицию: «Я сам дивлюсь своей мудрости и не доверяю ей» (428d). После чего концепция отприродности имен подвергается критике. Все ли имена правильны? Если давать имена — искусство, они могут быть более или менее правильны в зависимости от степени искусства законодателя. Как

и всякий мастер, он мог быть более или менее способным. Из чего делается весьма важный вывод: в познании вещей нельзя идти вслед за именами, не из имен нужно изучать вещи, а скорее из них самих. Первый учредитель мог понять вещи неверно. Но познавать вещи «помимо имен» должно быть возможно. Первый учредитель должен был знать вещи помимо имен, которых еще не было. Кроме того, само обсуждение вопроса о правильности слов предполагает знание вещей «самих по себе», с которыми бы мы слова и сравнивали (429a-с, 431d, 432e, 436a-b, 438-439b). Так что задачей является возвышение над сферой слов путем диалектики и прорыв к познанию вещей как таковых.

Это и представляется главным итогом диалога. Конечно, Платон, делая подобный вывод, несколько меняет тему обсуждения. Вывод относится не к вопросу о правильности самих имен, а скорее к вопросу о соотношения языка и знания. Получается, что истинное знание лишь выражается, сообщается в языке. Не слово дает доступ к истине, наоборот, истинное познание вещей позволяет решить вопрос о соразмерности слова. Такую позицию можно назвать инструменталистской. Критикуя концепцию произвольности имен, Платон не отказывается от инструментализма. Но это не релятивистский инструментализм софистов, а инструментализм умеренный и «просвещенный». Слово — это наше орудие, магическое отношение к нему, безусловно, отбрасывается. Но для того, чтобы слово выполняло свое предназначение, оно должно соответствовать природе вещей. Соответствие же это может быть только результатом познания вещей как таковых. Поэтому характеристика Лосевым смысла диалога как демонстрации «различной степени присутствия объективной сущности вещей в субъективном сознании человека»<sup>11</sup> кажется несколько произвольной. Демонстрация этого различия в диалоге достигается, но скорее как некая побочная задача. Главная — призыв к познанию вещей «самих по себе», сведение роли языка к технической — к функции выражения истинной мысли. Так же трудно согласиться с Т. В. Васильевой, что итог диалога таков: будьте внимательны к слову, учитесь постигать его смысловую глубину<sup>12</sup>. Отдав должное слову, платоновский Сократ все-таки требует перенести внимание от слов к вещам.

В более зрелых диалогах Платон редко пишет о языке. Тем не менее, идея первичности истинной мысли по отношению к ис-

тинной речи находит в них свое развитие. Мысль есть речь, но такая, которая сознательно строится самим мышлением на основе познания вещей как таковых. Споря с учеником софистов Федром, Сократ доказывает, что в основе подлинного красноречия всегда лежит знание истины, в частности, знание природы души, ее видов и видов слушателей. Даже софистическое красноречие должно быть основано на этом знании (Федр, 260e, 270e-271d, 273d-e, 277b-c). Заметим здесь, что вообще-то это не одно и то же — красноречие, основанное на знании вещей, и красноречие, основанное на знании законов воздействия на слушателей. В первом случае речь строится на основе истинного знания предмета, и эту речь можно назвать истинной, а во втором — она является лишь убедительной и эффективной. Хотя в любом случае, некое знание оказывается первичным по отношению к речи, и речь строится на его основе. В целом можно сказать, что Платон придерживается характерной для классической философии *теории выражения*. Именно такой взгляд на соотношение языка и мышления лежит в основе часто цитируемого заявления из 7-го письма. Платон скептически оценивает возможности словесного выражения мысли: имеющий разум никогда не осмелится выразить словами плоды своих рассуждений (Письма, VII, 343a, 344). В контексте обсуждаемой здесь темы важен и интересен даже не скептицизм Платона, сколько его представление о том, что речь лишь выражает, оформляет в словах результаты мыслительного процесса, протекающего в глубинах души, видимо, помимо слов. Скептицизм же связан с низкой гносеологической оценкой речи по сравнению с чистым мышлением, раскрывающим нам содержание совершенных идей.

Теоретической позицией Платона является, таким образом, инструментализм (язык — орудие мысли) и теория выражения. Но его практическое обращение с языком является сочетанием инструментализма с вполне герменевтическим отношением к слову. Инструментальное отношение представлено в его текстах рациональной критикой обыденного словоупотребления. Платоновский Сократ постоянно ставит вопрос о значении «философских» слов обыденного языка («закон», «знание», «справедливость» и т. д.), анализирует и критикует повседневную практику. С другой стороны, как показывает С. С. Аверинцев, Платон герменевтически использует ресурсы самого языка — игру слов, ка-

ламбуры, уподобление слов по созвучию. Метафора оказывается для Платона не просто стилем изложения, но и стилем мышления. Он стремится оживлять потускневшие метафоры и т. д.<sup>13</sup> Для Платона характерно внимание к уже забытому (исконному) значению ключевых слов. Выявление этого значения является способом философствования, таким образом, не только для М. Хайдеггера, но и для Платона. Хайдеггер упомянут здесь неслучайно, его приемы обычно фигурируют как самый явный пример герменевтической работы философа с языком («вслушивания в язык»). Можно вспомнить его рассуждения о первоначальном (исконном) смысле древнегреческих слов «алетейя» (истина), или «феномен»: этимологический и семантический анализ является здесь средством развития собственной хайдеггеровской мысли, средством обоснования собственного понятия истины, в частности (истина как «несокрытость бытия» противопоставляется истине как «соответствию знания действительности»). Для классической же философии «идти вслед за языком» — это скорее недостаток мысли, нежели достоинство. Но лишь в теории: платоновская двойственность характерна и для нее. Философы нового времени при всем их критическом отношении к риторике и красотах изложения, несомненно, используют риторические приемы, языковые метафоры в своих трудах. Они оставили нам немало афоризмов, хотя стремились, кажется, лишь к прозрачности и ясности изложения. При этом, конечно, по части художественного стиля им соперничать с Платоном трудно.

Если все-таки попытаться ответить на вопрос, на чьей стороне Платон, то ответ не будет однозначным. Платон — противник теории отприродности имен в том смысле, что слова для него никак не являются «теньями вещей» или чем-то подобным. Претит ему и поиск в языке первичного, исконного природного (или божественного) слоя. Хотя соответствие имен природе вещей является для него чертой истинной речи. В то же время, Платон — противник субъективного произвола в отношении языка, хотя и не отрицает, что имена — продукт установления. Вообще-то умеренные варианты обеих концепций почти совпадают, что отмечает комментатор Аристотеля Аммоний<sup>14</sup>. Имена существуют не от природы, не являются «теньями вещей», но должны соответствовать природе вещей — с такой постановкой вопроса соглашаются и умеренные сторонники концепции от-

природности имен, и умеренные инструменталисты — Платон с Аристотелем, в частности.

### **3.3. Аристотель и философы эпохи эллинизма**

У Аристотеля, в отличие от его учителя, специальных работ о языке нет. Он пишет о нем в основном в своих логических трудах. Его позиция интересна и выделяется на общем фоне древнегреческой философии языка. Аристотель, пожалуй, единственный философ древности, который делает шаги к преодолению парадигмы имени. В определенном смысле он дезавуирует саму проблему, которая занимала греческих философов. С одной стороны, он вроде бы занимает в споре об именах определенную позицию. Аристотель утверждает, что речь обозначает в силу соглашения, что от природы имен нет (Об истолковании, II, 15a, 25, IV, 17a). Но с другой стороны, он считает неверным говорить об истинности или ложности имен вообще. Истина или ложь возникают из соединения слов (Об истолковании, I, 16a, 10-15). На аристотелевскую позицию, несомненно, повлияли его логические исследования. Логическая структура суждения (субъект — предикат) говорит о различии функций, выполняемых словом в составе суждения и предложения: субъект (точнее, выражение, используемое в функции субъекта) выделяет предмет сообщения, предикат его характеризует. А парадигма имени, как уже отмечалось, как раз связана с отсутствием представления о различии функций, которые словом в речи, то есть в предложении, выполняются. Аристотеля в этом не упрекнешь. Он пишет, что глагол всегда есть знак для сказанного об ином, о подлежащем (Об истолковании, III, 16b, 10). Таким образом, глагол не обозначает.

В других же отношениях Аристотель сохраняет полную приверженность общепринятым у греков представлениям о языке. Например, он прямо формулирует то, что было для его соплеменников и коллег всеобщим убеждением: языки различаются лишь звучанием, лишь внешней формой, внутренняя («семантическая», как сказали бы позже) структура всех языков примерно одинакова и соответствует структуре мышления и структуре мира. «Представления в душе», знаками которых являются звукосочетания, у всех людей одни, как и предметы, подобием которых являются представления (Об истолковании, I, 16a, 5-10). Такая

точка зрения вполне согласуется с трактовкой слов как всего лишь ярлыков, если не для предметов, то для «представлений в душе». Разумеется, убеждение в идентичности языков было априорным, не было основано на изучении реальных языков других народов. При всем своем любопытстве греки вообще не проявляли к этому никакого интереса, может быть, в силу ощущения собственного культурного превосходства над варварами, может быть, по причине того, что у них, в отличие от многих других древних народов, не было иноязычных священных книг. Но такое убеждение вело к тому, чтобы на основании анализа языка делать выводы и об окружающем мире. Раз известно, что структура языка соответствует структуре мира, значит, анализ значения слов становится правомерным способом анализировать явления. Аналитическая философия XX в. упрекала традиционную в том, что она очень часто неосознанно идет за языком в постановке и в решении своих проблем («онтология резюмирует филологию»). Аристотель давал основания для таких упреков. С языком связана, например, аристотелевская классификация категорий.

Известно, что Аристотель выделил десять категорий. Но они делятся в его классификации на две неравные группы. Вернее, даже не на группы: одна из категорий отчетливо противопоставляется Аристотелем всем остальным. Это категория сущности. Как она определяется Аристотелем? Определение привязано к той функции, которую соответствующие выражения выполняют в структуре предложения или, точнее, суждения. Сущность — это то, что не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем (Категории, V, 2а, 10–15). Сущность — это то, что обозначается выражением, выполняющим функции логического субъекта или подлежащего. На основании этого критерия различаются, как известно, первые и вторые сущности. К последним относятся роды и виды. Все же остальное, по мнению основоположника формальной логики, или сказывается о первых сущностях как о подлежащих, или находится в них (Категории, V, 2а, 30, 2b, 5–10, 3а). Это значит, что все остальные категории — это «типы сказывания о вещах», типы сказуемых или предикатов. Если вынести за скобки категорию сущности, классификация категорий оказывается классификацией предикатов по содержанию. Неоднократно подчеркивалось, что в этой классификации Аристотель идет вслед за языком, что она отражает особенности

древнегреческого языка. Э. Бенвенист показывает, что следующие за сущностью пять категорий отражают типы прилагательных греческого языка (например, категория отношения связана со свойством прилагательных образовывать сравнительную степень), последние четыре категории — глагольные (к примеру, две последние «действие» и «страдание» отражают различие активного и пассивного залогов)<sup>15</sup>.

Отказываясь признать отприродный характер слов, Аристотель в то же время, так же как и его учитель, не допускает и субъективного произвола в установлении имен. Произвольное установление имен каждым невозможно, придумывать можно только термины, да и то — по определенным правилам. Для самого Аристотеля инструментальный подход к языку (практический) почти совсем не характерен. Предшественником Лейбница с его «универсальной характеристикой» Аристотеля не назовешь. Конструированию собственного языка он предпочитает работу со словом, как оно дано в естественном языке. Значительную часть содержания «Метафизики» составляет анализ философского словаря, исследование практики употребления философских слов в обыденной речи. Первый урок философии в ней — осмысление слов, претендующих на статус философских понятий. Аристотель вполне герменевтически прислушивается к возможностям слова<sup>16</sup>. Вспомним бесконечные уточнения того, в каких значениях используется то или иное слово («начало», «причина», «элемент», «природа», «единое», «сущее» и т. д.) в кн.5 «Метафизики», да и в других книгах тоже.

В ходе подобных рассуждений Аристотель зачастую придает понятийный статус значениям древнегреческих слов. Рассуждая о содержании понятия «начало» (архэ), он анализирует значение именно греческого слова, притом, что не все оттенки значения этого слова имеют аналоги в других языках. Так «начало» для Аристотеля — это и «власть»: «то, по чьему решению движется движущееся и изменяется изменяющееся» (Метафизика, Δ, I, 1013a,5-10). В содержание понятия включается особенность значения древнегреческого слова. К примеру, русское и английское слово «начало» такого оттенка значения не имеют (в русском, правда, сохранились слова, образованные от «начала» и имеющие такое значение — «начальник», «под началом»). Другой пример того, как лингвистические по своему существу аргументы исполь-



зуются для прояснения философских понятий — критика теории идей Платона. Аристотель пишет, что для характеристики отношения вещей и эйдосов не подходит ни одно из значений выражения «быть из чего-то» (Метафизика, М, V, 1079b, 20–25).

Определенные шаги в развитии лингвофилософских идей были сделаны и эллинистическими школами. Стоики вошли в историю своей модификацией концепции «по природе» и идеей семантического треугольника. Вообще-то подлинных произведений, в которых речь шла бы о языке, от греческих стоиков не осталось. Их идеи излагаются Августином и другими. Кому именно из греческих стоиков принадлежат те или иные положения, часто остается неизвестным. Стоики выделяют в языке два существенно различных слоя. «Первые слова», по их мнению, возникли «по природе», остальные — «по установлению». Получив каким-то образом от природы первые слова, люди затем увеличивают словарь собственными силами на основе ассоциаций по сходству, смежности и даже по контрасту. Этимологические изыскания интересны стоикам как поиск первых «истинных слов». Целью является обнаружение сходства слова с предметом по ощущению от обоих. Чувственные особенности впечатлений от вещей (мягкость, жесткость, грубость) соответствуют особенностям тех или иных звуков. Объяснения нужно продолжать, пока мы не найдем сходство звучания и, например, осязания (приводится такой пример: мед — *mel* — действует мягко и сладостно). С точки зрения современной лингвистики, этимологии стоиков также достаточно произвольны: при исследовании переноса значений они пренебрегали формальными вопросами (вопросами «как?»)<sup>17</sup>.

Позиция стоиков в споре об именах существенно связана с общим направлением их философии. Мир разумен, в нем присутствует божественный логос. Человеческий разум и речь — также его порождение. Первые «истинные» слова должны быть так или иначе связаны с божественным логосом. Поэтому изучение речи может быть путем к постижению человеческого и божественного логоса.

Анализ отношения слова к обозначаемому предмету привел стоиков к понятию семантического треугольника. Семантическое отношение связывает не две, а три сущности. Это знак (звуковое образование), обозначаемое представление и то, к чему оно отно-

сится в природе вещей. Все современные семантические концепции, так или иначе, осмысливают отношения внутри этого треугольника: знак — мысль (представление) о вещи — вещь. Различия касаются лишь понимания двух последних категорий. Какого рода «вещи» обозначаются словом — реально существующие, или «вещи для нас»? Подобного рода вопросы особенно популярны в аналитической философии XX в (см. очерк 9). По сообщению Секста Эмпирика, у стоиков «обозначаемое есть сама вещь, выявляемая словом». Мы воспринимаем ее как установившуюся в нашем разуме, а варвары не понимают ее. В отличие от звукового обозначения и предмета эта «вещь» бестелесна. Так что здесь явно имеется в виду не чувственно воспринимаемая вещь, а, скорее, представление о вещи. Секст Эмпирик отождествляет обозначаемую вещь стоиков и высказанное словом представление: бестелесны, по выражению Секста, «обозначаемая вещь и словесно выраженное, которое бывает истинным и ложным» (Против логиков, II, 11-12). Это понятие «лектон» — высказываемое, или словесно выраженное, привлекло особое внимание историков идей. Лектон, как считают многие исследователи, это не просто мысль о вещи, но мысль, словесно выраженная, лектон отличается от языка к языку.

У стоиков, таким образом, появляется различие «чистой» мысли и мысли словесно выраженной — смыслового, содержательного аспекта речи<sup>18</sup>. Так это, или нет, судить при отсутствии подлинных текстов трудно. Но такой крупнейший специалист по истории античной философии, как А. Ф. Лосев, находит у стоиков тщательно разработанную концепцию значения слова, связанную со всей их философией<sup>19</sup>. «Лектон» в древнегреческом языке — отглагольное прилагательное от глагола *«legein»*, обозначающего не только процесс говорения, но и, как пишет Лосев, «процесс имени в виду»<sup>20</sup>. На русский язык это слово переводят скорее причастиями — «высказываемое», «подразумеваемое». Судя по тому, что пишет Лосев, значение этого слова близко английскому (тоже причастию) *«meant»* от глагола *«to mean»* («значить», «иметь в виду»). При этом лектон — это не психическое образование, а смысловое содержание слова. Если согласиться с такой трактовкой понятия «лектон», то в его появлении можно видеть важный для философии языка шаг. Для Платона, Аристотеля и большинства греческих философов значение слова («представле-

ние в душе») предшествует слову как нечто уже готовое — сформировавшееся в стихии «чистого мышления». Лектон стойков, видимо, говорит о более тесной связи мышления с языком, об опосредованности мысли языком.

Из других направлений эллинистической эпохи заслуживают упоминания эпикурейцы, наметившие концепцию естественного происхождения языка из животных эмоциональных криков. Они вполне убедительно критикуют представление об ономатете — установителе имен. Если кто-то один мог словами обозначить предметы, почему это не могли сделать все? Как он догадался о пользе этого, если слова еще не применялись в человеческом общении? Как он мог заставить пользоваться своим изобретением других? Лукреций задает в своей поэме (О природе вещей, V, 1040-1056) эти очень даже уместные вопросы. Как писал Диоген из Эноанды (эпикурец II в. до н. э.), смешно обучать языку, прикасаясь указкой к каждой вещи и произнося слова: «это камень», «это дерево»<sup>21</sup>. Лукрецием излагается собственная теория происхождения языка, соответствующая тому, что пишет Эпикур в письме к Геродоту. Человеческий язык сближается с криками животных. Различные чувства заставляют их испускать разнородные звуки (О природе вещей, V, 1057-1061, 1087-1090). Так же и у людей — «испытывая особые чувства и получая особые впечатления», природа каждого народа особым образом испускала воздух под воздействием каждого из этих чувств и впечатлений еще и в зависимости от разных мест обитания. Так что названия вещей были сперва даны, по словам Эпикура, «отнюдь не по соглашению» (Письмо к Геродоту, 75-76). Или, как пишет Лукреций, «род человеков... означил предметы разными звуками все, по различным своим ощущениям» (О природе вещей, V, 1057-1059).

Трудность, которую недооценивают атомисты, состоит в отсутствии ответа на вопрос, как перейти от эмоциональных криков к обозначению и означению. Выражение эмоций и обозначение — функции, которые существенно отличаются друг от друга. Первое происходит произвольно, второе делается нами намеренно. Вообще-то именно в этом видят обычно отличие языков животных и человека исследователи этого вопроса от Т. Гоббса до XX в. Животное не подает сигнал опасности, оно кричит от страха, но его крик становится сигналом для других. Становится ненамеренно,

крик остается на уровне первой сигнальной системы. К тому же такой сигнал ничего не сообщает об источнике опасности, не варьируется в зависимости от этого. Переход от крика к обозначению — это качественный скачок. Что касается самой идеи естественного происхождения языка, то, кроме атомистов, ее можно найти у Диодора Сицилийского. Нужда заставляла людей подавать друг другу знаки в ситуациях совместных действий. Это и привело к постепенному установлению слов и к возникновению множества различных языков<sup>22</sup>. Такое представление вполне аналогично теориям двух последних веков, связывавшим возникновение языка с потребностями развивавшейся практической жизнедеятельности людей (марксистской концепции, в частности).

Подводя итог анализу древнегреческих представлений о языке, можно повторить, что в греческой философии, в общем и целом, господствует парадигма имени — слова трактуются как обозначения предметов. У греков отсутствует интерес к разнообразию языков, которое трактуется в основном как нечто поверхностное. Это связано с представлением о языке как внешней форме мышления, по своей природе независимого и от конкретных языков, и от языка вообще. Классическая греческая философия тяготеет к теории выражения, к утверждению первичности мышления по отношению к языку. Поэтому для проведения линии от греческой философии к инструментальной философии языка нового времени основания есть. Познание истины предшествует, по Платону, ее словесной формулировке — вещи нужно изучать из них самих, а не из слов. Знание истины позволит строить истинную речь, сознательно и целенаправленно используя язык.

### Примечания

<sup>1</sup> Тронский (Троцкий) И. Проблемы языка в античной науке // Античные теории языка и стиля. М.—Л., 1936. С. 9.

<sup>2</sup> См. там же. Кроме того, см. работы: История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980; Донских О. А. Происхождение языка как философская проблема. Новосибирск, 1984; Якушин Б. В. Гипотезы о происхождении языка. М., 1984.

<sup>3</sup> Абаев В. И. Язык как идеология и язык как техника // Язык и мышление. II. Л., 1934. С.34; его же. Понятие идеосемантики // Язык и мышление. XI. М.—Л., 1948. С. 16.

<sup>4</sup> Античные теории языка и стиля. С. 32–33.

<sup>5</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 473, 477–478.

<sup>6</sup> Якушин Б. В. Указ.соч. С. 33.

<sup>7</sup> Донских О. А. Указ.соч. С. 25.

<sup>8</sup> Платон. Соч. в 3-х т. Т. 1. М., 1968. С. 594.

<sup>9</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 471–481.

<sup>10</sup> Платон. Соч. Т. 1. С. 594.

<sup>11</sup> Там же. С. 603.

<sup>12</sup> Васильева Т. В. Афинская школа философии. М., 1985. С. 115.

<sup>13</sup> Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в современной классической филологии. М., 1979. С. 52–58. См. также: Миллер Т. А. Об изучении художественной формы платоновских диалогов // Новое в современной классической филологии. С. 82–125.

<sup>14</sup> Античные теории языка и стиля, с.75–76. Примером соответствия имен природе вещей для Аммония является, в частности, то, что «река» в греческом языке мужского рода, а «море» и «озеро» — женского.

<sup>15</sup> Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С.104–114. См. также: Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. М., СПб., 2002. С. 59. Не сомневается в том, что Аристотель выстроил свои категории на основе грамматических категорий греческого языка и У. Эко. Ведь греческий язык был для греческих философов языком разума. См.: Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб., 2007. С. 20.

<sup>16</sup> Васильева Т. В. Указ.соч. С. 143–148.

<sup>17</sup> Античные теории языка и стиля. С. 72, 82–83; История лингвистических учений. Древний мир. С. 183–187. Августин приводит такой пример ассоциации «по контрасту» — «bellum» (война) от «bella» (прекрасная).

<sup>18</sup> История лингвистических учений. Древний мир. С.187–90.

<sup>19</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. Харьков — М., 2000. Ч. II, гл. II.

<sup>20</sup> Там же. С. 105.

<sup>21</sup> Античные теории языка и стиля. С. 65.

<sup>22</sup> Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 343–344.

## Очерк 3

# Проблемы философии языка в средние века

Средневековая философия во многих отношениях представляла собой разрыв с античной, хотя, начиная с эпохи Возрождения, философы были склонны преувеличивать степень этого разрыва. Трактовать средние века как простой перерыв в развитии культуры и философии сегодня уже странно. Сосредоточив свое внимание на проблемах религиозных, европейская философия (да и арабская тоже) отнюдь не совершила поворот к мистицизму, она осталась предельно рационалистической. И с этой точки зрения она выглядит этапом на пути к рационалистической философии нового времени. В философии языка такой взгляд находит дополнительное подтверждение. Средние века вполне вписываются в общую линию становления инструментальной философии языка, достигшей расцвета в XVII—XVIII вв. Можно говорить, поэтому, о прямой преемственности в европейской философии языка от Платона через средние века к Гоббсу и Локку.

Проблемы философии языка обсуждались в средние века как в ранний патристический период, так и в схоластической философии. У отцов церкви это связано в основном с обсуждением вопроса о божественных именах. А у схоластов — со спором об универсалиях. И там, и там представление о языке как о наборе имен (парадигма имени) почти полностью преобладало, как и в греческой философии.

### *3.1. Философия языка патристики*

Для патристической философии язык является отличительным признаком человека как духовно-материального существа. Язык по своей природе так же двойственен, как и сам человек. Звук и мысль соотносятся в языке так же, как тело и душа у человека. Из этого становится ясно, что язык может быть присущ

только человеку. Он не нужен ни Богу, ни ангелам, и он не присущ животным как раз в силу отсутствия у них двойственности. Подобные соображения постоянно встречаются в греческой патристике — в работах каппадокийских отцов церкви Василия Кесарийского (Великого), Григория Назианзина (Богослова), Григория Нисского. Богам, пишет Григорий Богослов, было бы сроднее беседовать посредством мыслей и образов. Для существа бестелесного, утверждает Василий, нет нужды в слове, бестелесные могут сообщать друг другу изволения мысленно. Голос для слуха, и слух для голоса (Беседы на шестоднев, III) . Там, где нет ни воздуха, ни языка, ни уха, не нужны речения, но передаются самые сердечные помышления воли. В связи с этим библейские тексты, в которых пишется «и сказал Бог...» и т. п. («назвал Бог свет днем, а тьму ночью») нельзя понимать буквально. Ведь для речи необходимо время, воздух, тело. Когда приписываем Богу глас, речь и повеление, тогда под Божиим словом не разумеем звука, издаваемого словесными органами, и воздуха, приводимого в сотрясение движением языка. Для большей ясности учащимся мы хотим в виде словесного повеления изобразить само мановение в воле. Бог не говорит так, как мы. Василий называет басней представление, будто бы Богу нужно столько околичностей для обнаружения своей мысли. Божие хотение и первое устремление мысленного движения и есть уже Божие слово (Беседы на шестоднев, II, III)<sup>1</sup>. У невещественного и умного естества, пишет Григорий Нисский, действие ума и есть слово, не нуждающееся в вещественной услуге органов. Когда Писание говорит о божественной речи, оно лишь представляет с большей доступностью для наших чувств умопостигаемое. Бог уподобляется матери, подражающей бессмысленному лепету младенца (Опровержение Евномия, XII,2)<sup>2</sup>. Эту же мысль можно найти и у крупнейшего представителя латинской патристики Августина: Слово, посредством которого Бог создал мир, нельзя трактовать как развертывавшуюся во времени речь, где слоги следуют друг за другом и, прозвучав, исчезают. Слово-Бог произносится извечно, в нем все извечно и одновременно, то, что произнесено, не исчезает (Исповедь, XI, 5-7)<sup>3</sup>. Так что Бог не *говорит* в буквальном «человеческом» смысле этого слова.

Человеческие же языки для отцов церкви вообще не являются непосредственным творением Бога. От Бога человек получает

лишь саму способность к языку («нашу силу слова»), которой каждый владеет от рождения. Слова же создают сами люди, доказательством чего для Григория Нисского являются постыдные слова — они-то точно не от Бога. Получив от Бога способность говорить, наше естество действует само собою, налагая на предметы знаки. По божественному изволению происходит вещь, а не слово. В этом же духе интерпретируется история Вавилонского столпотворения: Бог не создает множество языков, а перестает поддерживать единство языка, предоставляет народам идти своим путем. Доказательством того, что Бог не учил человека отдельным словам, является разнообразие языков. Будь имена установлены Богом, они были бы одни у всех народов. Какое имя для неба, риторически вопрошает Григорий, является божественным — греческое, латинское, еврейское? Интересно, что Григорий Нисский не сомневается, как и Аристотель, что понимают предметы люди одинаково, что относительно знания предметов разногласий нет. Люди различаются лишь образом наименования, т.к. имена образуются нами «как угодно» — сообразно нашим привычкам (Опровержение Евномия, XII, 2)<sup>4</sup>. Такая точка зрения (имена — человеческое изобретение, они не от Бога) стала основанием позиции греческих отцов церкви по вопросу о божественных именах.

В патристике утверждается нераздельное единство души, ума и слова. Все это человек получил от Бога в один и тот же момент. Ум имеет естественную принадлежность всегда рождать слово. Соотнося ум и слово, отцы церкви используют формулу, выработанную для Святой Троицы — «неслиянно и нераздельно». Именно так соотносятся, по словам Иоанна Дамаскина, ум и слово. Наше слово, выходя из ума, ни всецело тождественно с ним, ни совершенно различно: будучи из ума, оно иное по сравнению с ним, обнаруживая ум, оно не есть всецело иное (Точное изложение православной веры, I,6)<sup>5</sup>. Вместе с тем, для первых христианских философов мысль все-таки первична по отношению к языку. Такова позиция и греческих отцов церкви, и Августина. Уже в приведенных выше рассуждениях Василия Великого о божественной речи эта позиция очевидна. Бог говорит не так, как мы, не так, что сначала в мысли рождается образ предметов, потом, избрав значения, свойственные каждому предмету, Он излагает, потом, передав мысленное на производство слов, сотрясает воздух и



делает ясной тайную мысль. Порядок порождения человеческого слова представлен здесь в духе теории выражения: слово делает ясной (по смыслу, скорее, «явной») тайную мысль, которая формируется как таковая на доязыковом уровне. Та же трактовка встречается и у Григория Нисского. Ум, пишет он, вещь бестелесная. Для того чтобы он не остался несообщающимся, потребовалось особое устройство органов: «чтобы ум, наподобие смычка, касаясь голосовых органов, мог изъяснять внутреннее движение образованием каких угодно звуков». Человеческий ум («изобретатель всяких мыслей») через звуки голосовых органов «явными делает сокровенные мысли» (Об устройении человека, IX)<sup>6</sup>. Внутренняя («сокровенная») мысль, таким образом, лишь выражается в слове.

Знак, как уже говорилось, двойственен. По Августину, он одновременно воспринимается и органами чувств и разумом. Но когда знаки понятны, они становятся прозрачными — внимание обращается на обозначаемый предмет. В идеале язык является для Августина лишь прозрачным средством выражения готовой мысли. Смысл предшествует языку, он существует и на доязыковой стадии, где не принадлежит никакому конкретному языку. У Августина есть представление о *внутреннем слове* (ни греческом, ни латинском), которое предшествует слову внешнему. Это представление разделяло большинство более поздних средневековых философов. Слово, звучащее вовне, — лишь знак внутреннего слова. Это внутреннее слово не является индивидуальным представлением. Оно определяется впечатлениями от предметов и имманентным знанием, которое у человека от Бога. Внутреннее слово не является также и произвольным, произвольна лишь связь внешних слов и мыслей<sup>7</sup>. Здесь проявляется сходство с аристотелевской точкой зрения, о котором уже говорилось: языки различаются между собой лишь внешним звучанием, семантическая сторона языка (представления в душе) едина у всех языков. Как писал Тертуллиан, «душа одна — различны голоса; дух един — различны звуки; у каждого народа свой язык, но материя языка — всеобща» (О свидетельстве души, б)<sup>8</sup>.

Роль языка в познании истины вообще оценивается отцами церкви весьма невысоко. Некоторые их фразы напоминают выводы платоновского «Кратила»: не из имен нужно познавать вещи. И Василий Великий, и Григорий Нисский пишут о том, что

различие наименований не означает различия сущностей, поскольку название обозначает не сущность, а особые свойства вещи (сущность Петра и Павла — одна). Не за именами, утверждает Василий, следует природа вещей, наоборот, имена изобретены уже после вещей (Опровержение Евномия, II)<sup>9</sup>. Сходство с выводами платоновского диалога здесь очевидно. То же мы найдем и в латинской патристике. В самой природе имени, пишет Тертуллиан, заложено различие между названием вещи и ее существованием (К язычникам, 5)<sup>10</sup>. У Августина такая позиция связана с его представлением о внутреннем слове, которое не зависит от конкретных языков, и о внутренней истине. Истина, пишет он, внутри меня, она не нуждается ни в греческом, ни в латинском, ни в варварском языке (Исповедь, XI, III). Истине мы учимся не посредством слов, звучащих внешним образом, а от вечной, внутренним образом учащей истины. Назначение слов — лишь приводить на память предметы, знаками которых они служат. Слова лишь убеждают исследовать предметы, их обозначающие. Значение слов усваивается познанием обозначаемых предметов (Об учителе, XI). Мы не в состоянии ничего выразить, если наша душа не перенесется к тому, знаками чего являются слова. Поэтому обозначаемые предметы важнее знаков. То, что существует ради другого (а именно таковы знаки), вообще менее ценно, чем то, ради чего оно существует. Познание предметов, поэтому, важнее имен и познания имен. Знак не может меня ничему научить, если я не знаю, какого предмета он знак. А если я знаю, чему (новому) я научусь с его помощью? (Об учителе, VIII-IX). Даже душа говорящего не открывается должным образом посредством слова. Последнее связано с тем, что, по утверждению Августина, всегда неизвестно, знает ли душа то, что говорит. Люди часто произносят не то, что мы хотели бы сказать — когда мы говорим заученные речи, или когда одни слова срываются с языка вместо других (Об учителе, XIII)<sup>11</sup>. Роль речи выглядит здесь совсем уж ничтожной. Речь может быть значимой только через причастность к истине, которая помимо всяких слов обитает в глубинах человеческой души. Слова эту истину неспособны даже передать, они лишь напоминают о ней. Для Августина, как и для Платона, истинная речь вторична по отношению к истинной мысли. Утверждение о том, что истине мы учимся не посредством слов, напоминает вывод Платона, что не имена дают знание

о вещах, напротив, познание вещей самих по себе позволяет судить о правильности имен.

Язык оказывается у Августина чем-то совершенно внешним для мышления, неким вспомогательным средством, он внешне присоединяется к мышлению, уже наличествующему. Такое представление о связи языка с мышлением проявилось и в знаменитом отрывке из «Исповеди», который цитируется Л. Витгенштейном в самом начале «Философских исследований». Августин описывает здесь, как он осваивал язык. Этот процесс выглядит в его описании вполне сознательным. В ситуации, когда взрослые произносили какие-то слова в присутствии определенных предметов, он *сообразил*, что эти слова выполняют функцию обозначения (Исповедь, I,8). Это описание производит впечатление совершенно фантастического — оно повествует о ребенке, который уже мог мыслить, но еще не мог говорить: «Старшие не учили меня, предлагая мне слова в определенном и систематическом порядке, как это было немного погодя с буквами. Я действовал по собственному разуму, который Ты дал мне, Боже мой» (Исповедь, I,8)<sup>12</sup>. Причем, описываемый Августином ребенок был способен не к какому-то ситуативному инструментальному мышлению, наличие которого на доязыковой стадии не отрицает и современная психология, а к мышлению вполне абстрактному, не использующему при этом никакие языковые средства. Такое представление — что до- и внеязыковое мышление в языке лишь выражается, стало общепринятым в философии XVII—XVIII вв.

Это описание показательное и в другом отношении. Августин явно исходит здесь из представления о языке как о наборе имен, то есть из парадигмы имени. На это обращает внимание и Витгенштейн<sup>13</sup>. В более ранней работе «Об учителе» такое представление о предназначении слова специально обосновывается Августином. Он доказывает, что все слова являются именами, т.к. к ним применимы местоимения. Любая часть речи, соединяясь с глаголом как подлежащее, может образовывать предложение (к примеру, ««Если» — это союз») (Об учителе, VII)<sup>14</sup>. Правда, Августин не скрывает, что это происходит лишь тогда, когда знаки обозначают самих себя, что, вообще говоря, снижает убедительность его аргументации. По существу он доказал лишь то, что любое слово *может использоваться как имя в определенных контекстах* а не то, что любое слово является именем. С тем,

что в обычном своем употреблении союзы и т. д. не являются именами, он вполне согласен.

Отказываясь от представления о божественном происхождении языка, отцы церкви признают произвольность связи имени с предметом. Эта позиция проявилась в споре о божественных именах. Казалось бы, религиозная философия должна тяготеть в этом вопросе к мистической точке зрения, тем более что действенность молитв издревле считалась аргументом в пользу отприродности (или божественности) слова. Средневековая европейская философия, однако, подходит к проблеме имени вполне рационалистически. Природа вещей, как уже говорилось, не следует за именами, имена изобретены после вещей. В полемике с арианами (главным оппонентом был Евномий) греческие отцы церкви утверждают, что имена Божии — тоже слова человеческого языка, в них нет таинственного смысла. Они неспособны, поэтому, выразить подлинную сущность Бога. Ариане, как известно, отрицали единосущность Бога-отца и Бога-сына. Для доказательства этого Евномий и утверждал, что имя «нерожденный» выражает самую божественную сущность. Против такого подхода направлены аргументы каппадокийцев. Сущность Божия для человеческой природы непомыслима и неизреченна. Гордость и надменность — думать, что тобой найдена сущность Бога. Василий Великий утверждает, что нет ни одного имени, которое, объяв все естество Божие, было бы достаточно, чтобы выразить его вполне. Но многие имена, каждое в своем значении, составляют понятие о Боге, конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное. Одни имена показывают, что в Боге есть, другие — чего в нем нет (в том числе «нерожденный»). Но сущность Бога не есть что-либо из принадлежащего ему: сущность Божия нерожденна, но нерожденность не есть божественная сущность (Опровержение Евномия, I)<sup>15</sup>. Разъясняя аргументы Василия, Григорий Нисский пишет, что мы не знаем имени, обозначающего божественное естество. Мы знаем о нем, но имени, которое бы во всей силе обнимало неизреченное и беспредельное естество, нет. Имена указывают на то, что есть *при* Боге, а не на то, что Он есть. Тот, кто обещал бы дать понятие, как Он есть, безрассуден (Опровержение Евномия, VII,4). Несозданное естество выше всякого заключенного в имени значения. Невозможно найти

имя тому, что выше всякого имени (II,3). Итак, Бог выше всяких имен, но наше бессилие выразить неизреченное не умаляет его славы. Поскольку то, что выше познания, невозможно понять при помощи названий, мы пытаемся многими и различными именами раскрыть понятие о Божестве. Различные виды божественных благодеяний передаются разными именами. Они не означают божественного естества, но приписываются Ему в связи с различными действиями. Свой вклад вносят и отрицательные имена, раскрывающие, что Бог не есть (XII, 2)<sup>16</sup>. Умопостигаемое, по словам Григория Богослова, хотя и многоименно, выше всякого наименования. Для умопостигаемого и бесплотного нет ни одного собственного имени. Божество, таким образом, неименуемо: ни ум, ни голос не обнимают божественной сущности. Наиболее свойственно ему имя «сущий»<sup>17</sup>.

Эти идеи легли в основание позиции Дионисия Ареопагита и стали широко известны благодаря его трактату «О божественных именах». Дионисий пишет о «неизреченности божества». Единое непостижимо никакой мыслью и невыразимо никаким словом. Оно превосходит всякое слово и знание, объемля все сущее, но будучи для всего необъемлемо (1.1,1.5). Бог и безымянен, и сообразен всякому имени. Имена для Бога можно заимствовать из всего, причиненного Причиной всего. Всепричина и всесущность, с одной стороны, всеимянна: поскольку Бог — абсолют, к нему приложимы все имена Писания. Но все они умаляют его сущность, раскрывая ее лишь с одной стороны. Обобщающие же имена — «сверхдоброе», «сверхмудрое» и т. п. — являются на самом деле отрицательными. Через превосходство они выражают отрицание (1.6-1.7, 2.3). Таким образом Дионисий доказывает превосходство апофатической (отрицательной) теологии: постигнуть Бога, каков он сам в себе, превосходит возможности человеческого разума. Мы познаем Бога не из его природы, ибо она непознаваема и превосходит всякий ум и смысл, но из устройства сущего — его произведения (7.3). Таким образом, Всеобщей причине подобает приписывать все качества сущего и еще более подобает их отрицать, поскольку Она превыше всего. Причем, по мнению Дионисия, восходя ко Всеобщей причине, отъятия подобает предпочитать прибавлениям (О мистическом богословии, 1.2, 2). Наиболее значимым из божественных имен для него является «единое» (О божественных именах, 13.1)<sup>18</sup>.

В греческой патристике эти идеи становятся общепризнанным канонам. Иоанн Дамаскин включает их в свое «Точное изложение православной веры». То, что говорится о Боге, обозначает не то, что Он есть по существу, но показывает или то, что Он не есть, или некоторое отношение к чему-либо противопоставляемому Ему, или что-либо сопровождающее Его природу и деятельность (I, 9). Неопишимо то, что не обнимается местом и временем. Таково Божество. Будучи непостижимо, Божество безымянно. Одни из божественных имен приписываются через отрицание — вследствие превосходства, другие (положительные) говорят о Нем как о виновнике всего. Более соответственно Он будет называться тем, что более превосходно и приближается к Нему: так, невещественное ближе к Нему, чем вещественное, чистое ближе нечистого, святое — беззаконного, существующее — несуществующего (I, 12, 13)<sup>19</sup>.

С убеждением в произвольности имен, отсутствием священного трепета по отношению к языку, трактовкой его как человеческого изобретения было связано формирование традиции непрямого, небуквального толкования Библии. Отношение греческих отцов церкви к этому вопросу не было, правда, однозначным. С одной стороны, Василий Великий подчеркивает, что в Священном Писании «нет ничего напрасно сказанного до единого слова» (Беседы на шестоднев, VI). Он противопоставляет свое толкование лжетолкованиям «подделывающихся под истину, не приучивших свой ум следовать Писанию, по собственному усмотрению превращающих смысл написанного». Подобные толкователи при немощи собственных умствований пытаются измерить могущество, непостижимое для разумения и вовсе неизреченное на человеческом языке. Сам же он собирается, заставив умолкнуть всякое переносное и догадочное толкование, изложить понятие тьмы (речь в данном фрагменте идет именно о нем) «просто, без тонкостей, следуя намерению Писания» (Беседы на шестоднев, II). Мне известны правила иносказаний, пишет он в другом месте, но я принимаю все (траву, рыбу, скот и т. д.) именно за то, чем оно названо. Этого не уразумели, по мнению Василия, те, кто «вознамерился придать важность Писанию наведениями и приноравливаниями». Тем самым они ставят себя премудрее словес Духа и под видом толкования вводят собственные мысли. Василий Великий не хочет иметь с ними

ничего общего: «Посему так и будем разуметь, как написано» (Беседы на шестоднев, IX)<sup>20</sup>.

С другой стороны, сам Василий, рассуждая о том, как нужно понимать речь и повеление Бога (см. выше), использует небуквальное толкование. Можно найти у него и другие примеры аллегорической трактовки библейских сюжетов, в частности, истории про ехидну и мурену (Беседы на шестоднев, VII)<sup>21</sup>. Его брат — Григорий Нисский — прославился, в частности, своим знаменитым толкованием «Песни песней», которое стало классическим образцом иносказательной интерпретации Библии. В своем споре с Евномием он противопоставляет рабству буквы господство духа. Писание богодухновенно и полезно, но божественное скрывается телом Писания как завесой. Поэтому представляющееся первым толкование Писания может быть противно его духу (Опровержение Евномия, VII.1)<sup>22</sup>. Все упоминаемые в Писании предметы, вещи, события обрастают в произведениях отцов церкви символическими коннотациями. На основании этого В. В. Бычков составил целый лексикон святоотеческой символики<sup>23</sup>. Так что отступления от «простого, без тонкостей» истолкования Священного писания являются в трудах отцов церкви не только систематическими и постоянными, но и теоретически обоснованными.

В греческой патристике формируется первый герменевтический канон толкования Библии. Все, что можно найти в Библии, делится, по словам Григория Богослова, на четыре класса: 1) то, чего нет, но сказано (антропоморфные изображения Бога — Бог спит, ходит и т. п.); 2) то, что есть, но не сказано — подлинная сущность Бога; 3) нет и не сказано; 4) есть и сказано — то, что постижимо на основе обычного здравого смысла в своем прямом значении. Когда мы буквально понимаем первое, мы называем Бога именами, взятыми от нас самих, и рассуждаем о Боге по аналогии с собой. К примеру, Бог наказывает, значит, гневается. Такая практика осуждается Григорием: «Не раболепствуй букве!»<sup>24</sup>. Подобная позиция способствовала развитию герменевтической теории и практики, развитию аллегорического толкования, формированию представления о том, что слово многосмысленно, что смысл существует на разных уровнях.

Такую точку зрения защищал и Августин. Темнота божественной речи полезна, считает он, она приводит ко многим истин-

ным суждениям (О граде Божьем, XI, 19)<sup>25</sup>. Августин отстаивает допустимость различных толкований истины. Истина, по его словам, не является ничьей собственностью, ею владеют сообща. Каждый извлекает свою истину из потока чистой истины. Поэтому слова Писания можно понимать по-разному, притом, что их истинность несомненна. В том числе допустимо и переносное толкование. Постигнутое умом в единой форме может быть словесно выражено во многих формах, и наоборот (Исповедь, XII, 18, 23–25, XIII, 24)<sup>26</sup>. Очевидно, что Августин также не является сторонником буквализма. Это неразвитый ум видит лишь буквальный смысл и не ищет более сокровенного (О граде Божьем, XX, 21)<sup>27</sup>. Судя по его собственным словам, сама возможность буквального толкования первых книг Библии открылась Августину не сразу — раньше он думал, что возможно преимущественно иносказательное толкование (О книге Бытия, VIII, 1–2). В целом, Августин соглашается с рекомендуемыми толкователями Писания четырьмя способами изъяснения закона. Они таковы: 1) исторический — когда припоминается какое-то божественное или человеческое действие (это, видимо, и есть буквальное толкование); 2) аллегорический, то есть иносказательный; 3) аналогический — когда указывается согласие Ветхого и Нового заветов; 4) этиологический — когда приводятся причины слов и действий. На примере слов «В начале сотворил Бог небо и землю» Августин демонстрирует эти различные способы. Истолкование должно показать, надобно понимать эти слова только в историческом смысле (то есть буквально), или же они означают что-то и иносказательно, насколько они согласны с Евангелием и почему книга Бытия начинается именно с этих слов (О книге Бытия, ранняя редакция, 2-3). Таким образом, истинных мнений о смысле слов может быть несколько, и изъяснять смысл слов Писания можно разными способами. Августин обращает внимание на роль контекста. Если несомненную мысль писателя определить трудно, надо выбирать толкование, не противоречащее смыслу Писания в целом и, наконец, согласное с верой (О книге Бытия, I, 19-21)<sup>28</sup>.

Отсутствие у отцов церкви магического благоговения перед словом определило их отношение к красноречию. Оно не было у всех одинаковым, но в целом преобладало отношение отрицательное. Хотя, как показывает Бычков, у каппадокийцев оно смягчалось по сравнению с первыми апологетами. С точки зре-



ния последних, безыскусная речь в большей степени способствует выявлению истины<sup>29</sup>. Но и каппадокийцы далеки от того, чтобы придавать ценность слову как таковому — оно ценно лишь как инструмент сообщения истины. По словам Григория Богослова обильное краснословие не полезнее мудрого слова так же, как сильный дождь не полезнее малого. Краснословие пленяет ум, а мудрое слово глубже проникает в него и способствует возделыванию его (как дождь — возделыванию почвы). Он учит в связи с этим презирать чисто словесную мудрость<sup>30</sup>. Такое отношение к красноречию неудивительно. Если слово — лишь инструмент, даже не сообщающий истину, а лишь напоминающий о ней, оно должно быть в идеале прозрачным и незаметным. Преувеличенное внимание к слову лишь отвлекает ум от самой истины. И здесь напрашивается аналогия с философией нового времени — таким же в основном будет отношение к красноречию и риторике в новоевропейской философии при всем отличии ее от средневековой религиозной. Общий рационалистический дух европейской философии от греков до нового времени проявляется в таких подобию, существующих поверх всех различий в тематике и проблемах. При этом критическое отношение к риторике в теории во все перечисленные эпохи совмещалось и использованием красноречия и риторических приемов на практике.

### ***3.2. Язык в споре об универсалиях***

Вопрос о божественных именах затрагивался и позже — в схоластической философии. Но она не внесла в его рассмотрение чего-то нового. Фома Аквинский, как и отцы церкви, пишет о том, что сущность Бога превосходит все, что мы способны постичь о нем, поэтому Он превосходит и всякое наименование. Мы можем давать имя чему угодно лишь в той мере, в какой мы его понимаем. Бога мы можем именовать, поэтому, по его творениям, хотя такое именование и не будет выражать божественную сущность как таковую. Подобные имена, выражающие Его отношение к сотворенному, так же, как отрицательные имена, не говорят о божественной субстанции, но скорее показывают расстояние между Ним и сотворенным (Сумма теологии, I. 13,1-2). Фома соглашается с Иоанном Дамаскиным: Бога именуют по действиям, т.к. Он неизвестен нам по своей природе (I. 13,8)<sup>31</sup>. По-

этому, если бы интерес к языку исчерпывался бы в схоластической философии повторением подобных идей, вряд ли бы стоило говорить о ней отдельно. Но прямое отношение к проблемам философии языка имел в схоластике знаменитый спор об универсалиях. Он касался, как известно, общих понятий, но четкого различия понятий и слов средневековые философы не проводили, поэтому дискуссия об универсалиях попадает и в сферу философии языка.

Проблема универсалий выросла из тем, затронутых в аристотелевских «Категориях». Первая ее формулировка принадлежит Порфирию. Во введении к «Категориям» он формулирует три вопроса, касающихся родов и видов: существуют ли они самостоятельно, или только в мысли; тела это, или бестелесное; обладают ли они самостоятельным бытием, или существуют в чувственных предметах<sup>32</sup>. Эта формулировка спровоцирована рассуждениями Аристотеля в начале «Категорий» о том, что одно не находится ни в каком подлежащем, но сказывается о нем (таковы как раз роды и виды, например, «человек»), а другое находится в подлежащем, но не говорится о нем (например, различные умения — умение читать и писать не может, по Аристотелю, быть определением подлежащего) (Категории, II, 1a, 20-25). Формулировка Порфирия нацелена на большую однозначность в решении этого вопроса и поэтому отчасти сужает сам вопрос: она требует указать, что за сущности являются теми предметами, которые обозначаются общими именами — терминами для родов и видов. Именно в такой трактовке проблема универсалий была воспринята, похоже, участниками средневековой дискуссии, тяготеющими к крайним позициям.

Особенностью противостоящих друг другу крайних подходов к проблеме универсалий является то, что гносеологическая по своему существу проблема превращается в онтологическую. Вопрос о том, какие мыслительные операции стоят за созданием и использованием общих терминов, переводится в вопрос о том, что соответствует общим понятиям в реальном мире. Если же сосредоточиться на языке, то вопрос о функциях, выполняемых в речи общими именами, заменяется вопросом о том, что они обозначают и какого рода существованием обладает то, что они обозначают. Как аксиома принимается утверждение, что любое слово что-то обозначает. Ведя свой спор, реалисты и номиналисты на-

ходятся в рамках парадигмы имени — представления о словах как об именах. В основе обеих крайних позиций — поиски референта общих имен.

У Ансельма Кентерберийского реализм проявляется более всего в его знаменитом онтологическом аргументе. Скандальное доказательство построено на убеждении, что, если есть термин, то должен существовать соответствующий ему предмет. Если мы мыслим всесовершеннейшее существо существующим не только в мысли, то оно действительно существует не только в мышлении (Прослогион, II-III)<sup>33</sup>, иначе понятие окажется без референта. В логике, как известно, выделяют пустые понятия — те, у которых есть содержание, но объем отсутствует. Причем, понятие может быть фактически пустым («человек, пробежавший 100 м быстрее 9,5 секунд»<sup>34</sup>) и логически пустым («круглый квадрат»). В последнем случае существование предметов, входящих в объем такого понятия, нарушило бы правила логики. Ансельм же утверждает, что существует *логически непустое* понятие — такое, что непустота его объема (то есть реальное существование предмета, характеризующего им), гарантируется его содержанием. Такое понятие всего одно — это понятие всесовершеннейшего существа. Несуществование такового было бы логическим противоречием. Как известно, крупнейшие схоластические авторитеты во главе с Фомой Аквинским считали аргумент Ансельма недопустимым скачком из сферы мысли в сферу бытия: ни из какого понятия не может вытекать реальное существование того, что в нем описывается. Если же вернуться к языку, то можно сказать, что представление о мышлении и языке, которого придерживается здесь Ансельм, напоминает более поздний «логический атомизм» Б. Рассела и Л. Витгенштейна (см. очерк 6). «Образная» (picture) теория языка логического атомизма как раз предполагает взаимнооднозначное соответствие языка и мира как двух изоморфных множеств, при котором каждому простому выражению языка (имени) соответствует простой объект. Причем, позиция Ансельма близка расселовской версии логического атомизма. В витгенштейновском варианте язык конструктивен: выбор языка означает выбор определенной логической формы мышления и выбор мира. Говоря о «мире», Витгенштейн явно имеет в виду «мир языка». Рассел же всегда был озабочен поисками тех фрагментов языка, которые обеспечивают его связь с реальным миром (ми-

ром «чувственных данных»). Для Рассела характерно прямое и непосредственное сопоставление языка и действительности — помимо свернутых в значениях выражений языка познавательных операций. Референциальный аспект значения (обозначение) всегда интересовал Рассела больше смыслового. То же можно сказать и о средневековом реализме. Здесь абсолютизируется именно референциальное значение слова: каждое слово должно нечто *обозначать*, каждому слову можно и нужно поставить в соответствие некий *предмет*. Смысловой компонент значения мало интересует реалистов, как и функции, выполняемые словом в речи.

Интересно, что в диалоге Ансельма «О грамотном», который по тематике ближе к логике и к философии языка, подобная позиция ощущается в гораздо меньшей степени. Точка зрения Ансельма близка к аристотелевской: отыменные слова («грамотный» от «грамота») обозначают только качество, а не субстанцию (грамотного человека). Субстанцию они способны называть в конкретных случаях их употребления: мы можем в конкретной ситуации указать на человека как на «грамотного», употребив это выражение в функции логического субъекта. Таким образом, отыменное слово обозначает субстанцию акцидентально (О грамотном, XIV-XV)<sup>35</sup>. Напрашивается сопоставление этих рассуждений с тем, что говорит Аристотель о различных умениях (см. выше). Можно найти общее в них и с лингвистической философией XX в.: указание на предмет (обозначение) является функцией не словарного слова, а его конкретного употребления. Ансельм по-разному рассуждает о связанных между собой вопросах в логических и теологических сочинениях<sup>36</sup>. В теологических его позиция более проста и однозначна: она целиком укладывается в парадигму имени.

Номинализм Росцелина, как он выглядит в изображении его критиков, кажется порождением философии имени также. Но в отличие от реалиста номиналист не может найти обозначаемый общим именем предмет, поэтому провозглашает универсалии «звуками (или дуновением) человеческого голоса (*flatus vocis*). Для номинализма общее существует только в языке, но та работа языка (и мысли), которая приводит к возникновению общих терминов, не раскрывается и в этом направлении средневековой мысли.

Попытку преодоления парадигмы имени можно видеть лишь в умеренном номинализме — концептуализме. В нем проблема универсалий предстает как скорее гносеологическая, а не онтологическая проблема, или, по крайней мере, как не только онтологическая. Абеляр отвергает представление Гильома из Шампо, согласно которому универсалия представляет собой реальную «вещь», присутствующую во всех единичных вещах данного класса<sup>37</sup>. С другой стороны, он не соглашается и с теми, кто считает, что универсалии не содержат никакого обозначения вещей, т.к. не соответствуют никакой отдельной вещи, и что они, следовательно, неуместны для обозначения единичного. Каждого отдельного человека, пишет Абеляр, называют «человеком» на основании общего между ними. Таким образом, универсалия для Абеяра — это то, что может быть высказано о многом. Общее имя — это то, что выражает сходство вещей между собой, то, что может использоваться для обозначения этих сходных вещей, не обозначая при этом какого-то особого «всеобщего предмета». Универсалии, поэтому, не лишены основания. Но общее основание универсалий не является какой-либо вещью. «Быть человеком» — не вещь, пишет Абеляр, но общее основание приложения имени «человек» к каждому человеку (не вещь, а состояние). Он специально обращает внимание на то, что мы часто считаем причиной (основанием) то, что вещь не является («он бранился, т.к. не хотел идти на форум»). Универсалии — концепты, продукт человеческого ума, абстракции, родившиеся из сравнения вещей. Абстракции не пусты, т.к. в них рассматривается то, что в вещи есть, хотя и не все, что она имеет. Поэтому универсалии не сводятся к пустому мнению<sup>38</sup>.

Аналогичную позицию занимал Уильям Оккам. Универсалии для него — знак многих вещей, то, что сказывается о многом, интенция души, которая по природе такова, что сказывается о многих вещах. Оккам, как и Абеляр, отвергает самостоятельное существование универсалий: универсалии не субстанции, они не существуют вне души в отдельных вещах. Они обладают для него лишь объектным, а не субъектным бытием, то есть существуют лишь как объект мысли, как «сущее в душе»<sup>39</sup>. Но они и не фикции, а абстракции, опирающиеся на подобие вещей, создания ума.

Таким образом, универсалии — это термины, способные определять многие предметы, служить предикатами в суждениях о

них. Это не значит, что они не могут обозначать вещи, но они делают это акцидентально, то есть в конкретных случаях их употребления. Их способность обозначать вещи основана на их предикативности. Универсалии в концептуализме — это *наш способ характеристики, или категоризации, вещей, а не обозначение чего-либо*. Причем, для философии языка не так важно, приписывается ли этому способу объективное основание, то есть, считается ли, что универсалии выражают реальное сходство вещей. Гораздо важнее признание конструктивной, а не репродуктивной сущности языка. Подобный подход, как уже говорилось выше, близок позиции современной лингвистической философии. В нем намечается преодоление парадигмы имени, обозначение не рассматривается уже как единственное или главное предназначение слова. Такая постановка вопроса, отказ от распространения характеристик имени на все типы языковых выражений, позволяет при рассмотрении проблемы общего перейти от онтологии к гносеологии. В результате, в фокусе внимания оказывается не номенклатура того, что «реально существует», а сама работа человеческого языка и мышления, свернутая в значениях общих терминов. Однако, осознание подобных вещей происходит в философии языка гораздо позже. В концептуализме оно лишь намечается. К тому же основная линия развития представлений о функциях слова проходит пока не здесь. Парадигма имени определяет способ рассуждений и реализма, и номинализма, она же остается доминирующей и в философии нового времени.

### Примечания

<sup>1</sup> Григорий Назианзин. Собрание творений в 2-х т. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 112; Василий Великий. Беседы на шестоднев. М., 1999. С. 94, 102–103.

<sup>2</sup> Творения Святого Григория Нисского. Ч. VI // Творения Святых отцов. Т. 43, кн. 5/6. М., 1865. С. 344–346, 373–377, 419–420, 428–429.

<sup>3</sup> Блаженный Августин. Творения. Т. 1. Об истинной религии. СПб. — Киев, 1998. С. 663–664.

<sup>4</sup> Творения Святых отцов, т.43, кн. 5/6. С. 358–369, 377–378, 421–425, 478–479.

<sup>5</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Ростов-на-Дону, 1992. С. 83.

- <sup>6</sup> Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 2000. С. 36–37. Для Иоанна Дамаскина, произносимое слово — вестник мысли (Точное изложение..., II, 21. См.: Указ.соч. С. 165).
- <sup>7</sup> См.: Тодоров Ц. Теории символа. М., 1999. С. 34–35; Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. Т. 1. М.-СПб., 1999. С. 221. Оба автора ссылаются на трактат Августина «О Троице».
- <sup>8</sup> Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 89.
- <sup>9</sup> Василий Великий. Творения. Ч. III. М., 1993. С. 65–66. Ср. аналогичные рассуждения Григория Нисского в кн. VII его «Опровержения Евномия»: Творения Святых отцов. Т. 43. Кн. I. М., 1864. С. 76–79, 90–91.
- <sup>10</sup> Тертуллиан. Указ.соч. С. 42.
- <sup>11</sup> Блаженный Августин. Творения. Т. 1. С. 291, 293–297, 301–302, 661.
- <sup>12</sup> Там же. С. 477.
- <sup>13</sup> В словах Августина, пишет он, особая картина действия языка: слова именуют предметы. Тот, кто описывает обучение языку подобным образом, думает, прежде всего, о существительных и именах лиц, затем — о наименованиях действий, считая прочие типы слов не требующими специальных объяснений (Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 80.).
- <sup>14</sup> Блаженный Августин. Творения. Т. 1. С. 288.
- <sup>15</sup> Василий Великий. Творения. Ч. III. С. 23–25, 31–33, 35, 40.
- <sup>16</sup> Творения Святых отцов. Т. 41. Кн. 3. М., 1863. С. 271. Т. 43. Кн. 1. С. 91–92, 94–95. Т. 43. Кн. 5/6. С. 384–386, 490–494.
- <sup>17</sup> Григорий Назианзин. Собрание творений в 2-х т. Т. 1. С. 440–441. Т. 2. С. 4.
- <sup>18</sup> Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 15–17, 29–31, 37–39, 51, 245–247, 327–329, 343–345, 351–353.
- <sup>19</sup> Иоанн Дамаскин. Указ.соч. С. 99–100, 105–106, 110.
- <sup>20</sup> Василий Великий. Беседы на шестоднев. С. 79, 82, 89, 194, 239–241.
- <sup>21</sup> Там же. С. 210–212.
- <sup>22</sup> Творения Святых отцов. Т. 43. Кн. 1. С. 71–75.
- <sup>23</sup> Бычков В. В. Указ.соч. С. 349–370.
- <sup>24</sup> Григорий Назианзин. Собрание творений в 2-х т. Т. 1. С. 455–456.
- <sup>25</sup> Блаженный Августин. Творения. Т. 3. О граде Божиим. Книги I–XIII. СПб. — Киев, 1998. С. 487.
- <sup>26</sup> Блаженный Августин. Творения. Т. 1. С. 697, 701–704, 731–732.
- <sup>27</sup> Блаженный Августин. Творения. Т. 4. О граде Божиим. Книги XIV–XXII. СПб. — Киев, 1998. С. 419.
- <sup>28</sup> Блаженный Августин. Творения. Т. 2. Теологические трактаты. СПб. — Киев, 1998. С. 335, 337–338, 497, 499, 500–501, 676.
- <sup>29</sup> Бычков В. В. Указ.соч. С. 55–56, 417–424.
- <sup>30</sup> Там же. С. 231–232.

<sup>31</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Киев, 2002. С. 142, 144–145, 160–161.

<sup>32</sup> Введение к «Категориям» Аристотеля финикийца Порфирия, ученика ликополитанца Плотина // Аристотель. Категории. М., 1939. С. 53. Средневековым философам эта формулировка стала известна в изложении Боэция. См.: Боэций. Комментарий к Порфирию // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 23–24.

<sup>33</sup> Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 128–129.

<sup>34</sup> Это пишется в 2011 г., когда мировой рекорд составляет 9,58 сек. Не исключено, что в скором времени это понятие перестанет быть пустым.

<sup>35</sup> Ансельм Кентерберийский. Сочинения. С. 21–23.

<sup>36</sup> Сам Ансельм в предисловии к диалогу «Об истине» пишет, что диалог «О грамотном» «относится к другой науке», чем его три теологические диалога (Там же. С. 166).

<sup>37</sup> Августин. Исповедь. Абеляр. История моих бедствий. М. 1992. С. 262.

<sup>38</sup> Абеляр П. Тео-логические трактаты. М., 1995. С. 74–80, 86–93, 96.

<sup>39</sup> Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969. С. 895–899.



# Инструментальная философия языка нового времени

## *4.1. Истоки новоевропейской философии языка: Николай Кузанский как предшественник*

Формирование инструментальной концепции языка завершается в новое время. Как уже говорилось, история философии языка от античности до XVII в. может быть представлена как единая линия становления определенного понимания языка, линия, в которой нет особых разрывов и борьбы противоположных концептуальных парадигм. От Платона и других греческих философов эта линия идет к средневековой философии и затем — к Гоббсу с Лейбницем. Платоновская мысль о том, что не из имен нужно познавать вещи, а скорее из них самих, идея первичности истинной мысли по отношению к истинной речи стоят у истоков лингвистического инструментализма. У Платона же можно найти и высказывания о неспособности речи передать все содержание человеческой мысли. Эта тема станет особенно популярной как раз в новоевропейской философии. Подобными соображениями заполнена и средневековая философия, которую поэтому никак невозможно считать перерывом или зигзагом на пути развития философии языка от античности к новому времени. У средневековых философов мысль о несовершенстве человеческих языков возникает в связи с проблемой божественных имен: все они оказываются условными и относительными, неспособными передать подлинную сущность Бога. В средневековой философии, как и у Платона, мы найдем идею первичности мышления по отношению к языку (понятие «внутреннего слова»), в ней окончательно побеждает представление о произвольности имен и человеческих языков вообще (у греков идея «отприродности» имени еще рассматривается всерьез и противопоставляется утверждению о его произвольности).

Все эти идеи составляют концептуальное ядро инструментальной философии языка. Ее формирование не просто завершается в новое время. В новоевропейской философии эти идеи находят свое последовательное обоснование. Инструментальная философия языка — не побочный, или случайный продукт новоевропейской философии, она связана с наиболее существенными ее чертами. Характерно, что в философии языка этого периода практически нет столкновения различных концепций, взаимной критики и т. п. Присутствует, скорее, явное и неявное согласие относительно основных принципов. Причем, это согласие существует даже между представителями борющихся друг с другом направлений — сенсуалистами и рационалистами, например, или между ними и Гегелем. Кто-то из философов этой эпохи писал о языке больше (например, Локк и Лейбниц), кто-то меньше (Декарт). Но все они разделяют основные принципы трактовки языка и его отношения к сознанию и разуму. Эти принципы фигурируют в новоевропейской философии по большей части как неявное *фоновое знание*, как то, что не нуждается в дополнительном обосновании, то, относительно чего «все согласны». Неудивительно поэтому, что некоторые философы (Гегель) о языке вообще вспоминают редко, между прочим высказывая кое-что и о нем. Но между прочим говорятся как раз те вещи, которые кажутся само собой разумеющимися.

Поэтому, прежде чем анализировать идеи отдельных философов данной эпохи, имеет смысл сформулировать общие принципы новоевропейской философии языка и показать их связь с ее сущностными чертами. Однако до этого хотелось бы завершить обзор ее истоков. К их числу, наряду с античной и средневековой философией языка следует отнести и концепцию Николая Кузанского. Здесь опять-таки мы не найдем особого концептуального противостояния между ним и средними веками, хотя в других отношениях философия Возрождения выглядит полной противоположностью средневековой. Николай касается языка в основном в связи с проблемой божественных имен, обсуждавшейся, как мы помним, в патристике. И его позиция вполне аналогична позиции Дионисия и других греческих отцов церкви, хотя обосновывается и несколько иначе. Вместе с тем, в ней присутствуют любимые темы новоевропейской философии языка — несовер-

шенство человеческих языков и первичность мышления по отношению к языку.

Николай обращается к языку в связи с проблемой богопознания. Как известно, он вообще говорил о невозможности выразить сущность Бога с помощью рассудочных противопоставлений и определений. Бог — абсолютный максимум, которому ничто не противостоит, единство, которому не противоположна множественность. Этого-то и не может ухватить рассудок. Имена же являются продуктом именно рассудка. Они — результат движения различающего рассудка, который не способен выйти за пределы противоположностей. У всякого имени — определенное рассудочное основание. Разные основания дают разные имена одной вещи. Имена налагаются исходя из некоторой неповторимости смысла, благодаря которой одно отличается от другого (Об ученом незнании, I, 24, 74–78; О сокрытом Боге, 4; Диалог о становлении, 172; Простец об уме, 2, 64)<sup>1</sup>. Но рассудок много ниже интеллектуального понимания. Он силен лишь пока судит о конечном. Он не в силах достичь сущности божьих творений, не достигает ее и имя. Единое истинное имя невыразимо, хотя все выразимые имена причастны к нему на каком-то основании. Дело усугубляется тем, что первый человек налагал имена в соответствии со своими представлениями. Отсюда в словах нет «такой точности, чтобы уже нельзя было назвать вещь каким-то другим более точным словом». Основание человеческих представлений о вещи, пишет Николай, не то же, что предшествующее вещи основание ее сущности. Познавший эту сущность дал бы всему собственные имена и приобрел бы совершенное знание о мире. Но наше знание и наши имена не таковы. Кузанец прямо ссылается на Платона и Дионисия, требовавших углубления в познаваемую вещь, а не в смысл ее названия. Поэтому охотнику за божественной премудростью надлежит отрицать человеческие названия. И наше искание невыразимой премудрости таится скорее в молчании и видении, чем в говорении и слушании (О предположениях, II, 6, 101; Простец об уме, 2, 58; Охота за мудростью, 33)<sup>2</sup>. Николай, как мы видим, считает ограниченность человеческих языков принципиальной. Тем более она очевидна, когда мы хотим выразить сущность божественного.

Богу как абсолютному максимуму не подходит никакое собственное имя именно в силу того, что налагающий имена рассудок остается всегда в пределах рассудочных противопоставлений. Поскольку Бог — всеобщность вещей, ни одно имя не есть его собственное имя. Николай, как и Дионисий, сторонник апофатической теологии. Без отрицательной теологии Бог почитался бы не как бесконечный Бог, а как тварь, как нечто определенное. Все утвердительные имена, которые мы приписываем Богу, бесконечно умаляют Его. Все частное, отдельное, имеющее противоположность подходит к Богу лишь с крайним его умалением. Поэтому истинное собственное имя Бога бесконечно, в апофатической теологии это бесконечность развертывающихся имен, где к имеющимся именам можно всегда добавить еще одно. «Единство» является именем Бога не в том смысле, в каком мы обычно именуем, поскольку Бог превосходит всякое понимание и всякое имя. Поскольку имя Божие есть Бог, его имя знает лишь тот ум, который сам есть максимум. Мы же в своем *ученом незнании* лишь постигаем, что, хотя «единство» — ближайшее имя максимума, оно далеко от истинного имени Бога. Поэтому Бог ни именуется, ни безымянен (и здесь, как мы видим, Николай также считает необходимым отказаться от рассудочных противопоставлений). Никакие взаимоисключающие или сочетаемые через согласование или противопоставление выражения не отвечают всепревосходству его бесконечности (Об *ученом незнании*, I, 24, 25; О *сокрытом Боге*, 10; О *неином*, 10, 36)<sup>3</sup>.

Несовершенство человеческих языков, таким образом, утверждается Кузанцем на разных уровнях. Будучи человеческим продуктом, они несовершенны в принципе. К тому же имена давал «первый человек», который не был мудрым философом, познавшим суть вещей. Кроме этого, имена — продукт рассудка, ограниченной познавательной способности. Будучи прикованы к рассудочным различиям и противопоставлениям, они бесполезны, если мы хотим передать сущность бесконечного, постигаемую лишь диалектическим мышлением. Различные вариации на эту тему будут постоянно встречаться нам при анализе новоевропейской философии языка.

Другая общая тема для Николая и нового времени — первичность мышления по отношению к языку. Язык сопоставляется им именно с мышлением, что характерно и для философов ново-

го времени. Мышление при этом первично, оно существует на доязыковом уровне и благодаря слову обретает внешнюю форму существования. Высказать, пишет Кузанец, значит словесными знаками вовне показать внутреннюю мысль. Слово — это «явленность ума», ум *формирует слово для обнаружения себя* (Об искании Бога, 19; Компендий, 7, 20–21)<sup>4</sup>. Таким образом, слово порождается внутренним усилием мышления, жаждущего проявить себя вовне. Такая точка зрения присутствует, как мы увидим, у многих новоевропейских мыслителей.

С другой стороны, Николай сохраняет представление о «внутреннем слове», характерное для средневековых философов. Порождение высказывания описывается им как переход от внутреннего интеллектуального слова к рассудочному, а от него — к чувственно воспринимаемому. Восприятие речи осуществляется в обратном порядке. При этом в данной цепи переходов невозможно обеспечить полное соответствие. Мысленное слово — простое и совершенное. Оно свободно от чувственной конкретизации, всю свою суть оно берет от невыразимого. Но оно может проникнуть в умы учеников лишь через посредство чувственных знаков, которые не передают его адекватным образом. Поэтому мысль светится в значении слов, но никакое разнообразие речей не исчерпывает мысли. Мысленное слово (образ ума) — источник звучащего, но звучащее не в состоянии ни участвовать в мысли, ни достичь ее (О богосыновстве, 74–78; Диалог о становлении, 165–166)<sup>5</sup>. Этому высказыванию Николая легко найти аналоги и у Платона (ср. цитату из 7-го письма в очерке 2), и у Гегеля (см. с. 81). При этом само мысленное слово не является для Николая абсолютным началом. Причина преходящего мысленного слова — вечное Слово, Логос, Христос. Есть одно невыразимое Слово, которое является точным именем всех вещей. Оно по-своему выражается во всех именах как их «бесконечная именительная сила», «бесконечная называемость всего выражаемого в языке», вследствие чего всякое имя есть отображение точного имени, но отображение неадекватное, несовершенное (Об ученом незнании, III, 11, 247; Простец об уме, 2, 67–68)<sup>6</sup>.

Таким образом, в размышлениях Николая можно обнаружить целый ряд любимых новоевропейскими философами тем и идей: это и представление о первичности мышления по отношению к языку, и идея принципиального несовершенства челове-

ских языков, и парадигма имени. Последняя несомненно присутствует в философии языка Кузанца — ведь свои рассуждения о несовершенстве языков он связывает с проблемой божественных имен. Речь идет опять-таки о способности слов *как имен* передать сущность обозначаемого ими.

#### **4.2. *Общезилософские основы лингвистического инструментализма нового времени***

Завершив обзор истоков новоевропейской философии языка можно вернуться к вопросу о ее связи с сущностными чертами философии данной эпохи. Философия нового времени — *философия сознания*. Сознание, разум для нее — нечто суверенное, ни от чего не зависящее. Не зависит разум, конечно же, и от языка. Человеческий разум способен самоопределиться, способен отграничить себя от неразумия. Знаменитое декартовское рассуждение является актом такого самоопределения: разум способен разобратъся в самом себе, отделить все сомнительное от несомненно-го. *Самоудостоверение сознания*, по М. Хайдеггеру, является одним из основных принципов новоевропейской философии<sup>7</sup>. В процессе познания разум способен контролировать себя с помощью метода: каждый шаг методического познания неслучаен, метод делает познавательную деятельность сознательной, отдающей себе отчет в каждом собственном действии. Понимаемый таким образом разум претендует на то, чтобы совершить знаменитый фокус барона Мюнхгаузена — вытащить самого себя за волосы из болота. Осаждаемый сомнительными истинами и заблуждениями, он способен сам по себе очиститься от них и выйти на дорогу, ведущую к истинному знанию. Выявление факторов, детерминирующих деятельность сознания, подрывающих его суверенитет, станет одной из главных тем в неклассической философии, начиная с XIX в.: свой вклад в это внесут К. Маркс, С. Кьеркегор, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, З. Фрейд и другие. Именно в рамках этого движения будет осознана зависимость мышления и сознания от языка. Для философов нового времени такая зависимость есть нечто акцидентальное и нежелательное.

Поскольку разум суверенен, самопознание, с точки зрения новоевропейских философов, не представляет особой проблемы.

Естественный свет разума легко обращается на самого себя. Предпосылкой классического идеала знания является способность самоосознавания в божественном виде, лишенная всяких возможных ограничений, полная прозрачность для субъекта отношений «субъект — объект», способность субъекта рассматривать себя извне с некоторой абсолютной точки зрения<sup>8</sup>. Последнее очень важно для философии языка. Философия нового времени не видит каких-либо дополнительных трудностей в анализе отношений «язык — мышление», «язык — сознание». Язык — такой же объект познания, как и все остальное, никакой проблемы в том, чтобы рассматривать язык извне как обычный объект, новоевропейские мыслители не видят. Непрозрачность человеческого сознания для самого себя опять-таки станет одной из главных тем неклассической философии. Благодаря этому будет осознан трансцендентальный характер проблемы соотношения языка и сознания.

В новое время формируется идеал подчинения всей человеческой жизни разумным нормам и требованиям. Он господствует как в этике, так и в социальной философии. Разум — начало свободы и для Спинозы, и для Канта. Разумная воля, разумные чувства — идеал не только просветителей, но и всей эпохи. Человек должен сознательно строить свою жизнь на неких разумных основаниях. Долой обычаи и традиции! Все должно стать объектом рационального регулирования и конструирования. Например, государство. Идеал царства разума и свободы, привлекавший мыслителей данной эпохи, мог быть воплощен в жизнь только на пути рационального конструирования. Теории общественного договора изображают возникновение государства как его сознательное создание. И если представлять себе подобным образом реальное возникновение первых государств нелепо и странно, то в данных теориях определенно преподносится идеал. Чем должно быть государство в идеале? — Продуктом сознательного соглашения граждан, уже от природы обладающих всей полнотой прав и свобод.

Язык по мысли философов этой эпохи также должен стать объектом рационального регулирования и конструирования. В ходе рационального познания нельзя довольствоваться реально существующими языками, выражающими «разум толпы» и отягощенными множеством несовершенств. В идеале язык должен стать нейтральным и прозрачным для мысли, должен ее пред-

ставлять, будучи ей соразмерен<sup>9</sup>. Классическая философия симулирует отсутствие языка, как классическая литература — отсутствие формы. Язык не должен, обладая собственной природой, принимать участие в мысли. Для того, чтобы языки соответствовали требованиям разума, необходима их рациональная перестройка. Подобные идеи не только были связаны с сущностным рационализмом новоевропейской мысли, они отражали практику новой науки и ее отношения к языку. Инструментализм не был в рассматриваемую эпоху чисто теоретической позицией. Терминологизация, математизация, формализация языка науки составляли инструментализм практический. Термины с четко фиксированным значением, выразившимся в формулах («сила», «скорость», «ускорение» и т. п. в механике), представляли собой реальную рационально сконструированную часть языка. Введение новых терминов было решающим доказательством оригинальности новых научных идей<sup>10</sup>. Поскольку философия XVII—XVIII вв. вообще стремилась подражать науке (вспомним хотя бы «Этику» Спинозы), парадигма такого отношения к языку усваивается и в философии.

Еще одной особенностью философии нового времени было то, что процесс познания рассматривался в ней как метаморфоза индивидуального сознания. К. Маркс называл это «гносеологической робинзонадой». Сознание индивида есть от природы «чистая доска», которая заполняется в ходе контактов с окружающим миром. Отталкиваясь от накопленных ощущений и восприятий, наше мышление обобщает их и постепенно движется ко все более общим истинам. Так представляли себе процесс познания сенсуалисты. С точки зрения рационалистов, мы обнаруживаем в глубинах нашего сознания некие самоочевидные истины или аксиомы, из которых дедуктивно выводим знания более конкретные. В обоих вариантах никакого сообщества индивидов для совершення познавательного процесса в принципе не требуется. Подобная трактовка познания накладывает свой отпечаток и на философию языка эпохи. Язык рассматривается преимущественно как орудие индивидуальной интеллектуальной деятельности, а затем уже как средство общения. Социальная природа языка не отрицается — отрицать очевидное было бы слишком экстравагантно. Она скорее не принимается всерьез. Герменевтическая философия XX в. находит «методологический солипсизм» у логических



позитивистов. Действительно, индивидуальный субъект Р. Карнапа помимо всякого сообщества способен объективировать весь мир и фиксировать результаты восприятий в неизвестно откуда взявшихся языковых средствах, к тому же обладающих интересубъективностью. Однако такой же методологический солипсизм можно найти и у Гоббса с Локком: слова возникают для них первоначально как метки для индивидуальных идей.

Теперь можно сформулировать основные идеи, образующие концептуальное ядро лингвистического инструментализма. Представляется целесообразным сначала выделить и сформулировать эти идеи, а затем показать, как они выражаются в произведениях конкретных философов.

Язык — это инструмент, орудие нашего сознания, в идеале послушное и адекватно его выражающее. Язык рассматривается в первую очередь, как уже говорилось, как орудие интеллектуальной деятельности, и лишь затем, как средство общения. Слова, во-первых, метки для наших идей, и лишь, во-вторых — средство сообщить их другим. Поэтому язык сопоставляется в философии нового времени преимущественно с мышлением, а не с эмоциями или восприятием, не с сознанием в целом. Язык — средство выражения мышления. Новоевропейская философия признает первичность мышления по отношению к языку. Язык порождается внутренним усилием мышления. Большинство философов данной эпохи не сомневаются в существовании внеязыкового мышления, предшествующего его языковому выражению.

Преимущественное сопоставление языка с мышлением ведет к его чрезмерной интеллектуализации, порождает рационалистические надежды, которые существующие языки неспособны оправдать. Философы видят в них массу недостатков, реально существующие языки явно не соответствуют рациональному идеалу. Критика существующих языков и разработка программ их усовершенствования — одна из сквозных тем в данную эпоху. Самым радикальным средством против несовершенств естественных языков, конечно, является построение специального языка науки и философии. Важно, что влияние языка на мышление вообще рассматривается в новое время как нежелательное явление, как то, что угрожает суверенитету разума. Поэтому несовершенство языков указывается среди главных препятствий на пути познания.

Таковы главные составляющие философии языка данной эпохи. Чтобы убедиться в этом, обратимся к произведениям конкретных мыслителей.

### *4.3. Язык на службе у мысли*

С наибольшей прямоотой и (хочется сказать, наивной) откровенностью теория языка как выражения мысли сформулирована Томасом Гоббсом.

Обычно мы рассуждаем без слов, уверен Гоббс, в безмолвно протекающем мышлении. Но наши мысли расплывчаты и непрочны, их повторение случайно. С этим связана необходимость слов как меток. Не имея меток, животные не могут найти место, где они спрятали излишки пищи. Без меток как вспомогательных средств все добытое человеком с помощью умозаключений ускользает и может быть приобретено лишь посредством новой мыслительной работы. Метки — это чувственно воспринимаемые вещи, произвольно выбранные нами для пробуждения в уме мыслей, сходных с теми, ради которых мы их изобрели. Их назначение — оживлять в памяти и закреплять мысли.

Но для того, чтобы знание не исчезло вместе с изобретателем меток, нужны знаки, то есть метки, которые являются достоянием многих. Такие знаки создают возможность сообщения знания другим. Гоббс рассуждает о том, что такое знак. Эти рассуждения сделали его одним из основоположников семиотики. Знаками друг друга, пишет он, являются вещи, которые следуют друг за другом. Известная правильность в последовательности вещей приводит к тому, что они служат нам знаками друг друга. Знаки бывают естественные (тучи — знак дождя) и произвольные. Слова являются знаками по нашему произволу. Слова — метки для расплывчатых и непрочных мыслей и знаки для их сообщения. Но слова служат метками «до того», как стать знаками. Очевидно, что для Гоббса функция языка как орудия индивидуальной интеллектуальной деятельности (функция слов как меток) первична. Изначально слова — метки. Даже отшельник, не имеющий учителей, считает Гоббс, мог бы стать философом, изобретая такие метки для нужд собственного мышления<sup>11</sup>.

Читая это, трудно удержаться от очевидных критических вопросов. Как произвольные индивидуальные метки могут стать

интерсубъективным средством сообщения? Почему язык не свой у каждого мыслящего существа? Как то, что было меткой для одного, приобретает значение для всех? Гоббс начинает с индивидуальных меток и хочет прийти к общим для всех знакам. Но совпадение идей, вызываемых словом в уме различных людей, выглядит при таком подходе чудом. Гоббс пытается представить себе происхождение общего для всех языка. Он пишет, что предположение, что когда-то люди собрались на совещание для установления слов, выглядит невероятным. Имена, обозначающие самые знакомые предметы, должны были существовать с самого начала. Что это могло бы значить? — Их установил, по Гоббсу, первый человек, который должен был научиться созданию имен у Бога. Но это значит, что общий язык всегда уже есть, что наше мышление никогда ему не предшествует. Но тогда построенная Гоббсом цепочка «мысль — метка — знак» оказывается неадекватным изображением реальных отношений между индивидуальным мышлением и языком.

На протяжении всех своих семиотических рассуждений Гоббс отстаивает идею произвольности слов человеческой речи. Метки как индивидуальное изобретение само собой произвольны. Но произвольны и знаки. Речь — это специфическая особенность человека. Знаки животных не являются речью именно потому, что не установлены произвольно. Звуки, при помощи которых животные выражают надежду, страх, радость и т. д., насильственно вызываются у них и обусловлены природой данных животных. Гоббс справедливо обращает внимание на то, что животные одного вида производят одни и те же звуки во всех частях света, в отличие от людей. Животные лишены разума, считает английский философ, ибо разумение есть некое воображение, основанное на установлении значений слов<sup>12</sup>. Между прочим, такая позиция по отношению к животным «языкам» преобладает (хотя и не является общепринятой) и в современной психологии. Л. С. Выготский тоже считал, что знаки животных не являются подлинными знаками, произвольно подаваемыми. Гусак, по его мнению, не подает сигнал опасности, он «заражает» стаю своим испугом: просто кричит от страха, но его крик становится знаком опасности для сородичей<sup>13</sup>. Имя, по определению Гоббса, это звук человеческого голоса, произвольно употребляемый в качестве знака, предназначенного для возобновления в памяти конкретно-

го представления о вещи, которой это имя присвоено. Понимание — это представление, вызванное речью. Гоббс идет еще дальше в своем признании произвольности слов. Каково бы ни было обыденное употребление слов, считает он, философы, стремящиеся сообщить свои знания другим, всегда имели и будут иметь возможность (и даже необходимость) выбирать имена для отчетливого обозначения своих мыслей по собственному усмотрению. Он отстаивает, таким образом, сознательный инструментализм в отношении к языку. Примеры удачного изобретения терминов Гоббс берет из математики: «гипербола», «парабола» как математические термины были именно изобретены<sup>14</sup>.

Главное назначение речи, по Гоббсу, — перевести мысленную речь в словесную, то есть связь мыслей — в связь слов. Польза изобретенных умом меток разнообразна. Они позволяют, во-первых, регистрировать ход мыслей, вызывать их в памяти, во-вторых, сообщать их друг другу. Обратим еще раз внимание на то, как расставлены у Гоббса «во-первых» и «во-вторых»: слова как метки предшествуют словам как знакам. В-третьих, слова позволяют считать, в-четвертых, учить других, делиться знаниями, увещевать и советовать. В-пятых, язык позволяет приказывать и получать приказания, благодаря чему становится возможной человеческая организация. Без языка, считает один из основоположников теории общественного договора, не было бы ни государства, ни общества, ни договора, ни мира. Без языка люди жили бы одиноко, каждый сам по себе<sup>15</sup>. Гоббс не сомневается, таким образом, что *человек был бы человеком и без языка!* Лишь общественная жизнь, государство были бы невозможны.

В-шестых, слово является орудием обобщения и закрепления обобщений в памяти. На эту функцию слов хочется обратить особое внимание. Дело в том, что философия нового времени в целом остается в рамках парадигмы имени — представления о словах как именах. Признание обобщения одной из главных функций слова могло бы способствовать преодолению такого подхода. Ведь если за словом стоят определенные мыслительные операции (обобщение), оно уже не является простым ярлыком, прикрепленным к отдельной вещи как собственное имя. Но Гоббс и Локк, признавая слово орудием обобщения, не идут по этому пути. Гоббс поясняет свою мысль таким примером. Человек, открывший сумму углов конкретного треугольника, не применяя

слов, пишет он, не знал бы ее применительно к другим треугольникам. Он был бы вынужден, встречая новый треугольник, начинать исследование сначала. Последовательность, найденная в частном случае, регистрируется и запоминается как всеобщее правило благодаря языку. То, что мы нашли здесь и теперь, превращается в вечную истину<sup>16</sup>.

С одной стороны, то, о чем пишет Гоббс, напоминает данные современной психологии о связи мышления и восприятия с языком. Язык разрывает связь мышления с наглядной ситуацией и делает возможным мышление абстрактное. Мышление больных с повреждениями центров речи как раз демонстрирует привязанность к этой наличной ситуации, как и мышление животных. Вроде бы и Гоббс пишет о чем-то подобном. Но с другой стороны, как вообще можно открыть сумму углов любого конкретного треугольника, «не применяя слов»? Английский философ представляет это себе так: человек вертит в руках треугольник и два прямых угла и вдруг соображает, что они равны. Но ведь «треугольник», «угол», «прямой угол» — все это абстрактные объекты, как таковые они возникают в определенном символическом мире и вне языка математических символов не существуют! Ситуация открытия, описанная Гоббсом, выглядит фантастической. Да и теорема о сумме углов треугольника никак не является обобщением эмпирических наблюдений. Это как раз типичный продукт дедукции из неких самоочевидных истин, аксиом.

Гоббс трактует свою идею о слове как орудии обобщения в духе последовательного номинализма. Слова — имена, но не имена вещей, а имена наших представлений. Не является, поэтому, необходимым, чтобы каждому имени соответствовала реально существующая вещь. Примерами слов, имеющих смысл, но не имеющих соответствия реальным вещам, для Гоббса являются «будущее», или «ничто». Сочетание имен соответствует сочетанию представлений в уме. Универсалии — это имена, общие многим вещам. Но в мире нет ничего общего, кроме имен. Универсальны лишь имена<sup>17</sup>. Такой номинализм создавал массу трудностей. Например, человеческое взаимопонимание в процессе общения кажется при таком подходе необъяснимым чудом. Ведь если слова — знаки индивидуальных представлений в душе, то совпадение этих представлений у разных людей можно объяснить лишь какой-нибудь «предустановленной гармонией душ».

Кроме того, подобная трактовка гносеологического статуса общих понятий открывала дорогу берклианской критике понятий «субстанции» и «материи» как фикций воображения. Все это является закономерным результатом того, что исходным пунктом является индивидуальное мышление, от которого мы движемся к языку как средству сообщения. Джон Локк, как мы увидим, следует тем же путем. Хотя формулирует некоторые идеи более осторожно и взвешенно, чем Гоббс.

Локк писал о языке чуть ли не больше, чем все остальные философы нового времени — вся 3-я книга «Опыта о человеческом разумении» посвящена языку. При этом он признавался, что не собирался писать о словах специально, но понял, что познание *так много* прибегает к посредству слов, что их нельзя, по видимому, отделить от нашего познания. Задумав человека как существо общественное, пишет он, Бог не только создал его со склонностью к общению, но и даровал ему язык, то есть возможность издавать членораздельные звуки и делать их знаками внутренних представлений, идей, чтобы сообщать их другим. Удобства и выгоды общественной жизни не могут существовать без сообщения мыслей. У человека бывает великое множество разных мыслей, от которых и другие люди могли бы получить пользу и удовольствие, но они невидимы и скрыты от них. Отсюда — необходимость внешних знаков, при посредстве которых невидимые идеи становятся известными для других. Слова и есть чувственные знаки, необходимые для общения, а идеи являются их настоящим и непосредственным значением<sup>18</sup>.

Локк вроде бы начинает рассуждать о языке именно как о средстве общения. Значит ли это, что для него, в отличие от Гоббса, эта функция языка важнее, чем функция орудия интеллектуальной деятельности? Отнюдь. Во-первых, само общение трактуется в интеллектуалистском духе: как видно из приведенных выше рассуждений, *общение* сводится английским философом к *сообщению мыслей*. Кроме того, в другом месте он недвусмысленно высказывается о соотношении функций языка таким образом, что его согласие с позицией Гоббса не вызывает сомнений. Локк пишет о «двойном употреблении слов»: для закрепления наших мыслей и для сообщения их другим. Но «первое употребление» — все-таки для закрепления мыслей. Причем, для этой цели годятся всякие слова. В них не будет несовершенства, если только один

знак будет употребляться для одной и той же идеи<sup>19</sup>. Локк, как и Гоббс, отстаивает идею произвольности слов.

Как и его предшественник, Локк специально оговаривает, что слова — чувственные знаки идей того человека, который ими пользуется. Мы пользуемся ими, чтобы закрепить мысли в своей памяти и выставить их перед другими. Даже соглашаясь давать своим идеям те же имена, которые дают другие люди, мы все-таки обозначаем ими *свои* идеи. Тождество идей у различных людей при этом предполагается. Обозначая словами что-либо, кроме идей в нашем уме (к примеру, «действительные вещи»), мы пользуемся ими превратно. Такой подход, как уже отмечалось в связи с Гоббсом, влечет массу трудностей: главная из них в том, что совпадение идей в процессе общения у различных людей выглядит здесь необъяснимым чудом. Локк погружает свою философию языка в болото всех этих проблем и трудностей, связанных со стремлением идти к общему для всех языку от индивидуально-го сознания.

Язык, с одной стороны, орудие индивидуальной интеллектуальной деятельности. Это ведет к признанию принципиальной свободы (произвола) обозначения — ведь каждым обозначаются свои собственные идеи. С другой стороны, язык — общий для всех. И менять общее употребление слов невозможно. Локк колеблется между двумя этими полюсами, пытаясь отдать должное и тому, и другому. Слова, пишет он, от частого употребления легко вызывают идеи. Но слова обозначают собственные идеи отдельных людей в силу произвольного присоединения. Поэтому, они не вызывают у других те же идеи, за знаки которых мы их принимаем. Каждый человек обладает неотъемлемой свободой обозначать словами свои идеи. Но это значит, что никто не в праве заставить других при употреблении одинаковых слов иметь в уме те же самые идеи. Локк до предела заостряет проблему взаимопонимания, делая ее по существу неразрешимой. После чего сглаживает им же самим продемонстрированную остроту. Ограничивает произвол, пишет он, установившееся общее употребление. Как оно могло установиться, остается вообще неясным, если вспомнить предыдущие рассуждения. Каждый человек, как Адам, обладает свободой обозначения, еще раз напоминает Локк. Но в установившихся языках значения слов могут быть изменены лишь с большой осторожностью. Лучше следовать общему упот-

реблению. Лишь те, у кого есть новые понятия, могут решиться изобрести новый термин для их выражения. Станет ли он при этом общеупотребительным, или нет, заранее неясно в каждом конкретном случае<sup>20</sup>. Компромиссное решение предложено, но выглядит искусственным. Встречное движение от индивидуальных меток к интерсубъективному согласию и от установившихся значений общего языка к идеям индивидуального сознания не приводит к соединению этих двух линий. Создается впечатление, что каждая из них повисает в воздухе. Само существование установившихся значений общего для всех языка выглядит, как уже не раз подчеркивалось, чудом. Ведь у каждого свои идеи, свои метки для этих идей, и заставить другого иметь в уме те же идеи невозможно.

Назначением слова, с точки зрения Локка, как и с точки зрения Гоббса, является обобщение. Большинство слов — общие. Каждая отдельная вещь не может иметь свое название. Причин для этого много: это не только превышает возможности человеческой памяти, но и бесполезно, т.к. расходится с целью языка. Бесполезно, с одной стороны, потому, что сделало бы сообщение мыслей другим невозможным — ведь идеи отдельных предметов находятся лишь в моем уме (хочется сразу спросить — а общие идеи, разве они не являются, по Локку, индивидуальным достоянием в той же мере?). С другой стороны, бесполезно для совершенствования знания, которое расширяется благодаря обобщениям. Это у детей, считает Локк, имена единичны. Прогресс совершается по индукции: абстрагирование дает нам общие идеи, обозначением которых являются общие имена<sup>21</sup>.

Общие имена трактуются Локком последовательно номиналистически. Общее — создание разума, оно не относится к действительному существованию. Оно создано разумом и касается только знаков (слов) и идей. Общие слова — знаки общих идей, применимые ко многим отдельным вещам. Все вещи же по своему существованию единичны. Будучи продуктом разума, отвлеченные идеи имеют своим основанием сходство вещей. Фундаментальным слоем языка являются, по Локку, имена простых идей («светлый», «красный»). Они не поддаются определению, эти простые идеи можно получить лишь благодаря впечатлению. Имена простых идей, поэтому, не произвольны — они всецело взяты от существования вещей<sup>22</sup>. Локк явно придерживается



здесь все той же парадигмы имени. Слова для него — имена, и фундаментом языка являются слова, которые просто именуют то, что воспринимается в опыте.

Другие философы данной эпохи писали о языке реже. Пожалуй, лишь Лейбниц рассматривал темы философии языка специально. В общем и целом, его представления о соотношении мышления и языка не отличаются от взглядов его гносеологических оппонентов — Гоббса и Локка. Слова помогают вспоминать абстрактные мысли (значит, мысли существуют до и помимо слов?). Внимание человека к некоторой вещи невозможно возбудить лучше, чем дав ей точное наименование в слове, которое стало бы меткой для моей памяти и знаком для остальных. Лейбниц признает тесную связь мышления с языком в выражениях, характерных для философов этой эпохи. Всякий мыслительный и волевой акт, пишет он, так связан со словами, что вообще *едва ли возможен без слов*, хотя бы и употребленных молча, ибо слова — ближайшее орудие мышления и *едва ли не единственное средство* передачи наших мыслей<sup>23</sup>. В этой формулировке есть принципиальная недоговоренность — подобное можно найти и у Локка, и у Беркли, и у других. Хочется спросить Лейбница: что значит *«едва ли возможен без слов»*? — Возможен ли все-таки мыслительный акт без слов, или нет? Являются ли слова единственным средством передачи наших мыслей, или нет? Ведь если ответ будет отрицательным в первом случае и утвердительным — во втором, то отделить мысль от слов вообще не удастся. Тогда, если мысль не существует ни в какой другой форме, кроме словесной, рассуждать о языке как средстве передачи мыслей тоже нельзя.

Известно, что «Новые опыты о человеческом разумении» Лейбница были ответом на «Опыт» Локка, что в книге Лейбница воспроизводится структура локковского труда, который подвергается в ней последовательной рационалистической критике. Меньше всего критики мы найдем в книге, посвященной языку. Лейбниц здесь лишь уточняет некоторые мысли Локка. Возражает он, например, против представления о том, что язык развивается от собственных имен к общим. Философ-рационалист представляет себе развитие языка противоположным, по сравнению с сенсуализмом, образом. Все начиналось с наиболее общих и полезных терминов — их образовывать было легче всего, т.к. они беднее по заключающимся в них идеям. Поэтому, собственные

имена были первоначально нарицательными, или общими, считает Лейбниц. Возражает он и против номинализма в трактовке общего: общность состоит в сходстве единичных вещей, а оно является реальностью. Лейбниц разделяет также идею произвольности значений слов, хотя оговаривается, что они все же определяются по некоторым основаниям<sup>24</sup>.

Характерные представления о соотношении языка и мышления разделяют все философы нового времени. Немецкая классическая философия, как представляется, в основном сохраняет ту же позицию. Ее представители редко пишут о языке (меньше всех — И. Кант). Об их согласии с инструментализмом можно судить по отдельным замечаниям. Но эти замечания как раз очень показательны — они явно относятся к тому, что кажется их авторам само собой разумеющимся и не заслуживающим специального анализа. «Т. к. язык есть произведение мысли...»<sup>25</sup>, не сомневаясь, пишет, к примеру, Гегель, который не останавливается специально на вопросе об их соотношении. Слово для него — идеальная реализация интеллигенции (то есть нашей мыслительной способности), *не оказывающая ей никакого сопротивления*. В этом своем обнаружении интеллигенция *остаётся совершенно у себя*. Интеллигенция даёт из себя своим представлениям наличное бытие и пользуется созерцанием (знаком) как своим, даёт ему значение. Обозначая, она пользуется полной свободой и властью. Знак принимает в себя самостоятельное представление интеллигенции как душу, как свое значение<sup>26</sup>. В этих словах — целая концепция, хотя она и не тематизируется Гегелем. Значение для него есть нечто готовое — существующее до знака «представление интеллигенции». Знаки (язык) порождаются внутренним усилием мышления, продуктивной памяти — «из себя». Наконец, знаки не принимают участия в мышлении и не оказывают ему никакого сопротивления — они (по крайней мере, в идеале) являются средой, абсолютно прозрачной для мысли.

При этом Гегель признаёт тесную связь мышления с языком. О наших мыслях, пишет он, мы узнаём лишь тогда, когда даём им форму предметности, внешности. Слово сообщает мыслям их *совершенное* наличное бытие. Споря с Месмером и романтиками, Гегель доказывает, что привязанность мысли к слову не является её недостатком. Мыслить без слов, поэтому, затея *неразумная*. Невыразимое, о котором пишут романтики, не есть самое превос-

ходное, а есть нечто неясное, находящееся в состоянии брожения<sup>27</sup>. В этих словах Гегеля — та же недоговоренность, что и у других новоевропейских философов. Неясно, является ли то, что он называет «неразумной затеей», вообще возможным. Способны ли мы мыслить без слов? И, если да, то что представляет собой такое «неразумное» мышление и каковы его продукты?

Разделяя с представителями эмпиризма нового времени представления о соотношении языка и мышления, Гегель, конечно, совершенно иначе понимает само мышление. Мышление не есть для него нечто, что начинается и осуществляется в границах индивидуального сознания. Мышление выражает всеобщую природу сознания, мысля, человек действует как частица всеобщего духа, приобщается к его нормам и законам. Если для Гоббса и Локка, слова были знаками *моих* индивидуальных представлений, то для Гегеля язык как произведение мысли может выражать только *всеобщее*. Он не выражает только *мое*, то, что мне *мнится*. Через язык дух ребенка возвышается над чувственным и единичным, поднимаясь к всеобщему, к мышлению. Такой подход позволяет избежать явных слабостей инструментального подхода, когда язык оказывается порождением индивидуального сознания и когда остается неясным, каким образом совершается переход от слов как индивидуальных меток к общему для всех языку. Язык — изначально общий, он проникает во все, что становится для человека чем-то внутренним, представлением. А во всем, что выражается в языке, содержится, пусть в скрытом или спутанном виде, некоторая категория<sup>28</sup>. Язык, поэтому, инструмент и орудие, но не индивидуального, а всеобщего духа. По отношению к сознанию индивида он — не продукт и орудие, а некая объективная преданность. И в этом отношении Гегель ближе к Хайдеггеру и герменевтической философии, чем к новоевропейским сенсуалистам.

Тем не менее, и в немецкой классической философии язык сопоставляется преимущественно с мышлением, что ведет к рационализации и интеллектуализации представлений о языке. Возникает идеал совершенного языка, который был бы идеально прозрачным выражением мышления. В свете этого идеала особенно нетерпимыми выглядят недостатки существующих языков. Критика их несовершенств и разработка средств против злоупотребления языками была одной из любимых тем философов нового времени.

#### 4.4. Борьба с языками и борьба за язык

С одной стороны, критика обыденных представлений и обыденного словоупотребления всегда была задачей философии. Этим занимался уже Сократ в своих диалогах. С другой, этой теме уделяется в философии нового времени необычно много места. Это связано с необходимостью объяснить обилие заблуждений в человеческих познаниях. И сенсуалисты, и рационалисты представляют в качестве начала познания нечто непосредственно очевидное — или ощущения и восприятия, или самоочевидные истины разума. Непосредственная очевидность в начале познания вроде бы гарантирует возможность достижения истины. Поэтому в объяснении нуждается не наша способность постичь истину, а, наоборот, причины множественных отклонений от этой истины. Несовершенство языков рассматривается как одно из главных препятствий на пути человеческого познания.

Эта тема затрагивается большинством крупнейших философов данной эпохи. Ей отдал дань первый философ нового времени — Фрэнсис Бэкон. Среди всех выявляемых им «идолов» — препятствий на пути познания — наиболее тягостны, по его мнению, идола площади. Они происходят в силу связности и сообщества людей и проникают в человеческий разум в результате *молчаливого договора* между людьми об установлении значения слов и имен<sup>29</sup>. Эти значения формируются, по Бэкону, исходя из уровня понимания простого народа, «сообразно разумению толпы». Источник слов — «обычное мнение». Поэтому слова *устанавливают* такие различия между вещами, которые народ в состоянии понять. Если же более острый и внимательный ум хочет провести более тщательное деление вещей, которое соответствовало бы природе в большей степени, «слова поднимают шум» и становятся помехой. Плохое и нелепое установление слов, пишет Бэкон, удивительным образом *осаждают* разум. Слова *прямо насилиют* разум, смешивают все, ведут к пустым бесчисленным спорам и толкованиям. Люди верят, что их разум повелевает словами, но бывает, что слова обращают свою силу против разума. (Эта фраза Бэкона напоминает знаменитые слова Хайдеггера о том, что человек думает, что он хозяин языка, хотя на самом деле — все наоборот.) В результате, сетует Бэкон, науки стали *софистическими* и *бездейственными*, а диспуты ученых преврати-

лись в споры о словах и об именах. Среди примеров идолов площади, приводимых Бэконом: 1) имена несуществующих вещей — такие, как «судьба», или «перводвигатель» — они проистекают из пустых и ложных теорий; 2) имена существующих вещей, но неясные и плохо определенные, происходящие из плохих и неумелых абстракций, к примеру, «влажность», или «земля»<sup>30</sup>.

Бэкон пытается найти средства против несовершенств обычного языка, хотя хорошо понимает сложность этой задачи. Определения справедливо кажутся ему лишь относительным лекарством — сами определения состоят из слов (которые тоже могут нуждаться в определениях). С помощью определений терминов можно исправить неверно понятое значение слов, но невозможно помешать обманчивому и колдовскому характеру слов вообще. Тут необходимо *какое-то* (!) более серьезное и еще не применявшееся лекарство. В общем, мы зря считаем себя повелителями наших слов. Бэкон критически относится к остроумной рекомендации: «Нужно говорить как простой народ, думать же, как мудрецы»<sup>31</sup>. И он прав — смысл ее при ближайшем рассмотрении опять-таки остается совершенно неясным. Будут ли продукты мудрых размышлений выражаться в обычном языке, или не стоит даже стремиться к этому? Если не будут, то в какой форме они вообще будут существовать? А если будут, то как при этом сохранить их подлинный смысл, искажаемый несовершенными языками?

В другом месте Бэкон выдвигает идею *философской грамматики*, которая тщательно исследовала бы не аналогию между словами, а аналогию между словами и вещами, то есть смысл. Эта дисциплина должна основываться на сравнении языков, их достоинств и недостатков. Результатом могло бы стать взаимное обогащение языков и создание на основе лучшего в каждом языке великолепного образца выражения мыслей и чувств. Бэкон пишет о том, что изучение языков способно дать наблюдения о психическом складе различных народов<sup>32</sup> — подобные соображения позволили позже В. Гумбольдту сформулировать идею сравнительного языкознания. Но как сравнивать достоинства и недостатки различных языков? — Видимо, соотнося их с вещами самим по себе. Для этого необходимо постичь их сущность независимо от каких бы то ни было языков. Очевидно, что рассуждения Бэкона встраиваются в ту же колею, которая была намечена в платоновском «Кратиле». Не слово дает ключ к познанию вещей, на-

оборот, знание вещей позволяет судить о соответствии слов сущности вещей.

Последователь Бэкона — Т. Гоббс — сравнивает язык с паутиной. Слабые и тщеславные умы цепляются за слова и запутываются в них, а сильные — легко сквозь паутину слов прорываются. Хочется сразу спросить: куда прорываются? Видимо, тоже к познанию вещей самих по себе. Так же, как Гоббс перечислял все виды пользы от речи, он перечисляет возможный вред. Речь создает возможность следовать ложным правилам и внушать их другим. Вследствие этого заблуждения распространяются среди людей шире и более опасны, чем у животных. (Это, кстати, можно сказать о любых средствах коммуникации. Телевидение и Интернет в этом смысле — как средства широчайшего распространения заблуждений и ложных идей — не имеют себе равных.) Речь увеличивает возможность лгать и проповедовать ложные идеи, подрывая тем самым предпосылки мирного сосуществования людей — пишет теоретик общественного договора. Словам, сетует он, особенно легко верят, если они придуманы докторами с целью скрыть свое невежество и создать видимость, что ими сказано нечто значительное<sup>33</sup>. Способам употребления речи, по Гоббсу, соответствуют способы злоупотребления ею. Во-первых, люди неправильно регистрируют мысли из-за неустойчивого значения слов. Человеческие представления, в результате, искажаются. Во-вторых, смысл того, что мы говорим, искажается метафорами — слова употребляются в ином смысле, чем тот, для которого они предназначены, обманывая тем самым других людей. Слова, в-третьих, могут исказить нашу волю. И, наконец, они могут использоваться как рога или зубы у животных, для причинения боли. Благодаря речи человек становится, по мнению Гоббса, не лучше, а лишь сильнее<sup>34</sup>.

Локк пишет о несовершенстве языков, о злоупотреблении языками и о средствах против этого больше, чем кто бы то ни было в эту эпоху. Принципиальная проблема определяется им так. Слова мало годятся для сообщения, если не возбуждают в слушателе той самой идеи, которую они возбуждают в уме говорящего. Но звуки не имеют естественной связи с идеями, поэтому их значение остается сомнительным и неопределенным из-за неопределенности идей. Значение слов слишком сильно зависит от мыслей, понятий и идей тех, кто их употребляет<sup>35</sup>. Выше уже говорилось, что,

связывая слова с идеями в душе индивидуального говорящего, Гоббс и Локк обрекают себя на дополнительные концептуальные трудности. Как мы видим, эти проблемы действительно осаждают инструментальную философию языка в ее сенсуалистском варианте: как добиться совпадения идей, вызываемых словом у разных людей? Ответа на этот вопрос у Гоббса с Локком нет. Поставив принципиальный вопрос, Локк предпочитает сосредоточить внимание на более частных проблемах.

Он пишет, в частности, о дополнительных трудностях. Они возникают из-за сложности идей, а также из-за различий значения слова и реальной сущности вещи. Во-первых, имена сложных идей, особенно из области морали, редко имеют одно значение у разных лиц. «Сложные модусы» («стыд», «насмешка», «святотатство» и т. п.) есть совокупности идей, соединенных по воле ума. Они не имеют необходимой связи с видимыми внешними действиями. Поэтому для имен сложных модусов нет природного образца. Соединение простых идей происходит здесь без правил и образца — отсюда различие значений таких слов в уме разных людей. В результате, споры о «вере», «чести», «милосердии» и т. д. оказываются, по мнению Локка, спорами о значении звуков<sup>36</sup>. Второстепенный характер такого затруднения очевиден: если невозможно гарантировать совпадение в умах говорящих простых идей, то подобные «дополнительные трудности» мало что к этой основной проблеме добавят.

Кроме того, имена субстанций пытаются относить к реальным сущностям вещей, которые, по Локку, знать невозможно. Нам неизвестно реальное строение вещи, из которой вытекают ее свойства. Языки во всех странах образовались гораздо раньше наук. Во всех языках общие термины получили свое значение от людей неученых и необразованных, распределявших вещи по их чувственным качествам, по бросающимся в глаза проявлениям, а не по внутреннему строению. При составлении своих общих имен люди стремились к удобству и быстроте речи, а не к знанию истинной природы вещей. Действительно, слова естественного языка не достигают статуса понятий. Что такое «лошадь»? Какую совокупность простых идей подразумевает говорящий под словом «золото»? То есть какие свойства золота (ковкость, желтый цвет, растворимость в царской водке и т. д.) он имеет в виду, произнося это слово? Имена подобных субстанций имеют разное

значение для разных лиц, они двусмысленны и непригодны для философского употребления. То, о чем говорит Локк, вполне реальная проблема, беспокоившая в XX в. аналитическую философию языка. Погрузившись в кропотливый анализ различных типов языковых выражений, аналитики обнаружили принципиальное сходство «названий естественных видов» (к которым и относятся слова «золото», или «лошадь») с собственными именами. Произнося имя (к примеру, «Сократ»), мы лишь обозначаем предмет, не имея в виду ни одну из его конкретных характеристик («философ, выпивший чашу цикуты», «муж Ксантиппы» и т. д.). То же самое происходит при произнесении названий видов. Если бы, произнося эти названия, мы имели в виду определенный набор свойств (допустим, «ковкость»), то суждения, приписывающие эти свойства видам («Золото ковка») пришлось бы считать аналитическими. Что вряд ли справедливо: для многих людей это суждение несет новое знание. Но эта проблема, как будет показано позже, касается функционирования языка, а не характера нашего познания и его связи с языком. Что касается Локка, то менее всего вводят в заблуждение, по его мнению, имена простых идей, основанные на одном восприятии («белый», «горький» и т. п.)<sup>37</sup>. Все это опять-таки может быть сопоставлено со стремлением философов-аналитиков XX в. найти в языке некий фундаментальный слой, обеспечивающий связь языка с реальностью. Эта тема была в центре внимания Б. Рассела (см. в очерке 6 о «собственных именах в логическом смысле») и Венского кружка (идея «протокольных предложений» Р. Карнапа). В языке должны быть выражения, позволяющие «зацепить его за реальность» (под реальностью в данном случае может пониматься мир нашего восприятия — и у Рассела, и у Локка).

Уже рассмотренные несовершенства языка по большей части связаны с несовершенством наших знаний — неопределенностью идей, или незнанием реальных сущностей. Если несовершенства языка вторичны, то странно считать их причиной заблуждений. Локк оправдывает свой анализ этих затруднений именно как *несовершенств языка* знаменательной фразой. Слова, пишет он, столь часто являются посредником между разумом и истиной, что, подобно среде при зрении, неясностью и беспорядком затемняют наше зрение и обманывают разум<sup>38</sup>. Знаменательно здесь то, что сравнение языка со средой характерно как раз для той тради-



ции в философии языка, которая противоположна инструментализму — для герменевтической. С точки зрения, Хайдеггера или Гадамера язык — это среда, в рамках которой происходит любая наша духовная деятельность. Локк вроде бы признает это. Но если язык — среда, то нужно рассмотреть природу этой среды и ее влияние на разум. Новоевропейская же философия хотела бы, чтобы эта среда была абсолютно прозрачной, не способной оказать никакого влияния на деятельность разума. Это напоминает представления об эфире в классической механике. Эфир был введен в картину мира классической механики в связи с волновой теорией света. Если свет — это колебания, то колебания чего? — Не пустого же пространства. Значит, мировое пространство заполнено эфиром. Но эфир не имел в этой картине мира никаких собственных физических свойств. Считалось, что он не оказывает никакого воздействия на движущиеся сквозь него тела и т. д. Понятие эфира оказывалось неким теоретическим конструктом, необходимым для объяснения одних явлений, но ведущим к ряду парадоксов в других отношениях. Неудивительно, что впоследствии было доказано несуществование эфира. Но эфир был «придуман» физиками, язык же придумывать не нужно. Тем не менее, идеально прозрачный для мысли язык, свободный от недостатков языков, реально существующих, был таким же конструктом классической философии, как эфир — конструктом классической механики.

Кроме несовершенств языков, внимание Локка привлекает злоупотребление словами, то есть преднамеренные ошибки и упущения в пользовании ими<sup>39</sup>. К числу злоупотребление относится использование слов без всяких, или без ясных идей. В первом Локк уличает философские и религиозные секты, схоластов и натурфилософов. Примером второго он считает обычное употребление таких слов, как «мудрость», «слава», «милость» и т. п. Причиной такого злоупотребления является то, что люди усваивают слова раньше, чем относящиеся к ним идеи. Они берут слова, находящиеся в употреблении и уверенно пользуются ими, не задумываясь, имеют ли они определенный смысл. Отметим еще одно знаменательное признание Локка: слова усваиваются раньше, чем идеи. Если признать это всерьез, то в рассмотрении отношений языка и мышления нужно идти маршрутом, обратным тому, которым идет Гоббс и Локк. Они, как уже говорилось, хотят

прийти к общему для всех языку от индивидуального мышления. Данное же признание предполагает движение от общего всем языку к индивидуальным идеям. Локк не хочет идти этим путем. Поэтому такой порядок (сначала слова, потом идеи) вызывает у него сожаления, выглядит как нечто нежелательное.

Среди других злоупотреблений — непоследовательность в пользовании словами, намеренная неясность, то есть употребление старых слов в новом необычном значении, введение новых двусмысленных терминов без определения. Примером подобного является, по мнению Локка, не только «ученая галиматья» схоластов, но и употребление как синонимов слов «тело» и «протяженность» в картезианской философии. Еще одно злоупотребление состоит в том, что *слова принимаются за вещи*. Вследствие этого «материя» (как нечто отличное от «тела»), «мировая душа», «субстанциональные формы» и т. п. «вещи» считаются вполне чем-то реальным. Люди, проникшиеся твердой верой в ту или иную теоретическую систему, убеждены, что термины их секты соответствуют природе вещей. Так закрепляются заблуждения. Отметим сразу, что подобное злоупотребление не выглядит как нечто, коренящееся в природе языка. В языке оно лишь закрепляется. Еще один вид злоупотребления — словами пытаются обозначить то, что они не могут выразить. Например, реальную сущность субстанций. Тут же Локком отмечается проблема более общая. Люди часто исходят из предположения, что слова имеют очевидное и определенное значение. Они считают связь между словом и значением столь тесной и необходимой, что совершенно уверены, что смысл их слов нельзя не понимать (причем, вполне определенным образом). В этом случае они не растолковывают собственные слова. Но ведь значения (особенно значения имен сложных идей) чаще всего не совпадают у собеседников!

Наконец, к числу злоупотреблений языком Локк относит образную речь. Ораторское искусство, по его мнению, недопустимо там, где хотят научать или просвещать. Образное употребление слов способствует внушению ложных идей. Возбуждая страсти, оно вводит рассудок в заблуждение. Как сильно люди любят обманывать и быть обманутыми, восклицает Локк, если риторика — орудие заблуждения и обмана — имеет своих штатных профессоров и публично преподается! Отношение к риторике и ораторскому искусству было резко отрицательным в классической философии

фии вообще. Если язык должен быть прозрачным выражением мысли, то он не должен вносить в мысль ничего сверх нее самой. Слово ценно именно как простое выражение мысли. Таким же было отношение к форме в классическом искусстве. Придавать слову и форме самостоятельную ценность, значит отвлекать от содержания мысли, или от содержания произведения. Такое отношение к риторике разделяют большинство философов эпохи. К примеру, И. Кант писал, что красноречие — искусство уговаривать, вводить в заблуждение с помощью красивой видимости — направлено на то, чтобы *лишить* слушателя *свободы суждения*. Его применение заслуживает одобрения лишь в поэзии, которая есть чистая игра, но не может быть одобрено ни в суде, ни на кафедре. Ораторское искусство есть искусство пользоваться людскими слабостями в своих целях<sup>40</sup>. Тот, кто говорит красиво, покушается на вашу свободу суждения! Это общее убеждение философов классической эпохи. Заметим, что вряд ли они в своих произведениях строго следовали запрету на риторические излишества. Вспомним, сколько афоризмов можно найти в их произведениях. Но теоретическая позиция по отношению к риторике однозначна и, конечно, не случайна, она выражает общую позицию нового времени по поводу отношения мышления к языку. Язык должен быть послушным орудием мысли, ее прозрачным выражением, не добавляющим к ней ничего своего.

Составив полный список несовершенств языков и возможных злоупотреблений ими, Локк обращается к разработке средств против этого всего<sup>41</sup>. Он сразу признает, что они нележки. Нельзя полностью преобразовать все языки мира или хотя бы язык собственной страны. Нельзя даже требовать от людей однозначности в употреблении слов, или требовать, чтобы они говорили лишь о том, о чем у них есть однозначные и ясные идеи. Но то, чего нельзя требовать от всех людей, все же необходимо для философии. Пока же, вновь сетует Локк, неясно, способствовал ли язык совершенствованию знаний, или служил его помехой. Ведь сколько людей при размышлении о вещах (особенно о вопросах морали) сосредотачивают свои мысли на одних словах! Последнее замечание характерно и для Локка, и для философии нового времени в целом. Мы еще вернемся к его смыслу, кажущемуся философам этой эпохи очевидным: отставить в сторону слова и рассуждать «о самих вещах», или «о самих идеях». Как рассуждать без и помимо слов?

Рекомендации Локка просты и выражают скорее обычный здравый смысл. Не употреблять слова без значения, без идеи. Сложные идеи (например, «справедливость») разлагать на простые, которые должны быть ясными и отличными друг от друга. Стремиться точнее прилагать слова к тем идеям, с которыми связано обычное словоупотребление. Объяснять значения слов. Названия простых идей связывать с восприятием: объясняя значение названия простой идеи, представлять чувствам предмет, который вызывает ее в уме. Названия сложных модусов определять. Требовать постоянства значений слов. И так далее. По ходу этих рассуждений Локк высказывает вроде бы вполне рациональную, но совершенно парадоксальную мысль. Он предлагает составить словарь, основанный на изучении естественной истории. Люди, имеющие опыт изучения природы, должны изложить те простые идеи, с которыми связаны основные термины — скажем, названия естественных видов. Парадокс в том, что усовершенствование языка первоначально мыслилось им как предварительное условие правильного познания. Усовершенствование языка необходимо для того, чтобы устранить препятствия на пути познания. Теперь же получается, что само это усовершенствование возможно лишь на основе уже достигнутого, в основном хотя бы, познания мира. Но не будет ли несовершенный язык мешать людям накапливать опыт изучения природы, необходимый для усовершенствования языка? Как вообще, не имея однозначных слов, продвигаться в составлении словаря естественной истории? Подобный парадокс присутствует во всех проектах идеального языка. Локк, конечно, не так радикален, как Лейбниц, он не предлагает создать язык науки и философии заново. Но то, что он предлагает, это терминологизация и инструментализация языка. И уже здесь обнаруживается парадоксальный характер новоевропейского отношения к языку.

Когда же Локк переходит от частных к принципиальным вопросам, тяжесть затронутых им проблем снова становится очевидной, несмотря на недоговоренность в его формулировках. Как вообще преодолеть зависимость познания от слов, спрашивает он. Чтобы составить представление об истине, нужно истину мысли рассмотреть отдельно от истины слов. Таков ответ. Но это очень трудно, тут же уточняет философ. Рассуждая о мысленных высказываниях, приходится пользоваться словами. В результате, мыс-

ленные высказывания перестают быть мысленными и становятся словесными. Мысленные высказывания Локк при этом определяет как соединение или разъединение идей помимо слов. Недоговоренность здесь заключена в слове «трудно»: рассматривать истину мысли отдельно от истины слов всего лишь трудно, или вообще невозможно? Большая часть людей, рассуждая, пишет Локк, пользуется словами вместо идей. А как можно рассуждать иначе?

Идеи «белого», или «горького», отвечает сам Локк, можно составить и без слов, но сложные идеи («храбрость», «слава» и т. п.) — нет. То, что названо идеями в первом случае — простые восприятия. Человеческое познание, которое ограничивалось бы ими, не отличалось бы от животного. Как отделить то, что называется «идеями» (абстрактные понятия) в общепринятом употреблении, от языка, неясно. Но Локк снова сожалеет о том, что у большого числа людей, толкующих о религии и совести, силе и праве, осталось бы немного от их идей, если бы их попросили бы размышлять о самих вещах и *отложить в сторону слова*, которыми они сбивают с толку себя и других. Он уже показал сложность и парадоксальность этой задачи, но продолжает рассуждать о ней, как о выполнимой. Люди предпочитают употреблять знаки вместо идей, хотя изучение самих идей и суждение о них без обращения к их названиям — это самый надежный путь к истине, к ясному и точному знанию. Каждый может видеть, сетует Локк, как часто названия употребляются вместо самих идей, даже когда люди мыслят про себя. При этом он признает, что общие истины не могут быть хорошо известными и *редко могут быть поняты*, если они не задуманы и не выражены в словах<sup>42</sup>. Выделенные курсивом слова — еще один пример недоговоренности. Редко, но могут, или вообще не могут быть поняты? Рассуждения самого Локка склоняют читателя скорее ко второму варианту. То, что он называет трудным, выглядит, даже в его изложении, скорее невозможным.

Кропотливость и тщательность Локка при рассмотрении языковых несовершенств и злоупотреблений делают его труд энциклопедией новоевропейского инструментализма. Другие знаменитые философы этой эпохи вряд ли добавляют к такому анализу нечто существенно новое. Скорее мы найдем в их трудах подтверждение царящего в эту эпоху всеобщего согласия по поводу языка и его отношения к разуму и науке, да некоторые ва-

риации в трактовке той же темы. Перечисляя причины заблуждений, Р. Декарт также указывает на то, что мысли закрепляются в словах, неточно соответствующих вещам, и, вследствие этого, вращаются скорее вокруг слов, чем вокруг вещей. К тому же имена вещам дают невежды, поэтому имена не соответствуют сущности вещей<sup>43</sup>. Последователи Декарта из монастыря Пор-Рояль пишут о том же. Вследствие необходимости использовать внешние знаки, мы связываем идеи со словами. Из-за чего часто принимаем во внимание скорее слова, чем вещи. Разные идеи разных людей обозначаются в языке одними и теми же словами. У авторов «Логики Пор-Рояля» появляется идея рационального языка, свободного от этих недостатков. Лучший способ избежать неопределенности слов — создать новый язык и пользоваться словами, представляющими лишь те идеи, с которыми мы хотим их связать. Для этого нужно переопределить все слова, особенно такие, как «душа», «человек», «время». Они понимают, что все определить, конечно, нельзя. Должны быть первичные неопределяемые термины. Определения простых вещей («бытие», «мышление», «протяжение» и т. п.) невозможны, но относительно этих вещей все имеют одну и ту же идею. Определяя эти слова, нужно соотноситься с обычным употреблением<sup>44</sup>. Трудно удержаться от возражений! Сенсуалист Локк считал простыми идеями те, которые основаны на одном восприятии. Рационалисты считают таковыми, наоборот, самые абстрактные понятия. Но их оптимизм относительно совпадения их значения у разных людей трудно разделить. Как раз в определении подобных понятий и слов они неизбежно будут исходить из некоей «нормативной разумности», выдавая ее за обычное употребление.

Мысль о создании специального языка науки и философии стала чрезвычайно популярной в эту эпоху. Наибольший вклад в ее разработку внес Г. Лейбниц. Анализ его «универсальной характеристики» завершит данную главу. Но прежде хотелось бы привести характерные для нового времени соображения о роли языка в познании, найденные нами в произведениях других известных философов.

Джордж Беркли также видит в несовершенстве языка один из главных источников заблуждений. Именно язык, по его мнению, способствовал возникновению предрассудка о тождестве идей зрения и осязания. Язык вообще приспособлен к представ-

лениям людей и использованию в жизни, к общепринятым понятиям и предрассудкам — выразить сущность вещей он не может. Язык является источником абстрактных идей (таких, как «материя»). Но общее имя, по Беркли, не есть имя определенной абстрактной идеи, а означает большое число частных идей. В общем и целом роль языка в познании оценивается Беркли негативно. Большая часть знаний запутана и затемнена злоупотреблением слов и общепринятыми оборотами языка. Поэтому закономерно возникает вопрос: не служил ли язык более препятствием, чем помощью успехам наук? Слова вводят ум в заблуждение. Поэтому, сообщает английский философ, я решил *делать из них минимальное употребление* в моих исследованиях — держать идеи в моем уме очищенными и обнаженными, удаляя из мыслей, насколько это возможно, *названия*. Выделенные мной слова выглядят поразительно наивными. Ведь все свои декларации об отказе от слов Беркли словами же и формулирует. Сразу возникает вопрос: а *насколько* это возможно — удалить из мыслей названия? Польза такого деяния, с точки зрения философа, очевидна. Это дает возможность, во-первых, прояснить чисто словесные споры. Во-вторых, освободиться от тонкой и хитросплетенной сети абстрактных идей. В-третьих, ограничивая мысли своими собственными, освобожденными от слов идеями, я не могу впасть в заблуждение, считает Беркли. Для этого необходимо полное освобождение от обмана слов, на которое, однако, трудно надеяться. В последнем его убеждает судьба Локка: он дает хорошие советы, но не следует им сам, т.к. считает, что значения слов заключаются в определенных абстрактных идеях. Лишь тот, кому известно, что он обладает лишь частными идеями, может освободиться от завесы слов. Стоит только отдернуть эту завесу, и мы увидим «великолепное древо познания, плоды которого прекрасны и доступны нашей руке». Характерен призыв, с которым Беркли обращается к читателям. Он призывает нас не останавливаться перед фразой или способом выражения, но вывести значение сказанного из всего хода размышления. Эта просьба выглядит разумной и выполнимой. Но далее читателей призывают «не обращая внимания на слова», рассматривать лишь сами чистые понятия и судить об их согласии с опытом<sup>45</sup>. То есть опять-таки «отдернуть завесу слов». Сделать это при всем желании уже гораздо труднее.

Для полноты картины приведем в качестве последнего примера рассуждения философа, принадлежащего к совсем другому лагерю — Клода-Адриана Гельвеция. Он также среди главных причин заблуждений называет неправильное употребление слов и связывание с ними недостаточно ясных представлений. Язык представляется ему лабиринтом (как мы помним, он уже был «паутиной» и «завесой» для других философов), в котором способны заблудиться даже величайшие гении. Гельвеций повторяет одну из банальных истин эпохи — значительная часть философских споров представляется ему *спорами о словах*, о таких словах, как «материя», «пространство», «бесконечность» и т. п. Этих споров не было бы, если бы сначала точно установили значение слов и зафиксировали предмет спора. Гельвеций предлагает свои определения ключевых терминов. Под словом «материя» следует понимать совокупность свойств, присущих всем телам. Определив таким образом значение слова, можно было бы, считает французский философ, сосредоточить внимание на свойствах материи, выяснить, являются ли ими протяжение, плотность, непроницаемость, или что-то еще. Пространство, по мнению Гельвеция, это протяжение. Бесконечность — отсутствие границ. Свобода состоит в свободном пользовании своими способностями. Свобода же воли — вообще есть химера, следствие без причины. Нетрудно заметить, что во всех случаях он предлагает достичь всеобщего согласия на основе не каких-то «очевидных» и «само собой разумеющихся» определений. Он дает вполне «философски партийные» толкования, выражающие точку зрения одного из существовавших в тогдашней философии направлений. Философия предыдущих веков, по мнению Гельвеция, почти исключительно состояла из искусства злоупотреблять словами, главным образом — в вопросах нравственности. Это обвинение относится к схоластике, к религиозным спорам, где злоупотребление словами вело к крови. Гельвеций одобрительно относится к идее создания философского языка, в котором значение каждого слова было бы точно определено. Это привело бы к прекращению ненужных споров, однако, в отличие от Лейбница, реализация этой идеи кажется Гельвецию невозможной. Образованию языков мы обязаны не философам, а нужде. Уже в самом начале несколько ложных представлений были связаны со словами. Впоследствии они вступили в сочетания, которые умножают заблуждения<sup>46</sup>.



Возражая Гельвецию, хочется сказать, что, скорее, само выражение «спор о словах» вводит в заблуждение. Философские дискуссии и являются спорами о словах, они связаны с различным пониманием «истинного смысла» ключевых философских слов — таких, как «материя», «свобода» и т. д. Устранить споры о словах можно было бы, лишь построив «окончательную философскую систему», в которой все термины получили бы, наконец, свои реальные определения. Но определение ключевых философских терминов не может быть *предварительной задачей*, решение которой расчищает путь «настоящей» философской работе! Интересно, что в качестве примера «спора о словах» Гельвеций приводит знаменитую переписку Лейбница с С. Кларком. Однако содержанием их дискуссии вовсе не было простое определение терминов «пространство», «время» и т. д. Спор был столкновением двух противоположных подходов к вопросу о соотношении пространства, времени, материи и движения, двух подходов, которые имеют не только философский, но и естественнонаучный смысл. Концепция, которую защищал Кларк, это концепция, основанная на классической механике Ньютона (известно, что он просматривал и редактировал письма Кларка). Пространство для Ньютона абсолютно, оно не зависит от материи и является условием ее существования. Для Лейбница же пространство относительно — совокупность тел и составляет пространство. Кстати, определение пространства, которое Гельвеций предлагает в качестве нейтрального (пространство как протяжение), как раз выдержано в духе концепции Декарта-Лейбница. Так что более неудачного примера спора о словах Гельвеций не мог и придумать! Гораздо удачнее выглядит другой его пример власти слов над людьми. Римляне, пишет Гельвеций, дали Цезарю больше власти под именем «император», чем отказывались предоставить ему же под именем «царя» (Rex). Здесь действительно, стоило то же самое явление назвать другим словом, как отношение к нему кардинальным образом меняется.

Все эти сетования находят свое логическое завершение в идее специального языка науки и философии. Новое время мечтает о сознательно сконструированном языке, который стал бы совершенным орудием разума. Построение идеального языка является самым радикальным средством против несовершенств реально существующих языков и злоупотреблений ими. Понятно,

что для того, чтобы построить такой язык, мышление должно быть в принципе от языка независимо, должно существовать на вне- и до-языковом уровне. Все основные составляющие инструментальной концепции языка сходятся в этом идеале абсолютно прозрачного для мысли языка. Этот идеал вполне можно назвать средоточием лингвистического инструментализма.

Самым страстным сторонником и пропагандистом этой идеи был, как известно, Лейбниц. Но он был совсем не одинок. Идея построения специального языка была крайне популярна в его эпоху. Мы видели, что авторы «Логики Пор-Рояля» отдали ей дань. Среди предшественников Лейбница называют Декарта. Еще раньше проект идеального языка *Ars magna* (Великое искусство) составил схоласт Раймунд Луллий (конец XIII — начало XIV вв.). Причем, для Луллия такой язык должен был стать орудием обращения неверных. Достаточно широко известным был также проект современника Лейбница Дж. Уилкинса<sup>47</sup>. В XVII в. при Лондонском королевском научном обществе был создан специальный кружок, который рассматривал проекты идеального языка. Даже девятнадцатилетний Ньютон представил туда свой проект. Правда, его интерес к этой проблеме, судя по всему, оказался нестойким. Другое дело — Лейбниц, который не только всячески защищал саму идею создания такого языка, но и приступил к ее практическому осуществлению. Он был, конечно, не единственным — это пытались сделать и Уилкинс, и Далгарно и др. Речь пойдет здесь преимущественно о Лейбнице потому, что его попытки построить идеальный язык сопровождались философской рефлексией.

Лейбниц представлял себе «универсальную характеристику» как *алфавит человеческих мыслей*. С помощью комбинаций букв этого алфавита и анализа слов, из них составленных, все может быть и открыто, и разрешено. Благодаря идеальному языку, открытие превращается в исчисление. Лейбниц уверен, что все допускает выражение через число. В идеальном языке знаки должны относиться к понятиям так же, как арифметические знаки к числам. Это позволило бы ввести характеристические числа для всех понятий и упорядочить все понятия и все вещи. Обыденный язык полон синонимов и двусмысленностей. Для науки годится лишь язык арифметиков, где *ошибка ума есть ошибка счета*. Идеальный язык должен быть аналитичен.

Все человеческие мысли разрешаются в нем на немногие первичные, которым можно поставить в соответствие характеры (числовые обозначения). Из первичных понятий легко получить характеры производных понятий. Термин, образованный из других, обозначенных некими числами, легко представить как произведение этих чисел. К примеру, пишет Лейбниц, если 2 — «животное», а 3 — «разумное», то  $2 \times 3 = 6$  — «человек». Тот, кто пользовался бы таким языком, никогда бы не ошибался, или быстро находил бы свои ошибки<sup>48</sup>.

Идея аналитичности идеального языка могла быть почерпнута Лейбницем у того же Декарта. Он предлагал разработать так называемую «аналитику страстей» и построить их исчисление. Это можно было бы сделать, выделив среди наших страстей (эмоций) определенный набор первичных и представив все остальные как комбинацию этих первичных. Для рационализма эта идея естественна и очевидна: выделить простые идеи, из которых складываются наши мысли. Задача выявить первоначальные понятия, или первичные мысли и свести их в систему становится основной<sup>49</sup>. Крестьяне смогли бы, имея такой язык, лучше судить об истине вещей, чем философы, считает Декарт. Язык арифметики стал прообразом идеального языка тоже неслучайно. Прогресс науки в значительной мере связан именно с нахождением количественного выражения качественных понятий. Даже восприятие количества до изобретения счета было, видимо, качественным: первобытный пастух, не умея считать, был способен заметить меньше, или больше стало стадо. Любой преподаватель, заходя в аудиторию, способен сказать, не занимаясь подсчетами, меньше, или больше, или примерно столько же студентов присутствует на лекции, чем в прошлый раз. Мы можем качественно воспринимать вес, температуру и т. д. Можно спорить, где холоднее, а где теплее, в аудитории, или в коридоре. Но все это лишено особого смысла при наличии количественного выражения данных характеристик вещей и при наличии способов его устанавливать. Температуру, вес и т. д. можно измерить, студентов в аудитории сосчитать. Здесь «ошибка ума» (мне показалось, что студентов на сегодняшней лекции меньше, чем в прошлый раз, а подсчет показал обратное) действительно оказывается ошибкой счета. Мечта о том, чтобы подобным образом решать любые проблемы, в т.ч. философские, этические и религиозные, вдохновляла разработ-

чиков идеального языка. Изобретение термометра превращает вопрос о том, где холоднее, в техническую проблему, имеющую операциональное решение. Но как становится возможным счет, или измерение веса и температуры? Главное здесь выделить некие элементарные единицы, комбинацией которых станет все остальное. В основе идеала специального языка науки и философии — мечта о том, чтобы сделать техническими и операционально разрешимыми любые проблемы. Для этого, подобные же единицы (элементарные понятия) нужно выделить в человеческом мышлении как таковом. Лейбниц потратил на это массу усилий.

Он стремится свести все термины к минимальному числу неопределяемых. Для этого им были проанализированы сотни слов. Вот примеры аналитических определений, которые дает Лейбниц. Мудрость — наука о счастье; счастье — состояние устойчивой радости; радость — аффектация духа, возникающая при мысли о чем-либо совершенстве; наука — достоверное познание истинных предложений<sup>50</sup>. Как уже отмечалось теми, кто писал о Лейбнице, все определения аффектов и страстей выражают моральные представления именно той эпохи. Привлекает внимание определение радости. Здесь Лейбниц явно имеет в виду некую «настоящую» радость, то есть то, чем она должна быть, а не то, чем она является. Данное определение явно не относится к тому, чему радуются в реальных ситуациях конкретные люди (у которых мысль о чем-либо *несовершенстве* может вызывать гораздо большую радость, чем мысль о чем-либо *совершенстве*).

Примерный путь построения идеального языка, по Лейбницу, таков. Сначала нужно составить его общую грамматику. Затем составить словарь элементарных слов. Из этого мы получим определенный набор истинных предложений — производных от определений слов. Из них будут получены логические, затем метафизические, затем — практические, математические и физические истины. Мы сможем доказать все важнейшие высказывания. Из доказанных истин извлечем определения новых слов, что откроет нам дорогу к бесчисленным новым истинам. Вместо евклидовых аксиом, пишет Лейбниц, мы введем аксиомы о причине и действии, о совпадениях и соответствиях, об отношениях в универсуме. Это прольет свет на связь души и тела, на причину зла и свободу и т. д. В процессе доказательства мы будем использовать принципы непротиворечия и достаточного основания. Получае-

мые нами истины будут делиться на необходимые и случайные. Последние как истины факта не могут быть сведены к основаниям, первые же допускают редукцию к тождественным истинам<sup>51</sup>.

В течение пяти лет, считает философ, можно было бы, объединив усилия, завершить построение идеального языка. Для разработки «окончательной» моральной и метафизической доктрины он и вовсе отводит два года. Выгоды же от проделанной работы трудно преувеличить. На нет был бы сведен скептицизм в вопросах о критерии истины. Сейчас-то, сетует Лейбниц, благодаря риторике побеждают скорее страсти. Кроме того, такой язык стал бы самым эффективным средством для пропаганды веры, средством распространения и религии и образования. Истинная, согласная с разумом религия стала бы столь же неизблемой, как геометрия. Идеальный язык положил бы конец спорам и борьбе школ. Если от неясных слов и неопределенных значений мы перейдем к характерам, любой паралогизм обнаружится как ошибка счета, а софизм — как нарушение грамматики языка (трудно не вспомнить здесь мечту Р. Карнапа представить метафизику как результат нарушения правил оперирования с идеальным логическим языком!). Вместо споров философы, представлял себе Лейбниц, будут подходить к своим счетным устройствам и говорить «Посчитаем!». Искусство «универсальной характеристики» было бы, таким образом, самым экономичным употреблением человеческого разума. Оно принесло бы пользу в общественной жизни, медицине, праве и т. д., дало бы подлинный *новый органон*, который полезнее телескопов и микроскопов!<sup>52</sup> Оптимизм Лейбница, как мы видим, безграничен. Вековая мечта сделать все проблемы техническими, мечта, вдохновлявшая западную цивилизацию с ее первых шагов, кажется ему близкой к осуществлению как никогда.

Приступая к критике, отметим, во-первых, некоторую неясность. Что же все-таки первично — определения исходных терминов, или те знания («доказанные истины»), из которых они извлекаются? В самом начале построения идеального языка, видимо, определения. Чем они могут быть обоснованы? Представляется, что только апелляцией к разумной очевидности. Дальнейшее движение мысли, строящей свое послушное орудие, будет уже, наоборот, идти от неких истин к определениям слов языка. Рационалисту Лейбницу избавиться от парадокса, с кото-

рым связано понятие идеального языка, легче, чем сенсуалисту Локку. У Локка, как мы помним, оставалось неясно, что же достигается сначала — строится язык, или познается мир: люди, имеющие опыт изучения природы, должны дать первичный словарь терминов. Лейбниц надеется решить эту проблему за счет самоочевидных истин разума, которые и создадут первоначальный набор неопределяемых терминов. Значит ли это, что никакое предварительное познание мира для того, чтобы приступить к созданию идеального языка, не требуется? Вряд ли. Все-таки правильные определения должны быть результатом познания, хотя бы познания разумной самоочевидности. Но если так, то построение идеального языка нельзя будет себе представить как осуществление некоего предварительного по отношению к познанию действия.

Второй парадокс, с которым связано понятие идеального языка, не менее серьезен. Возможно ли строить идеальный язык «с нулевого цикла», полностью отказавшись от имеющихся у нас языков? Наша способность улучшать («рационализировать») отдельные фрагменты языка сомнению не подвергается. Рационализация языка осуществляется через его терминологизацию и формализацию. И то, и другое на деле осуществляется в языке науки. Лейбниц совершенно справедливо считается предшественником и провозвестником математизации (символизации) логики. Термины — реальный продукт рационального языкового конструирования. Но сводится ли к ним даже научный язык? Терминологизация языка науки всегда остается частичной. Сами научные термины не висят в воздухе, а скорее плавают в водах обыденного словоупотребления. Их употребление возможно лишь в среде значений естественного языка, с которой термины взаимодействуют. В. Гейзенберг писал о том, что здание научного языка неизбежно стоит на шаткой основе, т.к. во всех определениях мы пользуемся понятиями, смысл которых предполагается известным. Язык современной науки — язык формул. Но для разъяснения физического смысла своих теорий ученым оказывается недостаточно точного языка формул. Метафорический обыденный язык используется для этого: он подталкивает ум в определенном направлении, а точность достигается математическим языком<sup>53</sup>. Почему же одного точного языка мало? Понять нечто — значит включить его в систему значений естественного

языка. Она оказывается универсальным каркасом, или фоном интерпретации всего понимаемого нами. Поэтому и возникает вопрос: как строить идеальный точный язык — на базе обыденного языка с его набором несистематических, неточных значений, или полностью отказавшись от него? В первом случае нам будет трудно (точнее, невозможно) избежать того, чтобы недостатки естественного языка не проникли бы в идеальный. Они неизбежно пустят свои метастазы в здоровое тело строимого философами и учеными языка. Во втором же случае идеальный язык, не будучи привязан к обыденному, будет просто-таки ни для кого не понятен. Да и действовать таким образом не представляется возможным! Откуда, например, мы возьмем значение таких терминов как «формула», или «знак»? Парадоксальный характер данной проблемы прекрасно понимал И. Г. Фихте. Устав от бесплодных попыток достичь понимания читателями своего наукоучения, он пишет «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике сущности новейшей философии». Одной из главных причин ложного понимания наукоучения он называет здесь необходимость пользоваться наличным запасом слов. Из запутанности слов довести других до созерцания — задача трудная. Обычные слова («зародыши мысли») могут служить при этом лишь вспомогательными линиями. То, о чем идет речь в новой философии, не было до сих пор сказано и обозначено словом, а было лишь созерцаемо, пишет Фихте. Если бы можно было начать с того, чем наукоучение должно закончиться, — с создания совершенной своеобразной системы знаков, то никто не смог бы понять наукоучение ложно. Но вместе с тем, справедливо замечает Фихте, никто не смог бы понять его вообще!<sup>54</sup>

Справедливую критику лейбницава представления об идеальном языке можно найти у Гегеля. Идея Лейбница неприемлема для него, т.к. выражает статичное представление об истине как выразимой в любой момент конечным набором высказываний. В этом качестве система Лейбница — конечный результат познания, хотя казалась предварительным средством обеспечения его успехов (этот парадокс мы уже отмечали). Гегель отвергает саму идею всеобъемлющего иероглифического письма. Иероглифический язык, по его мнению, соответствует застойной духовной жизни Китая и требует такой же застойной философии. Лишь чувственные предметы допускают, по Гегелю, фик-

сированные знаки. По отношению к знакам духовной сферы их прогрессирующее логическое развитие влечет за собой изменение внутренних отношений между понятиями. Это делает необходимым постоянное переопределение знаков<sup>55</sup>. Поэтому, система знаков диалектической философии не может быть аналогична арифметике, таблице умножения. В ней неизбежно до- и переосмысление понятий и знаков, перераспределение смыслов и т. п. Лейбниц действительно мыслит науку в духе «нормальной науки» Т. Куна. После того, как сформулированы (раз и навсегда!) ее основы, к ним могут лишь добавляться конкретные знания. Но никакого переосмысления основ новые знания принести не могут. Такое знание действительно можно представить себе выразимым на однажды введенном языке с фиксированными смыслами и отношениями между знаками. Но такая картина сильно упрощает процесс познания. И уже возникавшие аналогии между Лейбницем и логическим позитивизмом вовсе не случайны. Их объединяет «кумулятивная» концепция развития знания, стремление к предельной математизации и технизации языка, желание избавиться от неразрешимых философских, религиозных и этических проблем и многое другое. Хотя сразу же можно заметить отличия. Лейбниц надеется эти проблемы с помощью идеального языка *решить*, а Карнап — *изобличить как псевдопроблемы*. У Лейбница, поэтому, больше оптимизма (пусть в каких-то отношениях кажущегося сегодня наивным). Но в целом надежды, с которыми приступают к созданию идеального языка и Лейбниц, и логические позитивисты, общие — сделать все проблемы (по крайней мере, те, которые не являются псевдопроблемами) техническими, операционально разрешимыми. Это стремление заложено в мировоззренческих подосновах западной («рационалистической») цивилизации. Сегодня оно проявляется, например, в стремлении найти строгие операциональные критерии, позволяющие констатировать невозможность для больного выжить и позволяющие принять решение об отключении аппаратуры, поддерживающей функционирование важнейших органов. Принципиальный религиозный и этический вопрос (кто и на основании чего имеет право решать вопрос о том, стоит ли искусственно поддерживать жизнь в безнадежно больном?) стал бы в этом случае техническим.



Можно провести, поэтому, связь между новоевропейской концепцией языка и общим характером философии и мировоззрения данной эпохи. В отношении к языку реализуются предельный рационализм этой эпохи — культ разума и отсутствие сомнений в его безграничных возможностях, операционализм и научно-технический оптимизм. Все эти вещи начинают подвергаться сомнению по большей части уже в XIX столетии. Тогда же постепенно начинает меняться и подход философов к языку.

### Примечания

<sup>1</sup> Николай Кузанский. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1979. С. 88–89, 284, 351, 392.

<sup>2</sup> Там же. С. 237, 389. Николай Кузанский. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1980. С. 400–402.

<sup>3</sup> Николай Кузанский. Соч. Т. 1. С. 89, 92, 286; Т. 2, С. 204.

<sup>4</sup> Там же. Т. 1. С. 289. Т. 2. С. 329–330.

<sup>5</sup> Там же. Т. 1. С. 315, 348–349.

<sup>6</sup> Там же. С. 175, 394.

<sup>7</sup> См.: Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 59.

<sup>8</sup> Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972. С. 44–46.

<sup>9</sup> Фуко М. Слова и вещи. М., 1977. С. 105–116, 132–135.

<sup>10</sup> См.: Ольшки Л. История научной литературы на новых языках. Т. 2. М.-Л., 1934. С. 48–49.

<sup>11</sup> Гоббс Т. Соч. в 2-х т. М., 1979. Т. 1. С. 75, 81–83, 129, 525–526.

<sup>12</sup> Там же. С. 232–233.

<sup>13</sup> Выготский Л. С. Собр. соч. в 6-ти т. Т. 2. М., 1982. С. 18.

<sup>14</sup> Гоббс Т. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 83–84, 526

<sup>15</sup> Там же. С. 234–235. Т. 2. С. 22–23.

<sup>16</sup> Там же. Т. 1. С. 129. Т. 2. С. 24–25.

<sup>17</sup> Там же. Т. 1. С. 84–86, 89, 527. Т. 2. С. 24.

<sup>18</sup> Локк Дж. Соч. в 3-х т. Т. 1. М., 1985. С. 459, 461–462, 547.

<sup>19</sup> Там же. С. 534.

<sup>20</sup> Там же. С. 462–465, 529, 534, 547, 551.

<sup>21</sup> Там же. С. 459, 466–472.

<sup>22</sup> Там же. С. 478–479, 481–482, 484–486, 545.

<sup>23</sup> Лейбниц Г. В. Соч. в 4-х т. Т. 2. М., 1983. С. 275. Т. 3. М., 1984. С. 70, 80.

<sup>24</sup> Там же. Т. 2. С. 276, 279, 282–283, 290, 293.

<sup>25</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1974. С. 114.

<sup>26</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 261, 294–295.

<sup>27</sup> Там же. С. 303.

<sup>28</sup> Там же. С. 87. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 114; Его же. Наука логики. В 3-х т. Т. 1. С. 82.

<sup>29</sup> Выделенное курсивом выражение привлекает внимание опять-таки характерной для этой эпохи недоговоренностью. Автор его представляет себе установление значения слов как некий «молчаливый договор» — что бы это значило? Выражение кажется остроумным — с точки зрения эстетики, это типичный оксюморон (как «холодное пламя» и т. п.), но его смысл при ближайшем рассмотрении совершенно ускользает. Можно молча, то есть не произнося нечто вслух, соглашаться относительно чего-либо. Язык с его значениями все равно присутствует в таком договоре. Но как, не имея слов, молча соглашаться относительно их значения?

<sup>30</sup> Бэкон Ф. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1971. С. 325. Т. 2. М., 1972. С. 19–20, 25–27.

<sup>31</sup> Там же. Т. 1. С. 325.

<sup>32</sup> Там же. С. 333–335.

<sup>33</sup> Интересно, что Гоббс, как и Бэкон, приводя примеры злоупотребления словами, сосредотачивается не на словах, выражающих «уровень понимания толпы», а, скорее, на случаях намеренного изобретения нелепых значений теоретиками («перводвигатель» у Бэкона). В связи с этим возникает вопрос: что все-таки, по их мнению, опаснее — обыденные, непродуманные значения естественных языков, или продукты сознательного инструментализма, но проистекающие «из ложных теорий»?

<sup>34</sup> Гоббс Т. Соч. Т. 1. С. 97, 235, т. 2, С. 23.

<sup>35</sup> Локк Дж. Соч. Т. 1. С. 535, 547.

<sup>36</sup> Там же. С. 536–539.

<sup>37</sup> Там же. С. 500–518, 540–545.

<sup>38</sup> Там же. С. 546–547.

<sup>39</sup> Анализу злоупотреблений целиком посвящена гл. X третьей книги «Опыта...». См.: там же. С. 548–567.

<sup>40</sup> Локк Дж. Соч. в 3-х т. Т. 1, с. 566–567; Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 201–202. Об отношении классической философии к риторике см.: Тодоров Ц. Указ. соч. Гл. II.

<sup>41</sup> Этому уделена гл. XI. См.: Локк Дж. Соч. Т. 1. С. 567–582.

<sup>42</sup> Локк Дж. Соч. в 3-х т. Т. 2. М., 1985. С. 52–57.

<sup>43</sup> Декарт Р. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1989. С. 346–347. Т. 2. М., 1994. С. 279.

<sup>44</sup> Арно А. и Николь П. *Логика, или Искусство мыслить*. М., 1991. С. 79–90.

<sup>45</sup> Беркли Дж. *Соч.* М., 1978. С. 107, 142–143, 165–170, 523.

<sup>46</sup> Гельвеций К. А. *Соч.* в 2-х т. Т. 1. М., 1973. С. 171–179.

<sup>47</sup> История этих и других проектов изложена в книге: Эко У. *Поиски совершенного языка в европейской культуре*. СПб., 2007. Эко ссылается здесь на легенду, что Луллий был убит сарацинами, когда явился к ним, вооруженный своим безотказным средством убеждения (там же, С. 62). Эта легенда хорошо передает и развенчивает безграничный наивный рационализм авторов таких проектов.

<sup>48</sup> Лейбниц Г. В. *Соч.* Т. 3. С. 412–214, 495, 501–502, 506.

<sup>49</sup> См.: Эко У. *Поиски совершенного языка в европейской культуре*. С. 224–227, 281.

<sup>50</sup> Лейбниц Г. В. *Соч.* Т. 3. С. 419; ср. С. 335, 493, где даны несколько другие определения.

<sup>51</sup> Там же. С. 422–424, 495–496.

<sup>52</sup> Там же. С. 416–418, 492–493, 496–499.

<sup>53</sup> Гейзенберг В. *Шаги за горизонт*. М., 1987. С. 210, 216–218.

<sup>54</sup> Фихте И. Г. *Соч.* в 2-х т. Т. 1. СПб., 1993. С. 629.

<sup>55</sup> Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т. 3. С. 297–300. О том, что идеальный язык должен быть неизменным, прямо писал сам Лейбниц, который вовсе не считал это недостатком, а, напротив, видел в этом достоинство. Такой язык не будет зависеть ни от произвола, ни от легкомыслия и моды. Преимущество мертвых языков в том, считает Лейбниц, что они не портятся от времени. См.: Лейбниц Г. В. *Соч.* Т. 3. С. 430.

## Очерк 5

# В поисках альтернативы инструментализму (Э.Б. Кондильяк, И. Гердер, В. Гумбольдт)

Рассмотренный в предыдущей главе инструментальный подход к языку абсолютно преобладал в XVII—XVIII вв. Трактовка мысли как того, что предшествует речи, того, что в ней лишь выражается, казалась настолько очевидной, что не подвергалась сомнению. Хотя разбросанные в сочинениях этой эпохи характерные замечания вроде бы должны были эти сомнения зародить. Я имею в виду то, что было названо в предыдущей главе «недоговоренностями». Отделить идеи от слов «очень трудно», мыслительный акт «едва ли возможен» без слов, язык — «едва ли не единственное средство» передачи мыслей и т. п. Подобные формулировки вроде бы наталкивают на постановку принципиального вопроса: возможен ли действительно мыслительный акт без языка, можно ли отделить идею от слова? Однако абсолютное большинство философов эпохи такие вопросы обходит. Лишь к концу XVIII в. обнаруживаются ростки подхода к языку, противоположного инструментальному. С некоторым удивлением я обнаружил их у Э. Б. Кондильяка. Удивление связано с тем, что в теории познания Кондильяк был лишь пропагандистом локковских идей, не стремившимся, казалось бы, привнести в них что-либо новое. Гносеологический фундаментализм (знание начинается с ощущений, все идеи скопированы с ощущений) вроде бы должен был вести к присоединению Кондильяка к общепринятой в данную эпоху точке зрения по поводу соотношения идей и слов. Происхождение идей из ощущений не оставляет языку больших возможностей влиять на этот процесс; язык, с этой точки зрения, появляется позже, когда идеи уже сформировались. Кроме того, Кондильяк был сторонником теории произвольного создания языка<sup>1</sup>, то есть сторонником крайнего варианта теории «по установлению» (если

вспомнить древнегреческие концепции). Если язык является продуктом сознательных человеческих усилий, то он должен рассматриваться как орудие, инструмент нашего разума. Но точка зрения Кондильяка по поводу этого последнего вопроса существенно отличается от той, что была общепринятой в его эпоху. Получается, что соотношение языка и разума в период создания языка отличается от того, как они соотносятся в более поздние времена, когда язык уже имеется и когда каждый человек, родившись, застает уже готовый язык. Касаясь отношения идей и знаков, Кондильяк отказывается от представлений о простой однонаправленной детерминации языка мышлением.

Во-первых, Кондильяк утверждает, что знаки — это не просто метки для идей. Идеи не существовали бы в уме без знаков. Без цифр, например, было бы невозможно сохранить идеи чисел. Но слова являются для идей всех наук (включая метафизику и этику) тем же, чем цифры для идей арифметики. Поэтому мы вряд ли смогли бы размышлять о метафизических и этических вопросах без изобретенных нами знаков. Кондильяк здесь прямо противоречит призывам Локка и Беркли рассматривать «сами чистые идеи», не обращая внимания на слова, он отвергает представление Локка о том, что ум может рассматривать идеи помимо слов. Во-вторых, человек с помощью знаков приобретает власть над воображением и памятью. Последнее утверждение напоминает одну из главных идей Л. С. Выготского: знак является средством управления человеческим поведением, средством подчинить психические процессы (внимание, память) собственному контролю, сделать их произвольными. Кроме того, Кондильяк всерьез принимает идею социальной природы языка. Источник идей при формировании ума, пишет философ-просветитель, находится во взаимном общении. Лишь достигнув определенной степени развития, ум создает знаки и формирует идеи без посторонней помощи<sup>2</sup>. Тем самым Кондильяк намечает иной маршрут в рассмотрении вопроса о соотношении индивидуального мышления и общего для всех языка. Гоббс и Локк, как уже говорилось, начинают с индивидуального сознания и индивидуальных идей, трактуют слова как метки для этих идей и хотят затем прийти к общему языку с интерсубъективными значениями. Такой путь связан с принципиальными трудностями, о которых немало говорилось в предыдущей главе. Признать социальную природу языка всерьез значит при-

знать, что общий для всех язык с его значениями предшествует индивидуальному сознанию и формированию индивидуальных идей, что он направляет этот процесс. Это ведет к пониманию того, что усвоение языка является одним из главных факторов формирования индивидуального сознания. У Кондильяка таких формулировок нет, но ход его мысли подводит к ним вплотную.

Французский философ пишет также об эвристической роли знаков. Успех Ньютона, считает он, был подготовлен выбором знаков, осуществленным его предшественниками. Получается, что не идеи, уже открытые умом, находят себе знаковое выражение, а, наоборот, удачно найденные символические средства способствуют появлению и осознанию новых идей. Между прочим, такой взгляд на роль знаков в открытии Ньютона находит подтверждение в работах позднейших авторов. Э. Кассирер также писал о том, что открытие символики дифференциального и интегрального исчисления сыграло решающую роль в осознании того, что целый ряд проблем в различных областях математики, механики и физики имеет общую природу<sup>3</sup>.

Наконец, Кондильяк сопоставляет язык с духом народа, предвосхищая тему, характерную для В. Гумбольдта. Каждый язык выражает характер народа. Язык закрепляет и сохраняет каждой нации свой характер. Любой язык имеет, с его точки зрения, преобладающие качества и способствует в большей степени либо анализу, либо воображению. Поэтому языки грубых народов оказываются препятствием их умственному развитию. Успех гениев, считает Кондильяк, зависит от развития языка в их эпоху, он невозможен без определенного уровня его развития. Великие таланты проявляют себя лишь после того, как язык сделал значительные успехи<sup>4</sup>. Здесь опять-таки намечена новая «неинструментальная» трактовка языка: язык оказывается скорее средой, в которой разворачивается умственная деятельность и «гениев», и всех других («грубых народов»), средой, которая неподвластна сознательным инструментальным усилиям. Хотя точку зрения Кондильяка по поводу роли языка в деятельности гениев и можно поставить под сомнение. Не менее обоснованным кажется другой взгляд: сам язык стабилизируется и достигает зрелости после того, как возникает великая литература на этом языке. Так, итальянский язык достиг современной формы после Данте, русский — после Пушкина. Но даже если согласиться с этим, деятельность великих писате-

лей никак невозможно считать сознательным конструированием литературного языка. Они скорее раскрывают заложенные в национальном языке возможности и тем самым придают ему стабильную форму.

Если появление Кондильяка в числе предшественников герменевтического взгляда на язык может показаться неожиданным, то И. Г. Гердера и В. Гумбольдта называют в числе таких предшественников традиционно. В работах этих немецких авторов мы, возможно, и не найдем недвусмысленных однозначных формулировок, касающихся отношения мысли к языку. XVIII в. — время, когда формировались их взгляды — эпоха условностей, в том числе и мыслительных. Иногда создается впечатление, что они как бы расшаркиваются перед теми проблемами, о которых идет речь, давая их неоднозначную трактовку, позволяющую представителям противоположных течений мысли считать их своими сторонниками. Мы найдем в работах Гердера и Гумбольдта и отголоски лингвистического инструментализма, и немало фраз, созвучных герменевтическому взгляду на язык. Гердер, в частности, пишет, что чистый, обходящийся без языка разум — это утопия. Именно речь, по его мнению, пробудила дремлющий разум. Человек делается разумным благодаря языку: язык учит нас ясно мыслить, речь сдержала дамбами поток аффектов, без слова живой образ тонет в темном чувстве и т.п.<sup>5</sup> Другие же формулировки немецкого философа скорее сближают его с инструментализмом. Язык — печать нашего разума, благодаря которой он обретает видимый облик и передается от поколения к поколению. В языке проявляется, по Гердеру, некая фундаментальная способность человеческого духа — рефлексия. Это способность выделить из потока образов отдельные признаки вещей и сосредоточить на них внимание. Рефлексии нет без языка, т.к. вещи получают именование как раз на основе выделенных рефлексией характеристик (*овца* — «блеющая»)<sup>6</sup>. Как оценить эту идею? С одной стороны, мысль о том, что рефлексии (значит, и сознательности вообще) нет без языка, явно выходит за пределы языкового инструментализма. Сохраняя инструментальную позицию, можно было бы сказать, что в языке лишь закрепляются результаты рефлексии, осуществляемой вообще-то где-то в глубине нашего сознания. Идея Гердера состоит не в этом. Как пишет Э. Кассирер, для Гердера оформление чувственных впечатлений в

представления и именованье — единый акт<sup>7</sup>. Но, с другой стороны, роль языка в данном процессе рассматривается в рамках все того же индивидуального сознания. Слово выполняет подобную роль, с точки зрения Гердера, и без необходимости сообщения, его мог бы использовать в качестве средства рефлексии и одинокий дикарь<sup>8</sup>. Слово явно рассматривается здесь как индивидуальная метка — совсем в духе Гоббса! Хотя само взаимодействие мысли и слова выглядит не столь простым и однонаправленным, как в философии языка нового времени. Можно отметить и еще один момент, отличающий Гердера от основной линии его эпохи. В отличие от многочисленных поклонников идеального языка науки и философии, сетующих на то, что язык был изобретением толпы, а не мудрых философов, Гердер этому скорее рад. Построенная по регулярным канонам, правилосообразная речь теряет, по его мнению, поэтичность. Поэтому сохранение в языке «нерациональных» отклонений от логического порядка, таких, например, как инверсии, как грамматический род для неодушевленных предметов, как обилие «почти-синонимов» (слов с очень близким, пересекающимся значением) служит поэтическому вдохновению. Так что хорошо, что не философы изобрели язык. Гердер уверен, что французский язык с его регулярными правилами порядка слов в предложении, в отличие от немецкого, уже в значительной мере потерян для поэзии<sup>9</sup>.

Интерес к языку при этом не был у Гердера преобладающим. Иное дело — Гумбольдт. Его часто рассматривают преимущественно как лингвиста. Он действительно стал основоположником сравнительного языкознания. Но его внимание к проблемам языка не было случайным, не было и самодовлеющим, оно проистекало из философских соображений. Быть может, по сравнению с Кантом, или Гегелем Гумбольдт и казался «всего лишь» филологом в ту эпоху: немецкая классическая философия неохотно обращалась к тому, что выходило за рамки «чистого сознания». Но по современным меркам он — философ, создатель оригинальной философии культуры и антропологии. Существенной частью этого является философия языка Гумбольдта. Его концепцию языка справедливо называют функциональной, или деятельностной.

Всем известна знаменитая фраза Гумбольдта, что язык (*Sprache*) — это не продукт (*Ergon*), а сама постоянно возобновляющаяся деятельность (*Energeia*) духа, стремящегося превратить звук в



выражение мысли. Язык (хочется сказать, «речь», т.к. сам Гумбольдт пишет, что под языком нужно понимать всю совокупность актов речевой деятельности) — не мертвый продукт, а созидающий процесс<sup>10</sup>. Язык, таким образом, не орудие, а сама работа человеческого духа, осознающего себя, собственную мысль, непрерывный процесс духовного творчества. Мысль Гумбольдта сформулирована несколько торжественно. Она допускает неоднозначные трактовки. Мне представляется, что речь идет о том, что мышление не *выражается*, а *совершается* в слове. Работа со словом, стремление (реализованное) сделать звук выражением мысли и есть мышление. Оно, таким образом, не предшествует словесному выражению как некий внутренний процесс, приобретающий в слове свою внешнюю форму. Такой интерпретации противоречат, правда, некоторые фразы мыслителя, которые представляют отношение мысли к языку скорее в духе новоевропейской философии. Внутренняя интеллектуальная деятельность посредством звука *материализуется* в речи. Дело здесь, как мне кажется, в некоторой непоследовательности Гумбольдта и в уже отмеченном несколько напыщенном стиле изложения. Преобладает у него все-таки иной подход. Язык есть необходимая предпосылка мышления даже в условиях полной изоляции, помимо потребности общения. Человеческий дух осознает себя, собственную мысль только в слове, то есть только по мере того, как он в слове осуществляет эту мысль. Деятельность мышления, поэтому, неразрывна с языком. Гумбольдт пишет о языковом характере мышления. Язык для него — орган, образующий мысль. Человек думает, чувствует и живет только в языке. Без языка наши представления неспособны достичь понятий. Слово вообще не является оболочкой для готового понятия, именно оно побуждает к образованию понятий. В языках нам предстают, поэтому, различные способы мышления и восприятия. Изучение языков дает всемирную историю мыслей и чувств человечества. Именно с этой идеей связан интерес Гумбольдта к сравнительному языкознанию. Сравнительное языкознание для него — это сравнительная антропология, средство познания человека на разных ступенях его культурного развития. Различные языки, как уже говорилось, это разные способы мышления и восприятия, разные видения вещи, а не просто разные ее обозначения. Формы слов определяют понятия. Это и делает различные языки разными мировидениями. Самый бедный и грубый

язык заслуживает внимания. Языковая способность не реализована в каком-то одном из языков (общечеловеческом), а реализована в их множестве<sup>11</sup>.

Гумбольдт, как мы видим, занимает плюралистическую позицию в вопросе о соотношении мышления и языков (интерпретируя Гумбольдта, уместно употребить здесь именно множественное число). Он против того, чтобы внимание исследователей сосредотачивалось исключительно на изучении литературных языков. Но его плюрализм был не безграничным. Гумбольдт, как известно, был сторонником так называемой «стадиальной» теории. С точки зрения этого подхода, различные языки можно расположить по степени их совершенства. Поэтому, пусть все они заслуживают внимания, в них выражаются и фиксируются разные стадии интеллектуального развития народов. Различные языки достигают цели в разной степени. Что является этой целью? — Судя по словам Гумбольдта, развитие духовных сил человека и формирование мировоззрения. Языкотворческая сила будет действовать в человечестве до тех пор, пока не создаст таких форм, которые всего полнее и совершеннее смогут реализовать эту задачу. Гумбольдт пытался выделить признаки успешного движения по этому пути: четкость и совершенство фонетической артикуляции, искусность в образовании слогов, умелое устройство простейших слов и т. п., а также способность языка проводить различие между своими самостоятельными единицами и тем, что в качестве формы символизирует смысловую связь в предложении. Перечисленные в начале признаки вряд ли обладают операциональным характером. Что касается последнего, то на основании этого критерия Гумбольдт отдавал предпочтение флективным языкам, то есть языкам с развитыми средствами фиксации грамматических отношений. В этих языках каждый элемент речи берется в его двоякой функции: и в предметном значении, и в грамматической функции, и оба аспекта получают обозначение (например, в корне и суффиксе соответственно)<sup>12</sup>.

Сопоставление языка с духом народа — одна из постоянных тем у Гумбольдта. Однако, как раз здесь мы и не найдем однозначного ответа на вопрос, что же из них первично. С одной стороны, язык — внешнее выражение духа народа. Воздействие языков на духовное развитие народа характеризуется как «обратное». С другой, духовное своеобразие народа и язык глибо-

чайшим образом проникают друг в друга. Первая формулировка предполагает, что дух народа в языке лишь выражается. Вторая говорит об их взаимодействии. Характер народа и особенности языка, пишет он в другом месте, вместе вытекают из недостижимой глубины духа. Разделение человечества на народы и различие языков зависят, по Гумбольдту, от явления «более высокого порядка» — действия человеческой духовной силы. Духовная сила народа является самым жизненным и самостоятельным началом, а язык зависит от нее. Гумбольдтом определенно отвергается представление о языках как о продуктах сознательного изобретения. Языки, с его точки зрения, не собственное создание народов, *не произведение* деятельности духа, а, скорее, его *непроизвольная эманация*; не дело народов, а дар им. Языки самодеятельно вытекают (прорываются) из человеческой природы, а не произвольно создаются ею. Язык невозможно объяснить сознательным творением. Язык — это интеллектуальный инстинкт разума. В любом языке обнаруживается сплав исходного языкового характера с тем, что воспринято языком из характера нации. Характер языка — это то, чем он обладал изначально и что воздействует на носителей языка как посторонняя сила, извне. С одной стороны, своеобразие языка влияет на сущность нации. С другой, развитие языка тем богаче, чем сильнее воздействие духа народа на язык. Вопрос об их взаимном влиянии, считает немецкий мыслитель, доступен для научного изучения. Для этого нужно изучить характер нации в его независимых от языка проявлениях и характер языка. Только так мы сможем понять целое — дух народа. Трудно представить себе что-то более тождественное, чем язык и дух народа, пишет он. Язык (душа нации) не может быть отделен от нее так, как могут быть отделены климат, религия, нравы и обычаи, государственное устройство<sup>13</sup>. Здесь уже речь идет действительно не просто о внешнем выражении духа в языке, а скорее об их взаимодействии. Но то, как описывает это взаимодействие Гумбольдт, оставляет мало шансов осуществить задуманное им исследование взаимовлияния характера языка и духа народа. Как возможно изучить характер нации «во всех его независимых от языка проявлениях», если язык и национальный характер неотделимы, если язык на него уже влиял на протяжении всего исторического пути данного народа? Судя по словам самого же Гум-

больдта, на любом отрезке этого пути мы будем иметь дело с целым, составляющие которого вряд ли удастся исследовать по отдельности.

Неудивительно, что Гумбольдт рассматривается как предшественник идеи лингвистической относительности. Характер языка — это способ соединения мысли со звуком. В одном языке больше чувственной образности, в другом — рассудочного отражения. Языки — это колеи или русла, по которым движется дух. Язык не просто обозначает готовые предметы. В каждом языке заложено самобытное мирозерцание. Национальное своеобразие проявляется в способах образования отдельных понятий, в относительном богатстве понятиями определенного рода, а также в построении речи. Отношение человека к предметам обусловлено для него языком. Мышление поэтому не просто зависит от языка вообще, оно зависит от конкретных языков: понятия приобретают индивидуализацию в словах этих языков. Гумбольдт скептически относится к идее замены языков общепринятыми знаками, аналогичными математическим: лишь небольшая часть мыслимого может быть выражена такими знаками. Можно вспомнить еще одну знаменитую фразу немецкого мыслителя. Тем же самым актом, пишет Гумбольдт, посредством которого человек создает из себя язык, он отдает себя в его власть. Каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, из пределов которого можно выйти лишь в том случае, если вступишь в другой круг. Это — любимое место сторонников лингвистической относительности. Изучение иностранного языка Гумбольдт уподоблял, как известно, приобретению новой точки зрения на мир. Однако уверенно причислять немецкого мыслителя к сторонникам радикального варианта линии Э. Сепира — Б. Л. Уорфа вряд ли справедливо. Слишком неоднозначны его формулировки. Как уже говорилось, остается неясным, что же, с его точки зрения, первично — язык или дух народа, формы мышления или формы языка. Вполне определенно можно сказать, что Гумбольдт был противником слишком простых и радикальных формулировок идеи лингвистической относительности. Он, в частности, возражал против того, чтобы определять круг понятий народа, исходя из языка. Большое число понятий нематериального характера может выражаться посредством необычных метафор и описательно<sup>14</sup>.

Важную роль играет у Гумбольдта понятие «внутренней формы языка». Мы не найдем в работах немецкого философа строгого определения данного понятия. Внутренняя форма языка не совпадает с внешней — с лексическим или грамматическим строем. Это индивидуальный порыв, тот специфический путь, которым идет язык к выражению мысли, постоянное и единообразное в работе духа, стремящегося превратить звук в выражение мысли. Во внутренней форме языка, собственно говоря, и проявляется (или выражается?) характер народа. По каким чертам языка определяется характер? — Внутренняя поэтичность, разнообразие в обозначении понятий, сочетание слов в речи<sup>15</sup>. Перечисленные здесь критерии весьма неопределенны и относятся к разным сферам языка. Первое (внутренняя поэтичность) — к стилистике, второе — к словообразованию, третье — к грамматике и синтаксису. То, что названо последним можно, видимо, понять по аналогии с тем, о чем писал Уорф (см. очерк 10). Он, как известно, считал, что грамматика европейских языков навязывает их носителям представление о мире как собрании отдельных предметов, обладающих свойствами и совершающих действия. Причем, в качестве предметов в европейских языках рассматривается то, что предметами «на самом деле» не является («молния, «волна» — в предложении «волна бежит» волна фигурирует как совершающий действие «предмет»). В языках американских индейцев «волна» и «молния», по свидетельству Уорфа, глаголы<sup>16</sup>. Разнообразие в обозначении понятий напоминает рефлексию Гердера. Каждый язык выделяет в обозначаемом предмете специфические характеристики, на основании которых и дается имя: например, латинское «луна» означает «светящая», а греческое «мэн» (месяц) — «измеряющая». Слова различных языков не являются полными синонимами. Слово — не изображение вещи, подчеркивает Гумбольдт, оно представляет ее с разных точек зрения<sup>17</sup>. Именно это дает возможность с помощью этимологических изысканий восстанавливать мировоззрение далеких эпох (об этом шла речь в очерке 2). Последователи Гумбольдта обычно сводили внутреннюю форму языка именно к этому аспекту — к внутренней форме слова. Насколько это правильно?

У русского лингвиста А. А. Потебни речь идет именно о внутренней форме слова, а не языка. В качестве таковой рассматривается ближайшее этимологическое значение слова (рус. *облако* —

«покрывающее» и т. п.). Внутренняя форма слова, по словам Потебни, это отношение содержания мысли к сознанию, она показывает, как представляется человеку его собственная мысль<sup>18</sup>. Кассирер отмечает двоякое толкование данного понятия Гумбольдтом: форма проявляется то в законах сочетания слов, то в образовании первичных слов. Но он также уверен в том, что у Гумбольдта преобладает трактовка внутренней формы как особой манеры словообразования<sup>19</sup>. Специальное исследование посвятил этой теме Г. Г. Шпет<sup>20</sup>. Но для него идеи Гумбольдта служат лишь отправной точкой для развития собственной концепции. Г. В. Рамишвили критикует сведение внутренней формы языка к внутренней форме слова, считая его проявлением психологизма<sup>21</sup>. Может быть, это и справедливо. Но я не думаю, что это понятие можно сделать операционально строгим. Оно скорее напоминает «физиогномический» метод О. Шпенглера, позволяющий интуитивно улавливать специфические особенности различных культур<sup>22</sup>. Это признает Рамишвили, который пишет, что внутренняя форма языка не есть объект сциентистски ориентированного аналитического мышления. Характеры различных языков («способы соединения мысли со звуками») улавливаются скорее эстетическим чувством, нежели строгими понятиями. Такой эстетический уклон, как мне кажется, вообще характерен для гумбольдтовской мысли. Его нельзя сводить лишь к стилю изложения. «Дух народа», «интеллектуальная самобытность», «объединенная духовная энергия народа» и т. п. — все это (включая «внутреннюю форму языка») не понятия строгой науки, а образы. Действительно, исследования внутренней формы приобрели уклон в сторону изучения особенностей словообразования, хотя грамматико-синтаксический аспект кажется мне не менее интересным. Это тот аспект, который затрагивался Уорфом: насколько картина мира носителей различных языков зависит от грамматики, от структуры предложения, от правил построения речи. Грамматический строй, по Гумбольдту, показывает внутреннюю организацию мышления.

Большое значение для становления философии языка имела мысль Гумбольдта о том, что язык — это особый мир, помещенный между объективным миром вещей и субъективным миром духа. Эта мысль — вполне кантианская. Немецкий философ неоднократно подчеркивает, что слово не является обозначением независимого от него (готового) понятия или предмета. С его

точки зрения, слово, как мы помним, побуждает к образованию понятия. Слово — не просто знак, а самостоятельная реальность. Благодаря связи понятия со звуком между внешним миром и духом создается нечто, отличное от них обоих. Мыслительные образования и звук перестают существовать как отдельные сущности. В слове, таким образом, свернуты определенные мыслительные операции, оно не является обозначением чего-то готового. Такой подход нацелен также на преодоление парадигмы имени — трактовки обозначения как основного предназначения слова. Обозначаемое, по Гумбольдту, вовсе не предшествует слову как знаку. Можно вспомнить и еще одну его фразу о том, что язык не начинается с обозначения предметов — слово возникает из речи, а не наоборот<sup>23</sup>. Такой подход выглядит вполне современным. Вместе с тем, Гумбольдт в полном согласии с новоевропейской философией языка рассматривает в качестве первичной функции языка когнитивную: язык для него в первую очередь — орудие интеллектуальной деятельности. Функция языка как средства общения интересует его в гораздо меньшей степени. Язык (объективация представлений), по Гумбольдту, есть условие мышления даже в условиях полной изоляции, без всякого общения<sup>24</sup>. Вопрос о том, какую роль играет общение в формировании индивидуального человеческого духа, не привлекал внимания немецкого философа. Язык необходим для того, чтобы мыслить — для него это является самым главным.

Кантианские оттенки в философии языка Гумбольдта не случайны. Не только потому, что он считал себя учеником Канта. Не случайно то, что герменевтические мотивы в философии языка возникают в русле кантиански ориентированной философии. Если перейти сейчас к общефилософским истокам герменевтической философии языка, то трансцендентальная философия Канта должна быть названа среди них в первую очередь. Хотя сам Кант о языке не писал почти никогда<sup>25</sup>, идея трансцендентальной философии может быть применена к языку. Задачей трансцендентальной философии Кант считал, как известно, анализ всеобщих условий нашего опыта. Она анализирует, таким образом, то, что даже во время этого самого анализа присутствует в сознании субъекта и детерминирует его деятельность. Предмет трансцендентальной философии — то, что не может стать чистым объектом. Если рационализм нового времени не видел особых проблем

в том, чтобы естественный свет разума обращался на самого себя, то Кант прекрасно понимал особый характер данной гносеологической ситуации. Всеобщие условия опыта — это то, что детерминирует наш опыт даже тогда, когда предметом его становятся они сами. Сам Кант анализировал в качестве всеобщих условий опыта только то, что относится к «чистому сознанию» — априорные формы чувственности и рассудка. Язык, с его точки зрения, имеет отношение к эмпирическому, а не к трансцендентальному субъекту. Но принципы трансцендентальной философии способны охватить многое из того, что Кант не включал в число всеобщих условий опыта, в том числе и язык. Уже в философии языка Гумбольдта он предстает как среда, в которой разворачивается любая духовная деятельность, в которой наш опыт становится возможен.

Включение языка в число всеобщих условий опыта отвечало общим тенденциям развития философии в XIX в. Неклассическая философия подвергает сомнению суверенитет сознания. Выявляются различные аспекты человеческого бытия, детерминирующие деятельность сознания, действие которых не снимается в результате рефлексии над ними. Уже Л. Фейербах — философ неклассический: его антропологическая философия собирается объяснять все продукты человеческого духа исходя из проблем и противоречий человеческой жизни. При такой постановке вопроса (она реализована в фейербаховском анализе сущности христианства) дух теряет суверенитет. Неклассическим философом был К. Маркс. Сознание для него также не суверенно: общественное бытие, то есть экономические классовые интересы, определяют общественное сознание. У Маркса появляется понятие *ложного сознания* — одно из важнейших понятий неклассической философии. Социальное положение, борьба классовых интересов детерминируют деятельность духа, искажают образ реальности в сознании различных социальных групп, формируя *идеологии*, не столько отражающие социальную реальность, сколько выражающие объективные классовые интересы. Свой вклад в формирование неклассической философии вносят иррационалисты. Человек, доказывает С. Кьеркегор, не может быть чистым познающим духом, каким хотела бы видеть его немецкая философия. Рассматривая человека, нельзя отвлекаться от того, что составляет содержание внутренней жизни его сознания — от страхов, забот,



надежд и тревог. Несуверенность разума очевидна для А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. Не разум, а воля, или более определенно — воля к власти, является основой человеческого существования. Разум, по Шопенгауэру, лишь обслуживает волю. В основе философских рассуждений, по Ницше, не суверенная логика разума, а инстинкты философов. Для В. Дильтея философия лишь выражает эксплицитным образом то отношение к миру, которое складывается на эмоциональном уровне. Все это — классовые интересы, погруженность в существование, воля — превращается в новые всеобщие условия опыта. Хотя не все мыслители, которые раскрывают эти условия, осознают трансцендентальный характер собственного философствования. К примеру, Маркс считал исследование зависимости социальных идей от социального положения задачей научной философии. Но ведь сам принцип, утверждающий наличие такой зависимости, ставит под сомнение возможность исследовать ее извне, с позиции, не детерминированной никаким социальным положением, никакими классовыми интересами. Неклассическая философия вынуждена осознать себя как предприятие барона Мюнхгаузена — она пытается вытащить себя за волосы из болота, в которое тянут наш разум классовые интересы, воля и т. п.

Именно в рамках подобных тенденций развития философии последних двух столетий совершается поворот и в философии языка. Язык осознается именно как всеобщее условие опыта любой духовной деятельности человека. Свой вклад в осознание трансцендентальности языка внесла, конечно, и лингвистика. Проект сравнительного языкознания, разрабатывавшийся Гумбольдтом, постепенно реализовывался, хотя, может быть, и утрачивая при этом свою первоначальную философскую нагруженность. Зато философы получили в свое распоряжение огромный материал, свидетельствующий о небывалом многообразии языков — форм построения предложения, грамматических классификаций и т. д. Этот материал заставил отказаться от аристотелевского убеждения, что языки отличаются только внешней звуковой формой, а их внутренняя структура одинакова и соответствует структуре разума и внешнего мира.

Завершая обзор общефилософских предпосылок и истоков трансцендентально-герменевтической линии в философии языка, можно выделить основные составляющие ее идеи. Во-первых,

язык осознается в ней как среда, в которой разворачивается любая человеческая духовная деятельность. Мышление, понимание и т. д. возможны только в языке, восприятие, эмоциональная жизнь также протекают в среде языка. Во-вторых, на язык невозможно смотреть извне, с некоторой внеязыковой точки зрения. Язык не является обычным объектом изучения, он не поддается полной объективации. Даже становясь объектом познания, он присутствует и в субъекте. Из этого следует, что вопросы о соотношении языка и мышления, языка и действительности не могут стать предметом объективной науки, они носят принципиально трансцендентальный характер. Наконец, для этой линии в философии языка неизбежна какая-то доля того, что можно назвать «лингвистическим кантианством», то есть признание невозможности знать вещи «сами по себе» помимо языка, а также признание лингвистической относительности. Все эти составляющие в разной степени присутствуют в лингвофилософских концепциях последних двух столетий, о которых и пойдет речь дальше.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: Кондильяк Э. Б. де. Соч. в 3-х т. Т. 1. М., 1980. С. 182–189.

<sup>2</sup> Там же. С. 101, 104–105, 144–149, 157–159.

<sup>3</sup> Там же. С. 264. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 43–44.

<sup>4</sup> Кондильяк Э. Б. де. Соч. Т. 1. С. 264–271.

<sup>5</sup> Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 96, 234–236.

<sup>6</sup> Там же. С. 235–236. Гердер И. Г. Избр. соч. М.-Л., 1959. С. 141–143.

<sup>7</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1, С. 81.

<sup>8</sup> Гердер И. Г. Избр. соч. С. 143. Язык явился результатом соглашения, которое душа этого дикаря заключила бы сама с собой. Как человеческая душа могла быть тем, чем она является, и не создать себе по необходимости язык, независимо от органов речи и (!) человеческого сообщества? — пишет Гердер (там же). Для возникновения языка, таким образом, достаточно природы индивидуальной человеческой души как таковой — никакого сообщества не требуется. В этих рассуждениях мы не найдем чего-то отличного от философии языка Гоббса и Локка.

<sup>9</sup> Там же. С. 123–132.

<sup>10</sup> Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 2001. С. 69–70. В. И. Постовалова находит в этом противопоставлении три смысловые оппозиции: законченное (сформировавшееся) / длящееся,

мертвое / живое, замкнутое / открытое (см.: Постовалова В. И. Язык как деятельность. Опыт интерпретации концепции В. Гумбольдта. М., 1982. С. 95–99).

<sup>11</sup> Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М., 1984. С. 348–349, 370, 378, 380; Его же. Избранные труды по языкознанию. С. 75, 77, 165.

<sup>12</sup> Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 51–52, 160, 344.

<sup>13</sup> Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. С. 373, 379; Его же. Избранные труды по языкознанию. С. 46–49, 65, 68–69, 303, 311, 313–314.

<sup>14</sup> Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 57, 80, 105, 167.

<sup>15</sup> Там же. С. 71–73, 163.

<sup>16</sup> Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960. С. 153, 177, 192.

<sup>17</sup> Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 305–306.

<sup>18</sup> Потенция А. А. Слово и миф. М., 1989. С. 97–98.

<sup>19</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 222–223.

<sup>20</sup> Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. Иваново, 1999.

<sup>21</sup> Рамишвили Г. В. Вильгельм фон Гумбольдт — основоположник теоретического языкознания // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 19–22.

<sup>22</sup> Обзор различных трактовок этого понятия в книге О. А. Радченко показывает, что либо внутренняя форма сводится к этимологии (Потенция, Х. фон дер Габеленц), либо остается абстрактно-философским неоперациональным понятием («стиль, умонастроение, направление вкуса» — у К. Фосслера; «способ апперцепции конкретного языкового сообщества» — у В. Порцига). См.: Радченко О. А. Язык как мирозерцание. Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства. Изд. 2-е. М., 2005. С. 150–262.

<sup>23</sup> Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 90, 197, 304.

<sup>24</sup> Там же. С. 77. См. об этом: Постовалова В. И. Указ. соч. С. 64–65.

<sup>25</sup> Это вызвало резкую критику со стороны Гердера. Как возможна критика человеческого разума без критики языка, спрашивал он. См. об этом: Рамишвили Г. В. Вильгельм фон Гумбольдт — основоположник теоретического языкознания // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. С. 27.

## Очерк 6

# Аналитическая философия первой половины XX в.: последний всплеск радикального инструментализма

В философии нового времени инструментальный подход к языку был естественным следствием принципов философии сознания. По мере пересмотра этих принципов преодолевалась и инструментальная трактовка языка. Начиная с XIX в., интерес сдвигается от сознания к бытию, в том числе и к бытию сознания, выявляются различные внепознавательные детерминации сознания. В рамках этой тенденции в неклассической философии осознается плотность языка как среды человеческого опыта. Инструментальное отношение к языку при этом не уходит полностью в прошлое. Оно сохраняется в аналитической философии, особенно в первый период ее развития — до второй мировой войны. Успехи математической логики порождают новые надежды в духе Лейбница. Кажется, что наконец-то найдено верное средство решения надоевших проблем традиционной философии. Сциентистский оптимизм присутствует в рассуждениях аналитиков первой половины века как общий интеллектуальный фон.

«Аналитическая философия», как известно, это самоназвание — критики чаще называют аналитиков неопозитивистами. Такое самоназвание связано с характерной для аналитиков трактовкой задач философии. Эти задачи сводятся ими к логическому анализу научного знания. Преимущество с позитивизмом очевидна: только научное знание представляет ценность. Новизна связана в аналитической философии с так называемым «лингвистическим поворотом» (или «переворотом»). Суть его в том, что традиционные философские проблемы осознаются как

«на самом деле» языковые, а анализ языка и построение логических языков — как способ их уточнения, решения или элиминации. Такой поворот обусловлен антименталистской позицией аналитиков. Если философы нового времени предлагают «отложить в сторону слова» и рассуждать о самих идеях, то для аналитиков единственным эмпирически фиксируемым проявлением знания являются предложения языка науки. Знание («идеи») реально существует только в языке — его и нужно анализировать. Мы не являемся новой философской школой, пишут Р. Карнап и М. Шлик, в том смысле, что мы не предлагаем новых решений традиционных философских проблем. Бесплодному конфликту философских систем приходит конец. Результатом философии не является некоторое количество философских предложений, ее результат — прояснение логической структуры предложений. Соответственно, философия, как писал Л. Витгенштейн, это не теория, а деятельность, а именно, деятельность по анализу языка, ее цель — логическое прояснение мыслей. В качестве примера аналитического переосмысления проблем традиционной философии можно привести трактовку психофизиологической проблемы. Вопрос о соотношении души и тела превращается в проблему переводимости терминов психологии в термины физиологии. Если такой перевод (без потери смысла) возможен, то это говорит о правомерности «материалистического» решения психофизиологической проблемы<sup>1</sup>.

И сходство, и отличия аналитического подхода от лейбнищевского хорошо видны в знаменитой статье Р. Карнапа «Преодоление метафизики логическим анализом языка». Карнап уверен, что в правильно построенном языке метафизические утверждения окажутся невозможными, предстанут либо как псевдо-утверждения, содержащие бессмысленные слова, либо как утверждения, нарушающие логический синтаксис этого языка. Первый вариант — это утверждения с такими словами, как «архэ», или «Бог», которые не имеют метода верификации, то есть не могут быть привязаны к какому-то набору восприятий. В хорошо сконструированном языке, убежден Карнап, метафизика будет невыразима. На логической (синтаксической) ошибке, согласно Карнапу, построено рассуждение Декарта. Ошибка состоит в том, что глагол «быть» используется в нем в одном случае как глагол-связка, а в другом — как предикат. Что и позволило Декарту со-

вершить незаконный переход от «Я есть мыслящий» к «Я есть (существую)»<sup>2</sup>. С одной стороны, размышления Карнапа напоминают о надеждах Лейбница, что в совершенном языке любая ошибка ума предстанет как ошибка счета (нарушение правил языка). С другой, Лейбниц надеялся с помощью идеального языка метафизические проблемы решить. Карнап же стремится не к их решению, а к избавлению от них.

Вообще говоря, лингвистический поворот содержал в себе несомненный зародыш трансцендентализма: ведь язык предстает здесь как необходимое условие любого знания. Следовательно, анализ языка оказывается исследованием условий познания как такового. Но этот зародыш более-менее последовательно развился лишь в послевоенной лингвистической философии. Он присутствовал и в аналитической философии первого периода у одного из ее классиков — у Людвиг Витгенштейна. «Логико-философский трактат» Витгенштейна, как известно, был объявлен «Библией логического позитивизма», но трактовка языка в нем, на мой взгляд, с самого начала существенно отличалась от основной линии логического позитивизма (линии Б. Рассела и Венского кружка). Такое впечатление, что многие почитатели «Трактата» из числа логических позитивистов читали его выборочно, обращая внимание лишь на то, что соответствовало их собственным идеям. Витгенштейн — мыслитель скорее кантианского типа. Рассел же и Венский кружок исповедуют гносеологический фундаментализм. В теории познания это проявляется в поисках базисного знания, а в философии языка — в надеждах обнаружить в языке такой слой, который гарантирует его связь с реальностью, позволяет «зацепить язык за реальность». Под реальностью при этом подразумевается реальность индивидуального чувственного опыта, поток «чувственных данных». Соответственно и базисное знание — это то, которое связано с индивидуальным чувственным опытом, утверждения, фиксирующие результаты индивидуальных чувственных восприятий. Эта мысль постоянно повторяется в разных работах Рассела: он убежден, что нет никакой возможности построить теорию познания иначе, чем, отталкиваясь от индивидуального чувственного опыта, что теория познания должна начинаться с вопроса «что знаю лично я?», что сиюминутные объекты восприятия пред-

ставляют собой критерий надежности всех остальных наших знаний<sup>3</sup>.

### **6.1. «Логический атомизм»**

#### **Б. Рассела и Л. Витгенштейна**

Характерным проявлением «лейбницевского наследия» аналитической философии был логический атомизм. Эта концепция формируется у Рассела еще до первой мировой войны. Витгенштейновская версия логического атомизма представлена как раз в «Логико-философском трактате». Центральным пунктом программы логического атомизма была разработка идеального логического языка, структура которого отражала бы структуру мира. Рассел следует так называемой «образной (picture) теории языка», то есть теории языка как образа (картинки) действительности. Предложения идеального языка соответствуют фактам, слова — конституентам фактов, существует одно и только одно слово для каждого простого объекта. Язык такого типа был бы предельно аналитическим и сразу же показывал бы логическую структуру утверждаемых или отрицаемых фактов<sup>4</sup>. Идеалом логического атомизма является взаимнооднозначное соответствие языка и действительности как двух изоморфных множеств. Оперирование таким языком стало бы, по мысли Рассела, усовершенствованным аналогом философских рассуждений.

Ту же образную теорию языка мы найдем и в витгенштейновском «Трактате». Предложение — картина (образ) действительности, логический образ положения вещей (4.01). Конфигурации простых знаков в предложении соответствует конфигурация объектов в ситуации (положении вещей). Соответственно, в предложении должно распознаваться столько же составляющих, сколько их в положении вещей (3.21, 4.04)<sup>5</sup>.

Именованное (обозначенное) является основным и исходным отношением слова к действительности и для Рассела, и для раннего Витгенштейна. Имя для него — простой знак, которому соответствует простой объект как его значение (3.202-3.203). Витгенштейн, как и Рассел, стремится избавиться в «Трактате» от смысловых аспектов значения. Вместо «предложение имеет такой-то смысл», пишет он, нужно говорить «предложение изображает такую-то ситуацию (такое-то положение вещей)»

(4.031). «Я понимаю предложение» значит, я знаю, какую ситуацию (какое положение вещей) оно представляет, знаю, что происходит (имеет место), если предложение истинно (4.021, 4.024). Но, разделяя с Расселом идеал изоморфизма языка и мира, Витгенштейн, в отличие от своего учителя, явно имеет в виду «мир языка», то есть мир, формируемый определенным языком. Вспомним его знаменитую фразу: «Границы моего языка означают границы моего мира» (5.6)<sup>6</sup>. Такой подход выделяет Витгенштейна из общей традиции логического позитивизма, делает переход от «раннего» к «позднему» Витгенштейну не столь резким, каким он иногда кажется. Неслучайно трансценденталистский потенциал лингвистического поворота был развит именно Витгенштейном. И его философия языка заслуживает, поэтому, отдельного анализа. Логика же фундаменталистского инструментализма может быть прослежена лучше, если сосредоточиться на философии языка Рассела и Венского кружка, что и будет сделано в данной главе.

Логический атомизм, как нетрудно убедиться, неспособен избежать тех парадоксов, с которыми, как было показано в очерке 4, сталкивается понятие идеального языка вообще. Идеал изоморфного соотношения языка и реальности предполагает их взаимнооднозначное соответствие. Но для того, чтобы решить, какой именно язык будет однозначно соответствовать структуре мира, нужно эту структуру уже знать. Идеальный же язык замысливался как средство решения проблем, касающихся действительности и ее «структуры». Создание такого языка должно было быть *предварительным условием* познания мира, а на деле возможно только как *результат* познания. Исходным в такой ситуации оказывается, конечно, выбор языка. Логический атомизм признает идеальным язык «Principia Mathematica» — язык логики высказываний, разработанный в фундаментальном труде Рассела и А. Н. Уайтхеда. Соответственно, мир оказывается конгломератом независимых фактов<sup>7</sup>. Именно выбором этого языка в качестве идеального объясняется первая фраза «Трактата»: «Мир есть совокупность фактов, а не вещей». Это значит, что построение идеального языка вряд ли способно стать способом решения онтологических проблем традиционной философии. В лучшем случае оно может послужить средством экспликации определенной онтологической позиции, которая уже сформировалась и при-



знана верной. Первичность выбора языка проявляется, например, в том, как Рассел определяет факт: факт — это то, что делает высказывание истинным или ложным. Факт определяется лишь по отношению к высказыванию. То же обнаруживается и в рассуждении об атомарных фактах — они все время рассматриваются как корреляты атомарных пропозиций. Наиболее просты факты, состоящие в том, что отдельный предмет обладает некоторым качеством. Почему именно они? Думается, что потому, что соответствующий тип пропозиций является наиболее простым с точки зрения логики высказываний. А вот как Рассел определяет различие между индивидами<sup>8</sup> и универсалиями. Индивиды входят в комплексы лишь как субъекты предикцирования или как термины отношений, а универсалии встречаются в комплексах как предикаты или отношения. Рассел много писал о глубоком и часто неосознанном влиянии языка на философию (в том числе о влиянии синтаксиса и грамматики), о необходимости его осознать<sup>9</sup>. Но логический атомизм Рассела сам идет вслед за языком, пусть не за обыденным, а за тем, который почему-то признан идеальным образом действительности. Такое «переворачивание метода», когда структура языка оказывается на деле определяющей структуру «мира», не составляет проблем для кантианца Витгенштейна. Ведь выбор языка для него — это выбор определенной логической формы мышления и выбор мира. Но такое переворачивание явно не входило в первоначальные намерения Рассела, которые целиком оставались в русле гносеологического фундаментализма.

Эмпиристский фундаментализм английского философа проявляется в его знаменитом различении «знания-знакомства» (knowledge by acquaintance) и «знания по описанию» (knowledge by description)<sup>10</sup>. Знание-знакомство для Рассела первично: любое мышление начинается со знакомства с предметом, любая теория познания — с индивидуального чувственного опыта. Через знакомство мы знаем чувственные данные, но не физические объекты и другие сознания. В философии языка логика фундаментализма требует нахождения такой группы языковых выражений, которые гарантировали бы реальность своих объектов-референтов и могли бы тем самым «зацепить язык за реальность». Это требование стремится выполнить расселовская теория «собственных имен в логическом смысле». Собственные имена долж-

ны быть основаны, по Расселу, на знании-знакомстве. В случае имени вопрос о существовании объекта не должен возникать вообще. Нельзя дать имя тому, что неизвестно субъекту из собственного опыта. То, что ничего не называет, не является именем. Поскольку индивидуальный опыт — это поток чувственных данных (sense-data), подлинными собственными именами оказываются слова типа «это», относимые к моментальным чувственным данным, к тому, что в данный момент ощущается субъектом речи. Такие слова лишь обозначают объект, не описывая и не характеризуя его, но обозначают, считает Рассел, не по конвенции. Имена типа «Сократ», «Ромул» (то, что традиционно рассматривается как имя) оказываются при таком подходе псевдо-именами — сокращениями для набора описаний (дескрипций). Он прекрасно видит странные последствия такого подхода. Предмет обозначения у собственного имени «это» все время меняется. Оно обозначает разные предметы для того, кто говорит, и того, кто слушает. Одно и то же слово, по Расселу, будет собственным именем для одного говорящего и сокращением для набора дескрипций — для другого. Например, «Сократ» — собственное имя для того, кто был с ним знаком, и сокращение для набора описаний («ученик Платона», «философ, выпивший чашу с ядом» и т. д.) для тех, кто о нем лишь слышал или читал. Одно и то же имя будет для разных людей сокращением для разного набора дескрипций. Такие собственные имена важны, считает Рассел, именно в логическом смысле, а не в смысле повседневной жизни<sup>11</sup>.

Но не являются ли эти «странности» слишком дорогой ценой за экспликацию определенных философских представлений? Именно философских, а не логических, как предпочитает считать Рассел. Язык должен быть привязан к реальности. В нем должны быть слова, которые эту связь обеспечивают. Базовый слой языка составляют слова, являющиеся простыми ярлыками «вещей», слова, за которыми не скрываются никакие мыслительные операции. Подобные утверждения вовсе не являются само собой разумеющимися, а выражают позицию эмпиристского фундаментализма. С точки зрения лингвистики, собственные имена — это слова, особым образом функционирующие в языке. Обозначать они могут «вещи» самого разного статуса. Вряд ли в рамках лингвистики можно провести различие между именами реально существующих и воображаемых предметов с точки зре-

ния того, как они ведут себя в языке. Но этот факт, с точки зрения аналитиков, должен быть признан как раз одним из очевидных недостатков естественных языков. У Рассела же критерий того, что является собственным именем, а что — нет, является онтологическим: он связан не с функцией выражения, а с особенностями обозначаемого объекта и особенностями отношения слова к этому объекту. Если первичной реальностью индивидуального чувственного опыта считаются чувственные данные, то и собственным именем оказывается то, что способно именовать их без всяких примесей мышления (слова типа «это», «этот»). Таковы неожиданные последствия принятой Расселом теоретической позиции. С его точки зрения, вещи обыденного опыта (столы, стулья, Пикадилли и Сократ) вообще являются логическими фикциями, объединяющими целые классы индивидов (чувственных данных).

Эта позиция выражает стремление прямо и непосредственно соотносить язык и действительность, устранить из их соотношения смысловое содержание языка, избавиться от тех мыслительных операций, которые свернуты в значении слова, превратить слова в простые ярлыки «реально существующего». При этом Рассел не принимает точку зрения радикального бихевиоризма (Дж. Уотсона): полное избавление от ментальных образов как посредников между словом и объектом делает, по его мнению, теорию языка неполной. Теория оказывается неспособной объяснить произнесение слова в отсутствие объекта, а также объяснить нарративное использование языка (оно, по Расселу, «вызывает образы»). Но фундамент языка все равно составляют слова, связанные с реальностью без всяких ментальных посредников. Усвоение языка начинается, по Расселу, с остенсивных определений. В окружении ребенка должен быть заметный, эмоционально интересный и повторяющийся предмет, и взрослые должны произносить его название в присутствии ребенка. (Вспомним знаменитое рассуждение Августина из «Исповеди» — см. очерк 3.) Смысл таких слов как «красный» не может быть понят иначе, чем через чувственный опыт. Такие слова Рассел называет «объектными словами». К ним относятся собственные имена, названия видов (например, «собака»), обозначения качеств. Язык не исчерпывается ими, но именно они образуют его первичный слой. Их усвоение не требует знания других слов, их значение не зависит от

их вхождения в предложения, благодаря этим словам язык получает связь с внеязыковыми явлениями и оказывается способен выражать эмпирическую истинность или ложность<sup>12</sup>. Опытное знакомство с объектом выглядит в такой концепции чем-то предельно простым, не связанным ни с какими мыслительными операциями. Само деление мира на предметы, которые обозначаются объектными словами, кажется предшествующим языку и само собой разумеющимся. Но так ли это? Как быть с известным различием предметов, выделяемых словами разных языков? Получается, что для русского «естественно» выделять *руку* как единый объект, а для англичанина естественно делить ее на *hand* и *arm* (ведь данные слова относятся как раз к «объектным»). Как в случае остенсивных определений обеспечить выделение ребенком именно тех сторон объекта, которые слово обозначает, если это слово, например, для цвета или формы? Эта теория усвоения языка станет одним из объектов критики в «Философских исследованиях» Витгенштейна, причем, критики несомненно справедливой.

## **6.2. Философия языка Венского кружка:**

### ***протокольные предложения и физикалистский язык***

Настольной книгой членов Венского кружка был вроде бы «Трактат» Витгенштейна, но их философия языка куда ближе к расселовской. По крайней мере, это справедливо применительно к М. Шлику и Р. Карнапу (особняком стоит О. Нейрат). Общим для Шлика, Карнапа и Рассела является все тот же эмпиристский фундаментализм. Предложенный членами кружка в качестве критерия научности критерий верификации выражает любимую идею Рассела: любое знание начинается с индивидуального чувственного опыта. Связь с таким опытом является единственной гарантией достоверности знания. Поскольку знание реально существует лишь как набор предложений языка, нужно в самом языке найти такой вид утверждений, истинность которых гарантирована. Таковы, по Карнапу, «протокольные предложения». Именно на них основана верификация.

Протокольные предложения представляют собой прямые описания опыта, исключающие любые утверждения, полученные по индукции и т. п. К примеру, в этом языке нельзя гово-

ритель «медная проволока», а нужно описать ее вид. Протокольные предложения не нуждаются в оправдании и служат основанием всех остальных утверждений науки. Как поясняет эту идею М. Шлик, это предложения, которые выражают факты абсолютно просто, без какого-либо их переделывания, изменения и дополнения. Факты не могут быть недостоверными, лишь наше знание может быть таковым. Если факты выражены в протокольных предложениях без искажений, эти предложения являются абсолютно несомненными отправными точками знания. Таким образом, протокольные предложения — это идеал предложений, с помощью которых можно как линейкой измерить истинность других предложений<sup>13</sup>. Добавим, что это идеал предложений, которых вроде бы и нет, поскольку они должны быть абсолютно прозрачны, не должны иметь собственной природы и плотности. Такой идеал вполне аналогичен новоевропейскому представлению об идеальном языке. Только там речь шла об идеально прозрачном выражении мысли, а здесь — моментальных чувственных впечатлений.

Слово приобретает значение через редукцию к протокольным предложениям. Слово «*a*» имеет значение, если установлено, из каких протокольных предложений дедуцировано  $S(a)$ , зафиксированы условия истинности предложения  $S(a)$  и метод его верификации. То, что находится за пределами опыта, по Карнапу, не может быть ни сказано, ни спрошено, ни помыслено. Значение предложения — это метод его верификации. Следовательно, оно основано на протокольных предложениях. Любое предложение с предикатами «хороший», «красивый» и т. п. либо является фактическим утверждением (при наличии эмпирических критериев приложимости предиката), либо псевдо-утверждением. Тезис о том, что протокольные предложения составляют базис научного знания, Карнап называет *методологическим позитивизмом* или *методологическим солипсизмом*<sup>14</sup>.

Вообще говоря, протокольные предложения — это те же метки Гоббса, только не метки для идей, а метки для ощущений. Несмотря на эту разницу, на Карнапа сваливаются все те же проблемы, что и на Гоббса. Это проблемы, с которыми сталкивается философия языка, пытающаяся от языка как орудия индивидуальной интеллектуальной деятельности найти путь к интерсубъективному языку. Язык протокольных предложений

сугубо индивидуален, он привязан к неповторимому индивидуальному чувственному опыту. Как такой язык может стать языком науки?

Шлик предлагает заменить протокольные предложения констатациями. Разница в том, что они — не в начале познания, а в конце. Знание не начинается с них. Они должны стать орудием верификации предсказаний, выводимых из научных гипотез. В остальном для них характерно почти то же, что и для протокольных предложений. Они представляют собой несомненный пункт встречи познания с реальностью. Констатации имеют форму: «Здесь и теперь так-то и так-то». В них входят демонстративные термины, имеющие смысл прямого жеста. Чтобы понять смысл такого предложения, нужно выполнить жест, указать на реальность. Установление смысла таких предложений совпадает с установлением их истинности. Примером может быть предложение «Здесь синее», сказанное мной сейчас, пишет Шлик, при восприятии. Подлинная констатация не может быть записана, иначе она превращается в гипотезу: «М. Ш. воспринял синее в такое-то время в таком-то месте»<sup>15</sup>.

Очевидно, что связанные с индивидуальным чувственным опытом протокольные предложения, как и констатации, неспособны стать основой intersubjectивного языка науки. На роль такого языка Венским кружком был предложен так называемый «физикалистский» язык. Карнап уверен, что наука едина с точки зрения содержания, источников знания и техники. В русле лингвистического переворота проблема единства науки превращается в проблему возможности построения единого языка для всех областей знания. Все эмпирические утверждения должны быть выразимы на едином языке. Физикалистский язык приписывает каждому набору пространственно-временных координат определенное количественное значение коэффициента физического состояния. (К примеру, в данной точке пространства и времени температура такая-то, плотность вещества такая-то и т. д.) Этот язык универсален. По мере прогресса науки качественные термины физикализируются. Например, цвет был качественным термином, но в современной науке обрел количественное выражение (длина волны). Только такой язык обеспечивает intersubjectивность<sup>16</sup>.

Карнап и Нейрат всерьез обсуждают возможность психологии и социологии на физикалистском языке. С их точки зрения, только будучи выраженными на нем, эти дисциплины смогут приобрести научный статус. Физикализация языка психологии и социологии кажется членам Венского кружка вполне возможной. Она должна стать аналогичной физикализации так называемых диспозиционных терминов («растворимость», «упругость»; например, температура как предрасположенность вызывать определенную реакцию термометра была заменена температурой как средней кинетической энергией молекул). Карнап надеется, что утверждения о внутренних психологических состояниях типа «*X* взволнован» будут заменены в физикалистском языке описаниями состояния нервной системы *X*, пульса, дыхания и т. д. Предложения о других сознаниях относятся «на самом деле» к физическим процессам в теле. Иначе они непроверяемы как метафизические псевдопредложения. Он уверен, что, к примеру, класс «меняющих движений руки» может быть описан на физикалистском языке<sup>17</sup>. Это значит, видимо, что этот класс можно выделить на основе чисто внешних характеристик, фиксируемых наблюдением (амплитуда движения пальцев, допустимые углы?), не прибегая к внутренним значениям. Подобный же оптимизм относительно возможности физикалистской социологии мы найдем у Нейрата.

Этот оптимизм представляется, конечно же, чрезмерным. Сомнительно вообще, что утверждения о физиологических процессах в теле синонимичны утверждениям о внутренних психологических состояниях. Говоря «*Я* взволнован», я имею в виду именно воспринимаемое мной во внутреннем опыте собственное психологическое состояние, а не происходящие в моей сердечно-сосудистой системе процессы, о которых я, возможно, ничего не знаю. А. Айер справедливо назвал (со ссылкой на Ф. Рамсея) утверждение об эквивалентности высказываний о собственном опыте высказываниям о публично наблюдаемых состояниях своего тела «симуляцией анестезии»<sup>18</sup>. То же касается и утверждений о психологических состояниях других. Смысл двух этих классов высказываний (о внутренних состояниях и о физиологических процессах) *разный*. Их отождествление опять-таки можно считать проявлением уже отмеченной общей тенденции философии языка логического позитивизма — стремления свести значение к

референции. Сомнения вызывает и возможность описания социальных событий помимо значений, придаваемых происходящему участниками. Как отличить лекцию от партийного собрания на основе чисто внешних характеристик (видимо, таких, как взаимное пространственное расположение и движения участников)? Лекцию делает лекцией именно то значение, которое участники этого события ему придают.

Серьезной проблемой для философии языка логического позитивизма стал вопрос о переводимости протокольных предложений на физикалистский язык. Эта проблема касается как раз возможности перехода от индивидуального языка меток к интерсубъективному языку. Карнап утверждал, что любое предложение протокольного языка субъекта *S* переводимо в физикалистское утверждение, описывающее состояние тела *S*. Но большинство аргументов носят у него характер угроз. Предположение, что протокольный и физикалистский языки говорят о совершенно разных фактах, несовместимо, по его мнению, с эмпирической проверяемостью физикалистских описаний. При отсутствии выводных отношений между протокольными и физикалистскими утверждениями наука окажется не связанной с опытом. Но, как утверждает Айер, перевод утверждений о физических объектах в утверждения о чувственных данных конкретного субъекта никогда не был реально осуществлен. Дальнейшее развитие аналитической философии вело ее представителей к убеждению, выраженному К. Гемпелем, что когнитивное значение любого утверждения связано с совокупностью его отношений ко всем остальным утверждениям эмпиристского языка, а не с отношениями к предложениям наблюдения<sup>19</sup>.

Айер сформулировал свои возражения задним числом. Но критика идеи протокольных предложений, внутренняя, принадлежащая представителю самого Венского кружка, была высказана сразу же. Отто Нейрат называет протокольные предложения метафизической фикцией вроде демона Лапласа. Нейрат доказывал, что протокольные предложения, как и все остальные предложения языка, требуют верификации и могут быть отброшены. Он придерживался, как известно, когерентной теории истины: теория сопоставляется с опытом лишь как целое. В ситуации ее несоответствия опыту может быть отброшен любой ее компонент, в том числе и протокольные предложения. Поэтому считать их на-



чальным пунктом науки неправильно. *Tabula rasa* не существует. Кроме того, бессмысленно говорить о частном языке. Любой язык интерсубъективен. Чтобы включать протокольные предложения в науку, нужен общий язык. И он дан нам изначально — обыденный естественный язык, который является набором непроанализированных неточных терминов. Его можно очищать от метафизических элементов на пути к физикалистскому языку. Но (здесь Нейрат высказывает вполне герменевтическую идею!): улучшать язык — это все равно, что ремонтировать корабль, оставаясь на плаву. Туманные образования обыденного языка всегда останутся частью этого корабля. Можно использовать одну часть языка для обсуждения другой, но невозможно рассуждать о языке с некоторой «еще не языковой» точки зрения, сопоставлять язык как целое с миром, с тем, что дано в опыте помимо языка. Язык — корабль, из которого мы не можем выйти, вытащить его в доки и приступить к его переоборудованию<sup>20</sup>. Мы обречены на то, чтобы всегда плавать на нем. Поэтому язык невозможно строить заново как бы извне.

Критика внешняя была еще более резкой, хотя по большей части справедливой. Высказанные в столь радикальной форме, идеи логических позитивистов были, конечно, уязвимы для критики. Но именно такая бескомпромиссная формулировка этих идей, позволяет выявить их логику. Вспомним, что у истоков позитивизма стоял О. Конт, убежденный, что его позитивизм — никакая вовсе не философия (профессиональная), а выражение обычного здравого смысла человека научно-технической эпохи. Попытка придать этим простым и понятным, вроде бы, идеям (разграничению науки и не-науки, идее связи научного знания с чувственным опытом и т. д.) точный смысл не только погрузила аналитиков в дебри логико-математических построений, но и выявила массу гносеологических тупиков. Да и с точки зрения философии языка, затруднения логического позитивизма очевидны. Они связаны с тем, что Карнап называет методологическим солипсизмом. Его последствием являются попытки мыслить язык вне всякой связи с коммуникативным сообществом, которому он принадлежит. Язык, в котором субъект фиксирует результаты своих наблюдений, берется неизвестно откуда. Он просто есть и все! Пользование им никак не связано с коммуникацией. А как устанавливаются значения выражений этого языка? Карнап, как и Гоббс с Локком, начи-

нает с индивидуального чувственного опыта (так же поступает и Рассел). Разница между аналитиками и сенсуалистами в понимании этого опыта, конечно, есть. Она в том, как трактуется этот опыт. Но для нашей темы куда важнее сходства. Знание зарождается в границах индивидуального сознания. Это сознание создает или использует непонятно откуда взявшиеся метки. Язык, таким образом, есть уже на стадии индивидуального опыта. Но как перейти от этого языка меток к общему для всех языку общения или языку науки (пусть физикалистскому), остается непонятно. Если язык, в первую очередь, орудие индивидуальной познавательной деятельности, то его способность быть еще и средством общения оказывается чудом. Ведь язык первичен по отношению к общению и не усваивается через него.

На эти проблемы обратили внимание критики аналитиков из лагеря герменевтической философии. К.-О. Апель подчеркивает первичность коммуникации по отношению к любой научной деятельности. Без признания этой первичности методологический солипсизм не может быть преодолен. Объективная наука возможна лишь на базе коммуникации в научном сообществе. Коммуникация при этом — это не обмен информацией, а условие доступа к миру. Коммуникация первична, в том числе и по отношению к конструированию языка науки. Это конструирование представляет собой как раз способ улучшения коммуникации в научном сообществе. Научное сообщество объединено тем, что оно разделяет определенный мир значений, с которым связана научная деятельность — этим обусловлен выбор проблем, тем исследований, мотивы исследования и т. п. Можно сопоставить такую критику с постпозитивистской. Понятие научного сообщества играет важнейшую роль и в концепции Т. Куна. Но для Апеля это сообщество в первую очередь есть именно коммуникативная общность, общность значения и интерпретации. Отношение субъекта к объекту, поэтому, всегда предполагает отношение «субъект — субъект», интересубъективное взаимопонимание. А для «объединенной науки» логического позитивизма достаточно единственного субъекта, который способен объективировать весь мир и выразить свои знания в языке без всякой принадлежности к коммуникативной общности. Языковые конвенции при этом априорны и иррациональны (они предшествуют всем рациональным операциям). Универсальный язык науки априорно адекватен

опыту всех субъектов. Он сводит вместе математическую логику и факты опыта единственно возможным образом. К языку науки переходят функции трансцендентального субъекта: он занял в аналитической философии место априорных форм сознания. Проблема интерсубъективного понимания снимается единым логическим языком. Но без коммуникации нет никаких гарантий интерсубъективности этого языка. Поэтому понятие коммуникативной общности как общности значений становится необходимым. Языковые значения, как подчеркивает Апель, социальны. Они являются воплощением донаучной рациональности и предполагают согласие (которое не является продуктом соглашения) по поводу ситуационных жизненных значений и целей<sup>21</sup>. Значительная часть этих критических соображений адресуется Апелем не только логическим позитивистам, но и Витгенштейну — автору «Трактата». С именем Витгенштейна тем не менее связана трансформация послевоенной аналитической философии — ее обращение к коммуникативной проблематике, к исследованию прагматических аспектов языка.

Нельзя сказать, что этот коммуникативный поворот затронул всю послевоенную аналитическую философию без остатка. Речь идет об основной линии ее развития. Наследники идеи “*characteristica universalis*”, конечно, обнаруживались и во второй половине века, хотя уже не они определяли эту основную линию. Одним из последних наследников идеи “*characteristica universalis*” и программ аналитической философии начала века можно считать Г. Бергмана. Его концепция не предлагает чего-то существенно нового, но тупики инструментально-аналитического подхода выявляются на ее примере еще более выпукло. Средством решения традиционных философских проблем является, по Бергману, обсуждение структуры некоторого идеального языка. В идеальном языке логическая и грамматическая формы совпадают. Поиск неопределяемых дескриптивных констант этого языка будет, в частности, средством решения онтологических проблем. Мы считаем реально существующим то, на что указывают эти неопределяемые дескриптивные константы. Скажем, номиналистское утверждение о несуществовании универсалий в терминах структуры идеального языка примет форму утверждения, что язык не содержит никаких дескриптивных знаков кроме собственных имен. Структурные черты мира, таким образом, предста-

нут как структурные черты идеального языка (как и в логическом атомизме). Ответы различных философских направлений на онтологические вопросы можно перевести на идеальный язык. В результате, эти ответы станут сравнимыми и сопоставимыми. Подобный подход, считает Бергман, приводит к реализации идеала нейтральной беспредпосылочной философии. Он позволяет реконструировать метафизику, заменить имплицитную метафизику, которая содержалась и в логическом позитивизме (насчет этого с ним следует полностью согласиться), эксплицитной<sup>22</sup>.

Надежды Бергмана выглядят в большинстве своем достаточно наивными. Разве что замена имплицитной метафизики на эксплицитную кажется возможной на этом пути. В его концепции идеального языка воспроизводятся оба парадокса, о которых было сказано в связи с аналогичными проектами новоевропейских философов. Исходя из каких соображений будет решаться вопрос о допущении в язык тех или иных классов выражений в качестве неопределяемых дескриптивных знаков? Например, вопрос о допущении имен классов наряду с именами индивидов. Либо из предпочтения определенных онтологических соображений: реалисты, к которым примыкает Бергман, классы допустят, номиналисты — нет. При этом предполагается способность знать «сами вещи» независимо от языка, и неясно, какую роль в решении «онтологических проблем» будет играть язык (проблема Лейбница). Либо мы будем исходить из предпочтения некоторого языка, заведомо считая его верным образом реальности (как в логическом атомизме). К тому же проект Бергмана в любом случае основан на ресурсах обыденного словоупотребления, ведь обсуждение структуры его идеального языка должно вестись на обыденном языке, который, следовательно, сохраняется в качестве фона или каркаса философствования. Единственное, что может дать в этом случае построение идеального языка, это экспликация определенных философских построений, уже сформировавшихся и признанных верными.

Последнее может быть сказано и об аналитической философии языка первой половины XX столетия вообще. Если забыть о ее глобальных претензиях совершить переворот в философии и т. п. и о постигшей ее на этом пути неудаче, то ее результаты нельзя считать бесполезными. Именно экспликация определенных философских представлений, претендующих на выражение

здорового смысла, и была главным результатом и главной заслугой первого поколения аналитиков. Демонстрация непростоты и неочевидности того, что казалось простым и очевидным «с точки зрения здравого смысла» (хотя это и не входило в намерения аналитиков) стоила потраченных усилий. Это касается в том числе и представлений о языке — таких «очевидностей», как трактовка обозначения как главного назначения слова, как простой и непосредственной связи слова с «предметом», как того, что обеспечивает связь языка с реальностью. Или рассмотрение языка с точки зрения его познавательных, в первую очередь, функций. Функция средства общения кажется при этом чем-то простым и само собой разумеющимся — тем, что не оказывает существенного воздействия на функционирование языка в процессе познания и не заслуживает, поэтому, специального анализа. Лишь послевоенная лингвистическая философия, наконец, всерьез примет во внимание эту функцию, совершив так называемый прагматический, или коммуникативный переворот в аналитической философии языка. Но прежде, чем обратиться к анализу этого переворота, кажется уместным рассмотреть концепцию неокантианца Э. Кассирера, также сформировавшуюся в межвоенный период. Его учение как раз было альтернативой гносеологическому фундаментализму аналитиков первого периода.

### Примечания

<sup>1</sup> Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 29–31; Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 24 (афоризм 4.112); Carnap R. Physical language as the universal language of science // Alston W. P and Nakhnikian G. (eds.) Readings in Twentieth-Century Philosophy. L., 1963. P. 393–395.

<sup>2</sup> Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М., 1998. С. 70, 74–77, 82–83.

<sup>3</sup> Рассел Б. Исследование значения и истины. М., 1999. С. 158–159, 167; Его же. Человеческое познание: Его сфера и границы. М., 1957. С. 44.

<sup>4</sup> Рассел Б. Философия логического атомизма. Томск, 1999. С. 23.

<sup>5</sup> См.: Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. С. 12, 19, 22. При ссылках на «Логико-философский трактат» указывается номер афоризма.

<sup>6</sup> Там же. С. 12, 20–21, 56.

<sup>7</sup> Козлова М. С. *Философия и язык (критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX в.)*. М., 1972. С. 82–83.

<sup>8</sup> *Particulars* — это можно перевести и как «отдельное»

<sup>9</sup> Рассел Б. *Философия логического атомизма*. С. 17, 24–25, 153–155. Russell B. *Logic and Knowledge: Essays 1901–1950*. L., 1956. P. 123–124.

<sup>10</sup> См.: Рассел Б. *Знание-знакомство и знание по описанию* // Рассел Б. *Человеческое познание: Его сфера и границы*. М., 2000. С. 444–458.

<sup>11</sup> Этой концепции Рассел остается верен на всех этапах своего философского развития. Поэтому список источников, в которых данная позиция сформулирована, весьма обширен. См.: Рассел Б. *Дескрипции* // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XIII. М., 1982. С. 53; Его же. *Философия логического атомизма*. С. 26–27, 69, 94; Его же. *Исследование значения и истины*. М., 1999. С. 32, 118; Его же. *Человеческое познание: Его сфера и границы*. М., 1957. С. 116, 126.

<sup>12</sup> Рассел Б. *Философия логического атомизма*. С. 19, 115–127; Его же. *Исследование значения и истины*. С. 24–28, 69; Его же. *Человеческое познание*. С. 40, 98–105.

<sup>13</sup> Шлик М. *О фундаменте познания* // *Аналитическая философия: Избранные тексты*. С. 34, 38 Carnap R. *Physical language as the universal language of science* // *Readings in Twentieth-Century Philosophy*. P. 401–402.

<sup>14</sup> Карнап Р. *Преодоление метафизики логическим анализом языка* // *Аналитическая философия: Становление и развитие (антология)*. С. 72–73, 84; Carnap R. *Physical language as the universal language of science* // *Readings in Twentieth-Century Philosophy*. P. 420–421.

<sup>15</sup> Шлик М. *О фундаменте познания* // *Аналитическая философия: Избранные тексты*. С. 45–46, 48–50.

<sup>16</sup> Carnap R. *Physical language as the universal language of science* // *Readings in Twentieth-Century Philosophy*. P. 397, 404.

<sup>17</sup> Carnap R. *Psychology in physical language* // Ayer A.J. (ed.) *Logical Positivism*. Glencoe, Ill., 1959. P. 170, 173–174, 182, 186–187, 191–194; Neurath O. *Sociology and physicalism* // *Ibid.*, p. 282–317.

<sup>18</sup> Ayer A. J. *Editor's introduction* // *Logical Positivism*. P. 21.

<sup>19</sup> Carnap R. *Physical language as the universal language of science* // *Readings in Twentieth-Century Philosophy*. P. 415–418; Ayer A.J. *Editor's introduction* // *Logical Positivism*. P.13; Hempel K. *The empiricist criterion of meaning* // *Ibid.* P. 123.

<sup>20</sup> Neurath O. *Protocol sentences* // *Logical Positivism*. P.199–205; *idem*. *Sociology and physicalism* // *Ibid.* P. 285.

<sup>21</sup> Apel K.-O. *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*. Dordrecht, 1967. P. 20, 30–32, 41; *Idem*. *The a priori of communication and the foundations of humanities* // Dallmayr F.R., McCarthy T. A.

(eds.) *Understanding and Social Inquiry*. Notre-Dame, L., 1977. P. 293–295, 299–300, 305–306; Idem. *Towards a Transformation of Philosophy*. L., Boston and Henley, 1980. P. 60, 99–100, 111. Апель К.-О. *Трансформация философии*. М., 2001. С. 171–172, 206, 212–213.

<sup>22</sup> Bergmann G. *The Metaphysics of Logical Positivism*. N. Y., 1954. P. 35, 40–43, 47–48, 64–65, 238–239; Idem. *Meaning and Existence*. Madison, 1964. P. 40, 50; Idem. *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*. Madison, Milwaukee and L., 1967. Bk. 1, pt. 1.

## Философия языка Э. Кассирера

Общая линия развития философии языка от классической философии к современной может быть охарактеризована как постепенный переход от гносеологии к культурологии. Классическая философия сосредоточена на анализе языка как орудия познания. То же можно сказать и об аналитической философии, особенно в первый период ее развития — до второй мировой войны. Герменевтическая философия, напротив, рассматривает язык как средство общения и хранилище культурной традиции, как среду любого человеческого духовного опыта. Гносеологические проблемы — язык как выражение знания — уходят при этом на второй план. Аналитический и герменевтический подходы к языку вообще редко пересекаются. Хотя нельзя сказать, что общих тем у представителей этих течений вообще нет<sup>1</sup>. Неокантианец Эрнст Кассирер кажется в связи с этим промежуточной фигурой. С одной стороны, ему не чужда гносеологическая проблематика, связанная с языком. Он является выходцем из марбургской школы неокантианства, которая всегда держала в фокусе внимания проблемы теории познания в первую очередь. При этом тот контекст, в который погружаются проблемы философии языка у Кассирера, шире, чем у философов-аналитиков. Для него не характерен сциентизм: говоря о роли языка в познании, он не сосредотачивается исключительно на научном познании. Кассирер вообще считает концентрацию внимания на теме «язык — мышление» подходом односторонним: отношение «язык — восприятие» кажется ему темой не менее важной. С другой стороны, рассмотрение языка включается Кассирером в контекст философии культуры и антропологии: язык рассматривается как одна из форм культуры в соотношении с ее другими формами. Кассирер подчеркивает свою преемственность по отношению к В. Гумбольдту, для которого язык — это не продукт и не орудие, а сама деятельность субъекта. В связи с этим он последовательно отстаивает конструктивную природу языка. Если для



Рассела язык в идеале — это образ реальности, находящийся с ней в отношении изоморфизма, то для Кассирера — набор конструктивных проектов духа. Кантианские мотивы стали популярны и в аналитической философии послевоенного периода. Но у Кассирера они проработаны гораздо более полно и систематично. Если же сравнить философию языка Кассирера с герменевтической, то она кажется менее радикальной, более компромиссной вот в каком отношении. Язык, по Кассиреру, определяет и наше мышление, и картину мира, но лишь на обыденном уровне. Наука способна к сознательному и целенаправленному употреблению языка. Поэтому, как и представители классической философии, мыслитель-неокантианец видит возможность сознательно контролировать употребление языка, возможность превратить его в послушный инструмент научного мышления.

Обращение Кассирера к языку связано со стремлением преодолеть то, что кажется ему ограниченностью критической философии Канта. Такую задачу должна была решить «философия символических форм» Кассирера. Главным объектом приложения кантовского критического метода было научное познание, даже уже — математическое естествознание. Научное познание ставит частное в контекст логической структуры, универсального закона. Но оно является лишь одной из форм охвата и интерпретации нашего опыта. Существуют и другие способы объективации человеческого духа, пути возвышения феноменального до общезначимого: язык, искусство, миф, религия. Все это самостоятельные формы построения мира объектов, способы оформления опыта — они по-своему превращают пассивный мир впечатлений в мир, являющийся чистым выражением человеческого духа. Кассирер считает, что, ставя задачу изучить все сферы объективации духа, он действует вполне в духе «коперниковской революции» Канта. Уже для самого Канта научное познание оказалось слишком узким предметом. Для достижения более полной характеристики человеческого духа им были написаны еще две «Критики». Кассирер считает, что его собственная философия продолжает действовать в том же направлении. Результатом должна стать «морфология человеческого духа» — общая теория культурных форм. Важно, чтобы в своем исследовании различных форм культуры философия не становилась на точку зрения одной из них. В подобной односторонности Кассирер упрекает Гегеля: логика для

него — кульминация культуры, различные сферы культуры — лишь ступеньки восхождения к абсолютному знанию, к примеру, искусство и религия — несовершенные формы познания идеи. Философия должна подняться над претензиями различных сфер культуры и понять значение каждой из них, исходя из их имманентных взаимоотношений. Критика разума должна стать критикой культуры<sup>2</sup>.

При этом постижение единства различных сфер культуры является, по Кассиреру, одной из важнейших задач философии. В соответствии с кантианской установкой такое единство не может основываться на том, что различные формы человеческого духа копируют одну и ту же независимую от них реальность. Единство может быть лишь функциональным. Для того чтобы избежать подчинения одной формы культуры другой, но в то же время удержать их единство, нужно найти фактор, общих для них для всех, но принимающий в каждой культурной сфере специфическую форму. Таким фактором является, по Кассиреру, символ. Формы культуры оказываются символическими формами. Каждая из них — особый тип видения мира, завершённый в себе мир значений. Они не копируют реальность, а по-разному наделяют значением то, что встречается нам в опыте. Человеческий дух проявляет себя как раз через оформление чувственного материала. Вне этих сфер культуры нет никакой объективности вообще. Эти миры и есть «действительность». Человек для Кассирера — *animal symbolicum*. Он живет в символическом универсуме — в мире (или мирах) значений. Язык, миф, искусство, религия — части этого универсума. Человек ничего не способен видеть без посредства языковых форм, художественных образов, мифологических символов и религиозных ритуалов. Даже в обыденной жизни человек живет в среде воображаемого<sup>3</sup>. Для Кассирера, в отличие от логических позитивистов, нет и не может быть никакого «чистого опыта». Наш опыт всегда опосредован культурными формами — мирами значений. Язык рассматривается им не как средство выражение результатов мышления и не как средство общения, а в первую очередь как особый смысловой мир.

Первый том трехтомной «Философии символических форм» Кассирера (1923-1929 гг.) посвящен как раз языку — той сфере объективации духа, символическая сущность которой очевидна. Значительное место уделено языку и в 3-м томе указанного труда,

посвященном феноменологии познания. Язык присутствует как тема и в других работах Кассирера: частью книги «Сущность и действие символического понятия» (1922 г.) является работа «Язык и миф», глава о языке есть в позднем «Опыте о человеке» (1944 г.). Эту книгу Кассирер представлял себе как изложение для англоязычных читателей основных идей «Философии символических форм», считая излишним перевод на английский язык своего фундаментального трехтомного труда. Стоит только порадоваться, что вопреки его мнению появился и английский, и русский переводы этой более ранней книги. Полного совпадения идей «Опыта о человеке» и «Философии символических форм» конечно нет. В «Опыте» на первый план выходит антропологическая проблематика, гносеологические проблемы уходят на задний план. Несколько меняются акценты и при рассмотрении языка — структурный подход, например, явно предпочитается генетическому, чего не было раньше. Поэтому представляется верным искать философию языка Кассирера в первую очередь в его трехтомном труде 20-х гг., а «Опыт...» рассматривать как дополнение (с изменениями) к идеям главного труда философа.

Одной из наиболее характерных черт кантианства является отказ от онтологического обоснования знания, особенно характерного для рационализма нового времени. Для марбургской школы, из которой вышел Кассирер, объективность знания не может состоять в его соответствии внеположной знанию реальности. Наоборот, последняя не может быть дана вне тех или иных форм ее определения. Исходя из этого, Кассирер отмежевывается от реалистического понимания языка и его гносеологической основы — теории знания как копии реальности. Если функцией знака является отображение реальности такой, какой она дана нам в чувственных впечатлениях, пишет он, то неадекватность всех языков очевидна: они ни в коей мере не могут соревноваться в выполнении задачи копирования реальности с восприятием. В противоположность Расселу и его стремлению зацепить язык за реальность, Кассирер подчеркивает конструктивный характер языковых различий. Функция языковых образований — указывать направления оформления, определения феноменального мира. Слова языка не являются отражением стабильных образований в природе и в мире восприятия, они, скорее, указывают направления, по которым процесс определения может следовать.

Те разграничительные линии, которые проводятся языком, представляют собой для Кассирера набор имманентных «конструктивных проектов» духа. Мир интуиции (созерцания), то есть картина мира обыденного сознания, представляющего его в виде совокупности предметов и свойств, изменений и действий, лиц и вещей, строится, по Кассиреру, на основе языковых различений<sup>4</sup>. Философ-неокантианец отказывается от наивного представления, что окружающий мир или мир нашего опыта изначально «до языка» поделен на некие единицы («вещи», «действия» и т. д.), к которым мы прикрепляем слова нашего языка наподобие ярлыков или этикеток. Слова языка не обозначают готовые объекты. Членение на вещи и события не предшествует языку. Предмет обозначения не существует до языка, а выделяется им.

Говоря о роли языка в конструировании обыденной картины мира, Кассирер обращает внимание на то, какая роль отводится речи в мифологии. Именно с божественной речью связан переход от хаоса к внутреннему членению, артикуляции мира. В ассиро-вавилонской и египетской мифологии хаос есть состояние *неназванности* вещей — неизвестно имя ни одной вещи. Бог-творец сначала произносит собственное имя и этим вызывает себя к жизни. В мифологии многих народов вещи творятся посредством называния. Так же и библейский Адам, именуя животных, овладевает миром. Мир, таким образом, превращается из хаоса в космос в речи. Общей чертой языка и мифа Кассирер считает радикальную метафоричность. Закон мифа и языка — часть равна целому. Предметы получают обозначение по одному из признаков. На основании признаков происходит объединение различных предметов под одним названием. Но в языке, наряду с метафорической образностью, изначально есть и сила логоса. Ее присутствие ведет к расколу первоначального единства духа на миф, язык и искусство. Лишь в искусстве слово сохраняет начальную образную силу<sup>5</sup>. Получается, что мифологическое мышление в принципе верно осознало силу и предназначение языка (артикуляция мира). Сам же язык — нечто среднее между мифом и наукой: имея немало общего с первым, он подготавливает прорыв человеческого мышления к научной форме.

По сравнению с наукой, язык — первая, более ранняя форма расчленения действительности в соответствии с конструктивными проектами духа, первая форма отдаления от непосредственно

данного. Погружаясь в чувственное, язык в то же время осуществляет освобождение от него, т.к. феноменальный мир оформляется в языке в соответствии с определениями сознания. Непосредственная связь с чувственным выражением и чувственным аффектом прекращается в языке. Здесь Кассирера опять можно противопоставить Расселу, для которого фундаментальный слой языка привязан к непосредственно данному. Ссылаясь на Гумбольдта, на его понятие внутренней формы, Кассирер пишет, что язык не копирует данный нам объект, а воплощает некую духовную позицию по отношению к нему, модус его восприятия — слово выделяет решающий фактор в восприятии объекта. Однако язык всегда отягощен чувственными интуициями — освобождение от чувственного не достигает на стадии языка такой степени, как в науке. Языковая объективизация феноменального мира создает мир интуиции или созерцания (обыденную картину мира), наука — мир идеальных значений, сферу чистых отношений. Языковые разграничения связаны с миром человеческой воли и действия. Лишь то, что затрагивает человеческую деятельность, то, что является существенным для нее, получает обозначение. Классификация — фундаментальная черта человеческой речи. Но языковые классификации связаны с человеческими целями и интересами. Они хаотичны, несистематичны, образуют скорее агрегат, а не внутренне организованную логическую систему<sup>6</sup>.

В первом томе «Философии символических форм» анализируется богатый материал по истории языков — то, от чего отказался «поздний» Кассирер. Освобождение от чувственно-конкретного лишь постепенно, считает немецкий философ, осуществляется в процессе развития языков. Он выделяет в этом развитии три фазы: миметическую, аналогическую и собственно символическую. На первой стадии слова языка еще подражают обозначаемому — оноματοпоэтические (звукоподражательные) слова широко распространены на этой стадии и сохраняются во всех развитых языках. На аналогической стадии качественные градации звуков выражают уже не единичные чувственные впечатления, а их отношения. Лишь на символической стадии освобождение от чувственного достигает полноты. В первобытных языках конкретное преобладает: в языке индейцев может быть тринадцать глаголов, обозначающих мытье в зависимости от того, что моется — руки, посуда и т. д., нет общего слова «удар» —

удар кулаком и удар кнутом требуют разных глаголов. Это же касается понятия числа — каждый класс объектов требует новых средств счета. Или притяжательные местоимения различаются в зависимости от того, что является объектом обладания — моя рука, мои родители, моя собака, или мое имущество. Кассирер обращает внимание на роль пространственной терминологии, которую он считает аналогичной роли трансцендентальных схем у Канта: это роль связующего звена между чувственным и интеллектуальным. «Метафорическая» передача духовных характеристик пространственными, которая встречается и в самых развитых языках, преобладает в древних. В том же направлении развиваются формы выражения «я» в языке: от внешних объективных способов — через указание на то, чем субъект владеет — к «я» трансцендентальной апперцепции, достигая четкого противопоставления объективно-вещественного и субъективно-личного бытия. Языковые классификации различаются от языка к языку: апеллируя к гумбольдтовскому понятию внутренней формы, Кассирер подчеркивает, что слова различных языков никогда не могут быть синонимами, каждый язык проявляет особую манеру смыслообразования<sup>7</sup>. Если бы языковыми классификациями управляла логика, они тяготели бы к гораздо большему единообразию.

Тем не менее, языковые разграничения играют решающую роль в построении мира восприятия. Кассирер считает выдвигание на первый план проблемы «язык — мышление» в противовес вопросу о соотношении языка и восприятия односторонним и неадекватным. Сила языковых образований открывается в организации и артикуляции мира восприятия. С самого начала язык играет важнейшую роль в построении перцептивного мира ребенка. Восприятие у человека вообще никогда не является, по Кассиреру, доинтеллектуальным, оно всегда артикулировано в соответствии с функциями значения. Миф тоже организует восприятие определенным образом — как «ты-восприятие». Миф не знает разделения на вещи и свойства. Мир предстает в нем как совокупность живых субъектов, как многообразие физиогномических характеров. Такое экспрессивное восприятие, восприятие как понимание выражения, первично, считает Кассирер, по отношению к восприятию вещей<sup>8</sup>. Эти соображения опять-таки альтернативны позитивистскому фундаментализму: никакого

«чистого опыта», о котором любят говорить феноменалисты, нет; мир восприятия всегда организован, опосредован теми или иными символическими формами.

Язык впервые обеспечивает, по Кассиреру, «нахождение-вновь», узнавание, посредством которого пространственно и временно различные феномены воспринимаются как проявления одной вещи. Имя вносит первый фактор постоянства и непрерывности в поток опыта — из этого потока выделяются вещи как некие стабильные образования. Благодаря языку совершается раскол реальности на субстанции и атрибуты, вещи и свойства и т. д. Это разделение не является чем-то самоочевидным: стабильных вещей не существует для животных, или для детей на ранних этапах их развития. Имя удерживает реальность перед нашим взором, без фиксации в языке в мире восприятия нет стабильности. В языке проявляется так называемая «репрезентативная функция сознания»: она делает чувственные «здесь и теперь» представления непрерывно существующих вещей. Расчленение как языка, так и мира интуиции, является ее продуктом. Благодаря ей отдельные феномены потока образов теряют свою независимость и приобретают отнесенность к некоторым вещам. В этом состоит известный в психологии факт предметности восприятия. Кассирер называет это «символической нагруженностью» восприятия: для нормального восприятия языковые образования становятся центрами значения, к которым стремятся чувственные феномены, каждый из которых схватывается как образ вещи<sup>9</sup>. Присущая восприятию символическая нагруженность становится основанием кассиреровской критики феноменализма с его ориентацией на гносеологию «чувственных данных». Направляя свою критику против Дж. Беркли и Э. Маха, он показывает, что «простые ощущения» феноменалистов не есть эмпирический факт — они являются результатом абстракции, постулатом на основе определенных теоретических представлений. Чистые чувственные данные для Кассирера — патологический случай, когда восприятие теряет, в частности, связь с языком. Больные афазией, у которых поражены центры речи, демонстрируют подобное: они определяют, что воспринимается холодное, гладкое и тяжелое, но не могут идентифицировать предмет. Больные правильно воспринимают, не понимая воспринятого. Опыт превращается у них в поток ощущений, которые не организуются в значимые це-

лостности. Больной может, например, сохранять восприятие цветов, но теряется в многообразии оттенков, утрачивает способность употреблять общие названия цветов: вместо «красный» говорит «как кровь» и т. п. Его язык напоминает в этом отношении «языки дикарей». В результате разрушения связи восприятия с языком поведение больных афазией оказывается привязано к конкретным ситуациям, как поведение животных<sup>10</sup>. Язык же отделяет нас от непосредственного чувственного опыта и от конкретных ситуаций. Ситуативное инструментальное мышление, как считают психологи, вполне присуще животным. Л. С. Выготский считал, что самое существенное отличие мышления человека от мышления животных заключается в том, что у человека линия развития мышления и линия развития языка пересекаются. Абстрактное мышление — продукт этого пересечения, специфически человеческая способность, так как оно связано с языком. Повреждение центров речи нарушает эту связь, возвращая человеческое мышление на ступеньку назад по лестнице эволюции.

Таким образом, наш обыденный опыт неотделим от языка, он направляется языковыми классификациями и различениями. Эти идеи напоминают рассуждения авторов гипотезы лингвистической относительности. Правда, собственно *относительность* (то есть нетождественность, многообразие) языковых картин мира разных языков почти не привлекает внимание Кассирера. Он лишь обращает внимание на то, что трудность изучения иностранного языка во взрослом возрасте связана с тем, что мир приобретает форму в соответствии с разграничениями родного языка. Восприятия и понятия сливаются со словами — требуются огромные усилия, чтобы отделить слова от вещей<sup>11</sup>. Общим для него с Гумбольдтом и Б. Уорфом является лингвистический *детерминизм* — мысль о том, что расчленение мира на вещи, свойства и отношения — продукт языка. Уорф считал, что именно грамматика европейских языков навязывает нам представление о мире как о наборе предметов, обладающих свойствами и совершающих действия, представление, соответствующее классической физике и астрономии. В отличие от сторонников идеи лингвистической относительности Кассиреру совершенно чужда мысль об абсолютной принудительности и окончательности языковой картины мира. Язык — лишь одна из символических форм, а свой



мир строит каждая из них. В науке языковая картина мира снимается. Наука, по Кассиреру, лишь начинается с тех ассоциаций и различий, которые фиксированы в языке, но стремится их преодолеть. Языковое различие берется в науке не как дефинитивное и окончательное, а как логическая проблема. Строгая наука требует освобождения мысли от уз языка. Критика языка и языковой формы мышления в новое время становится существенным условием прогресса науки и философии. При этом наука не просто отказывается от языкового концептуального багажа: выходя за пределы языковых обобщений и классификаций, она развивает тенденцию к образованию системы абстракций, которая содержится в самом языке, тенденцию «дематериализации» и отделения от чувственного. Теоретическое познание начинается с мира, получившего форму в языке. Именно в сфере языка, по Кассиреру, мысль собирает и концентрирует силу, которая, в конечном счете, поднимает ее над языком<sup>12</sup>. Тот логос, который изначально присутствовал в языке, но был переплетен в нем с экспрессивностью, выходит в науке на первый план. Вследствие этого и употребление знаков принимает в ней осознанную и целенаправленную форму.

Преодолевая ограниченность обыденного языка, наука не преодолевает символический характер культуры. Конструктивная эвристическая роль символа в науке ничуть не меньше, чем в других областях культуры. Каждый шаг в формулировке ее проблем и понятий сопряжен с развитием системы знаков. Знак — не просто средство выражения продуктов научного мышления, случайная оболочка мысли. Он служит не только для того, чтобы сообщить завершенное и данное заранее содержание мысли, а есть инструмент, посредством которого это содержание развивается и приобретает полную определенность. Концептуальное определение содержания идет рука об руку с его фиксацией в каком-либо характерном знаке. Например, лишь создание символических средств дифференциального исчисления дало универсальный метод, с помощью которого была уяснена единая сущность вопросов, исследовавшихся до Ньютона и Лейбница с различных точек зрения и в различных разделах математики и механики<sup>13</sup>.

Различие между миром науки и миром интуиции в том, что в рамках первой употребление языковых средств является осознанным и целенаправленным, интуитивная же картина мира

полностью определяется языковыми противопоставлениями. Тот же логос, который в образовании языка действовал имплицитно, в науке переходит в эксплицитную форму. Понятию нужны символические средства, отвечающие определенным требованиям. Они должны быть однозначными: один и тот же знак должен использоваться для «того же самого» содержания. Они должны принадлежать к *системе* знаков: научное понятие с самого начала — элемент понятийного целого, системы понятий, его значение зависит от этого целого. В сфере понятийного мышления теряет право на существование плюрализм языков. В науке знаки отбрасывают экспрессивное и интуитивное содержание, они становятся чистым средством означения, системой знаков, созданных мыслью. Миру интуиции присуще абсолютное доверие к реальности вещей, которое отбрасывается в науке. Кассирер подчеркивает существенную разницу между объектом науки — «чистой конструкцией» на основе системы отношений и функциональных зависимостей — и вещью чувственного восприятия. Например, числа — не вещи, они имеют чисто позиционное значение в качестве элементов числового ряда. Их значение целиком определяется их местом в этом ряду. Таковы, по Кассиреру, все объекты науки. Он отрицает за категорией вещи всякий научный смысл и ограничивает область ее применения миром интуиции — сферой обыденного сознания. В науке на смену вещам приходят системы отношений и функциональных зависимостей<sup>14</sup>. Эта идея присутствует в работах Кассирера на разных этапах его деятельности — от ранней книги «Понятие субстанции и понятие функции» до «Опыта о человеке». Она обнаруживает близость к структуралистскому мышлению. Ф. де Соссюр, как известно, трактовал язык как систему, созданную внутренними отношениями и противопоставлениями. Поздний Кассирер вполне благосклонно относился к структурализму, в частности, к фонологии Пражского лингвистического кружка. Он подчеркивал, что структуралистские принципы находятся в русле основных тенденций современной науки — аналогом являются понятие поля (растворение вещей в отношениях) в физике, холизм в биологии, гештальтпсихология<sup>15</sup>. Он действительно понимал эти тенденции как переход от исследования вещей к построению систем функциональных зависимостей. Правда, сам он этот структуралистский принцип к языку не применял, не использовал его при анализе языковой

системы. Скорее, он по-структуралистски трактует научное знание. Относительно правомерности такой трактовки возникают некоторые сомнения. В частности, говоря о понятии вещи, Кассирер ограничивается традиционным пониманием вещи как тела, как «также» различных свойств (выражение Гегеля). Вещь остается для него категорией обыденного сознания, конструктом языка. Он не пытается придать понятию вещи более сложное содержание, коснуться диалектики вещи, раскрытой тем же Гегелем в связи, между прочим, с ее выражением в формах суждения, то есть в связи с языком. Критиками Кассирера отмечалось также, что неокантианское стремление растворить объекты в отношениях и функциях противоречит практике науки. Наука, напротив, может изучать свойства и отношения, лишь превращая их в некоторые вещи — абстрактные предметы<sup>16</sup>. Об указании на абстрактные объекты в обыденном языке речь пойдет далее — в очерке о послевоенной аналитической философии. Целый ряд контекстов обыденной речи связан с введением абстрактных объектов. Такие контексты речи подготавливают практику науки — обособлять свойства и отношения в виде особых абстрактных предметов. В этом можно было бы также видеть подтверждение любимой мысли Кассирера о преемственности научного мышления с языком. Но именно в данном отношении он считает нужным науку и язык противопоставить.

Вопрос о правомерности кассиреровской критики вещного мышления вряд ли входит в сферу компетенции философии языка. Это проблема философии науки, она связана с философской интерпретацией основных тенденций развития современной науки. Для нас более интересен вопрос о том, правомерны ли претензии науки на осознанное и целенаправленное использование знаков. Рассуждения Кассирера об использовании символов в науке напоминают любимые идеи философов XVII—XVIII вв. У него, правда, не идет речь о полной перестройке языка, о создании идеального языка науки с «нулевого цикла». Тем не менее, третий том «Философии символических форм» полон благожелательных упоминаний «универсальной характеристики» Лейбница и ссылок на идею *mathesis universalis* Декарта и Лейбница. В своем историческом обзоре в первом томе Кассирер высказывает мнение, что у Лейбница порочный круг, связанный с понятием идеального языка, размыкается<sup>17</sup>. О том, в чем состоит этот круг, уже гово-

рилось в главе о новоевропейской философии языка. Идеальный язык мыслился в ней как предварительное средство расчистить дорогу познанию окружающего мира, но мог быть построен лишь после того, как это познание существенно продвинется. По Лейбницу, считает Кассирер, прогресс анализа идей и прогресс создания знаков движутся совместно, что доказывает пример с дифференциальным исчислением. Если это так, то как на этом пути возможно преодоление зависимости мышления от знаковых средств и прорыв к превращению их в контролируемое орудие?

Отношение научного мышления к языку, как кажется, вообще недостаточно рефлексировано в работах философа-неокантианца. Находится ли наука вне языка, когда целенаправленно строит свой язык и распоряжается им? Кассирер пишет, что акт освобождения от языка опосредован им же<sup>18</sup>. Это вроде бы напоминает фразу Х.-Г. Гадамера о том, что критика выразительных возможностей языка осуществляется в нем же. Но не стоит это сходство преувеличивать. Фраза Гадамера говорит для него как раз о *невозможности* освободиться от языка. То, о чем пишет Кассирер, с этой точки зрения, есть не более чем иллюзия. Можно сформулировать и еще несколько вопросов. Распространяются ли надежды Кассирера сделать употребление символов сознательным на весь язык науки целиком, или речь идет только о какой-то его части — ключевых терминах, тематически центральных для каких-то научных теорий? Как быть с фактом присутствия обыденных языковых значений в научном мышлении? Кассирер трактует символические формы как «замкнутые миры значений». Но насколько они, действительно, замкнуты? Способно ли научное мышление отделить свой мир значений от смыслового мира обыденного языка? Будут ли продукты научного мышления понятны, если такое отделение удастся (вспомним парадокс Фихте)? И способно ли мышление контролировать то, до какой степени ему это удастся? Ведь использование обыденного языка в науке неизбежно. Более того, один из классиков современной физики (той области знания, которая, казалось бы, удалена от мира обыденных смыслов на максимально возможное расстояние) — В. Гейзенберг — утверждает по существу, что понять физический смысл какой-то теории, выраженной на специальном математическом языке, можно только, используя набор значений обыденного языка. Говоря о событиях в мире атомов,

физик часто пользуется неточным метафорическим языком, который с помощью сравнений подталкивает ум слушателя в желательном направлении. Речь становится однозначной, лишь тогда, когда мы пользуемся искусственным языком математики. Но его почему-то недостаточно — откуда и возникает потребность в «метафорическом» изложении. Наука, по словам Гейзенберга, вынуждена положиться на естественный язык, т.к. это единственный язык, дающий нам уверенность в том, что мы постигаем явления<sup>19</sup>. Если это так, можно ли надеяться на освобождение от власти языка в сфере научного мышления? Обыденные смыслы проникают в научное мышление. Естественный язык оказывается каркасом любого понимания, даже если речь идет о научных теориях, описывающих явления, далеко отстоящие от практики обыденной жизни.

Кассирер не рассматривает язык в роли средства общения и носителя культурной традиции, не касается проблем, связанных с нашим отношением к этой традиции. Тема коммуникации не возникает в его работах. Критикуя логический позитивизм, К.-О. Апель упрекал его представителей в том, что создание языка науки не рассматривается ими как коммуникация в научном сообществе — сообществе, которое объединяет людей, мышление которых совершается в одной и той же среде значений и интерпретаций. Те же претензии можно предъявить и Кассиреру. Его феноменология познания рассматривает такого же одинокого субъекта, не связанного ни с каким сообществом. Поэтому те возможности, которые способны открыть расширение контекста, в котором рассматривается язык, не используются немецким философом полностью. Он стремится совершить переход от теории познания к философии культуры и антропологии, но сам подход к культуре остается у него логико-гносеологическим. За различными формами культуры Кассирер находит порождающие их функции сознания: миф — продукт экспрессивной функции, язык — репрезентативной и т. д. Символический характер культуры признается как несомненный факт<sup>20</sup>, но о роли символов в человеческой жизнедеятельности речь не идет. Поэтому и язык анализируется в философии символических форм в основном как орудие познания и осмысления мира, хотя в ней и возникают новые темы — язык и восприятие, роль языка в формировании мира объектов и т. п. В расширении гносеологической тематики,

связанной с языком, основная заслуга Кассирера. Она становится особенно хорошо заметной на фоне неопозитивистских концепций первой половины XX в. Феноменализм, стремление привязать язык к реальности непосредственного опыта, трактовка обозначения как основного предназначения слова — все эти вещи, особенно характерные для Рассела, критически преодолеваются в неокантианской философии языка Кассирера.

### Примечания

<sup>1</sup> Поиск таких общих тем и соотнесение двух традиций является одной из постоянных тем в работах Карла-Отто Апеля. См., напр.: Апель К.-О. Развитие «аналитической философии языка» и проблема «наук о духе» // Апель К.-О. Трансформация философии. С. 103–171.

<sup>2</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб., 2002. Т. I. С. 15–21. Т. III. С. 21–22.

<sup>3</sup> Там же. Т. I. С. 15, 21–22. Кассирер Э. Язык и миф. К проблеме именования богов // Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.; СПб., 2000. С. 331–332; Его же. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 471–472.

<sup>4</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. I. С. 41–42, 194, 219, 226. Т. III. С. 99–103.

<sup>5</sup> Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. С. 373–383.

<sup>6</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. I. С. 86, 119–120, 159, 222–223; Его же. Избранное. Опыт о человеке. С. 596–598. Можно привести такой пример несистематичности: родовой глагол «смотреть» и видовые — «всматриваться», «следить», «подглядывать», «присматривать», «посматривать» и т. д. — не образуют системы, в которой выполнялись бы логические правила деления понятий. Видовые понятия (члены деления), в частности, не исключают друг друга.

<sup>7</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. I. С. 120–126, 135, 159, 175, 185–190, 222–230; Его же. Избранное. Опыт о человеке. С. 596–599.

<sup>8</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. III. С. 22, 57–59, 63, 71–72.

<sup>9</sup> Там же. С. 21, 94, 98–100, 102–105, 125–126, 159–160, 172. Авторы русского перевода употребляют термин «символическое запечатление», а не «нагруженность» (нем. *Symbolische Prägnanz*). Такой перевод соответствует словарю, но кажется менее удачным с содержательной точки зрения. Для прилагательного *prägnant* в немецко-русском словаре дается, в том числе, значение «богатый содержанием», «полный смысла». Представляется, что именно этот оттенок значения Кассирер переносит

в существительное. К тому же он ссылается (там же, С. 160) на писавшего по-латыни Лейбница, у которого «теперь» (настоящее) наполняется будущим. Этот феномен Лейбниц называл *praegnans futuri*. В латыни же основное значение существительного *praegnans* — это просто «беременность». Кстати, авторы английского перевода «Философии символических форм» используют термин «*symbolic pregnance*», то есть «символическая беременность» или «нагруженность» (в англо-русском словаре для *pregnance* есть, кроме того, значение «содержательность»). Восприятие, по Кассиреру, «беременно» (то есть «нагружено») символизмом, содержит его в себе: феномены потока опыта отсылают нас к вещам.

<sup>10</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. I. С. 133. Т. III. С. 17, 27–33, 161–186; Его же. Избранное. Опыт о человеке. С. 487.

<sup>11</sup> Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. С. 595–596.

<sup>12</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. I. С. 18, 231–232. Т. III. С. 265–271, 274.

<sup>13</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. I. С. 22, 43–44. Т. III. С. 318.

<sup>14</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. III. С. 231–234, 258–261, 265–285, 341, 344.

<sup>15</sup> См.: Cassirer E. Structuralism in modern linguistics // Malmberg B. (ed.) Readings in Modern Linguistics. Stockholm and The Hague, 1972. P. 78–96; Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке, С. 579–587. С этим связано смещение кассиреровского интереса от генетического подхода к языку к структурному, о котором было сказано выше. См. об этом: Lenneberg E. H. Note on Cassirer's philosophy of language // Philosophy and Phenomenological Research, 1955. Vol. 15, no. 4.

<sup>16</sup> См.: Грязнов Б. С. Логика, рациональность, творчество. М., 1982. С. 127–130.

<sup>17</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. I. С. 62.

<sup>18</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. III. С. 266.

<sup>19</sup> Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 121, 218.

<sup>20</sup> Критики отмечали, что Кассирер вообще не доказывает всеобщего символизма культуры, довольствуясь примерами из различных областей культуры и ссылками на очевидность и несомненность этого положения. См.: Hamburg C. H. Cassirer's conception of philosophy // Schilpp P. A. (ed.) The Philosophy of Ernst Cassirer. Evanston, Ill., 1949. P. 87–89.

## Язык и сознание.

### Л.С. Выготский о роли знаков

#### в человеческом поведении

Преимущественное сопоставление языка с мышлением было одной из особенностей классической философии. Эта черта сохраняется и в аналитической философии — ведь язык рассматривается и здесь исключительно в рамках теории познания. Односторонность такого похода справедливо критиковал Э. Кассирер: даже не выходя за рамки гносеологии, необходимо сосредотачиваться на соотношении языка именно с мышлением, необходимо говорить, например, о роли языка в организации восприятия. Поэтому правильное сопоставлять язык не с одним только мышлением, а с сознанием в целом. При этом оказывается, что язык выполняет по отношению к мышлению ту же роль, что и по отношению к другим психическим процессам — он является не средством их выражения, а средством осознания. Такой подход можно найти у отечественных мыслителей — филолога А. А. Потебни и психолога Л. С. Выготского.

Слово, считал Потебня, нужно душевной деятельности, чтобы стать сознательной. И оно появляется тогда, когда все остальные условия перехода к сознательности уже имеются. Наши душевные состояния уясняются нам по мере того, как мы даем им самостоятельное существование, выражая их в слове. Таким образом, дух как сознательная умственная деятельность невозможен без языка<sup>1</sup>.

Что же осознается в языке? В нем фиксируются и осознаются значения — новая (идеальная) сторона действительности, возникающая в связи с деятельностью человека. Значение — это то, что



возникает в мире человеческого действия в связи с тем, что люди стремятся к определенным целям. Предметы и явления приобретают значение по отношению к нашим целям, у них обнаруживается социально-функциональная сторона. Вообще говоря, значения есть в мире любых целесообразно действующих существ — не только людей, но и животных. Разница в том, что значения, скорее всего, не осознаются животными, в отличие от людей. А люди осознают их именно благодаря языку. Новая социально-функциональная сторона действительности фиксируется в языке: благодаря чему значения приобретают внешнюю форму существования и осознаются. Слова не просто обозначают предметы, служат этикетками для них. Названия отражают способность предметов служить удовлетворению наших потребностей. Слово, как писал ученик Выготского А. Н. Леонтьев, выделяет предмет в его объективно-общественном значении<sup>2</sup>.

Благодаря языку человек осознает идеальное (социально-функциональное) содержание своей деятельности. Конечно, это содержание объективируется не только в языке. Оно воплощается также в орудиях и продуктах труда. Но в них оно слито с материальным субстратом. Что касается знаков языка, то их материальная форма не имеет другого назначения, кроме фиксации значений — идеальной стороны действительности. Знак, как показали А. Ф. Полторацкий и В. С. Швырев, это особый «предмет», функциональное бытие которого поглощает его вещественное бытие. Чтобы предмет мог быть замещен знаком, этот предмет должен превратиться в какой-то ситуации в знак самого себя. Условием замещения предмета знаком является использование его в такой функции, которая не требует его реальных свойств, связанных с особенностями его материального тела. Например, топор, поднятый вожаком первобытного стада над головой, может быть знаком к возобновлению трудовых действий. Физические свойства топора в данном случае не нужны. Поэтому он и может быть замещен в такой ситуации знаком, в том числе языковым. Что не может быть сделано в ситуации, когда топор используется по своему прямому назначению — для рубки леса, например<sup>3</sup>. Можно привести другой пример. Посетителю ресторана можно было бы предъявлять вместо меню весь набор блюд, предлагаемых в нем. Но в том то и дело, что реальные блюда в данном случае не нужны, они использовались бы лишь как знаки самих себя.

Это и делает возможной замену их картинками (тоже знаками, только иконическими), либо названиями в меню. Этим «знаковая ситуация» отличается от ситуации реального использования предмета как предмета (а не как знака).

Полторацкий и Швырев, рассуждая о возможности замещения предметов знаками, ссылаются на рассуждения Маркса о деньгах<sup>4</sup>. Деньги — типичный знак, функционирование которого не связано с особенностями его материального тела. Способность денег обмениваться на товар никак не заключена в их материи. Традиционно в качестве средства обращения товаров использовалось золото. Но использование золота в таком качестве как раз и не требовало присутствия его физико-химических свойств. Именно это делает возможной замену золота бумажными деньгами, а далее — электронными и т. д. Можно вспомнить мудрецов академии Лагадо из сатиры Дж.Свифта, которые в своих спорах не пользовались словами, а, несмотря на неудобства, приносили с собой все необходимые им для дискуссии предметы<sup>5</sup>. Никакой необходимости делать это нет, предметы здесь не нужны — они все равно использовались бы как знаки. К тому же сама идея замены слов обозначаемыми предметами основана на ложной посылке, что все слова — лишь названия вещей. Так что мудрецов из свифтовской академии можно считать предшественниками расселовской философии языка, в которой отношение слова к предмету считается столь же прямым и непосредственным. Такой подход, как уже говорилось, игнорирует важнейшую характеристику любого знака — значение. Знак способен обозначать, но только потому, что он обладает значением. А значение — это одновременно клеточка и мышления, и речи.

Человек вообще живет в мире значений. Любая культура — это мир значений. Наши действия строятся и приобретают определенный смысл в поле значений, характерном для той или иной культуры, эпохи, социальной группы. Первичная социализация — это усвоение социально-принятых способов понимания значений, принадлежащих определенной культуре и группе. Те способы, которые усваиваются в процессе первичной социализации, прочно укореняются в нашем сознании, кажутся нам естественными и само собой разумеющимися. Мы не замечаем их как особые культурно-специфические способы. Подобные вещи подчеркиваются в феноменологической социологии.

Как писал основатель данного направления А. Шюц, понимание значений — это не особый метод гуманитарных наук, отличающий их от естественных, а часть повседневного опыта жизни любого человека<sup>6</sup>. В этом смысле все люди — социологи, они интерпретируют ситуации, действия других людей и т. д. Кстати, подобные привычные (фоновые) способы понимания значений выявляются, как считал Шюц и его последователи — представители этнометодологии, лишь при нарушении естественно-текущих ситуаций, когда основанные на этих способах фоновые ожидания относительно поведения других не оправдываются. Лишь в подобных ситуациях мы осознаем специфичность наших способов понимать значения. Соображения социологов-феноменологов напоминают размышления об «остранении» у В. Б. Шкловского<sup>7</sup>. Как известно, основной задачей искусства он считал разрушение автоматизма восприятия. Сделав знакомое странным, искусство помогает нам выйти за рамки автоматического восприятия привычного смысла окружающих нас вещей, увидеть новый смысл, обычно не замечаемый. Цель примерно тех же приемов, используемых этнометодологами, конечно, несколько иная — сделать привычное и само собой разумеющееся (наши способы понимания значений) предметом внимания и анализа.

Первичная социализация, в ходе которой принадлежащие определенной культуре и эпохе способы интерпретации значений усваиваются, это процесс, в котором происходит и формирование сознания любого человека. Дело обстоит не так, что сначала сознание формируется как таковое, а потом приобретает культурно-историческую определенность. Человек одновременно формируется как человек, как сознательное существо и как представитель определенной эпохи, культуры, социальной группы с характерными для них способами понимания значений. Важнейшей составляющей первичной социализации является усвоение языка. Язык — не просто средство общения, он является хранилищем и средством передачи (трансляции от поколения к поколению) исторического опыта. В языке аккумулируется опыт выделения назначения (смысла) предметов и явлений, опыт их анализа, обобщения, классификации. В результате чего и формируется система интерсубъективных значений, в которой воплощается социальный и культурный опыт. Усваивая язык, индивид присваивает

себе этот опыт. В результате, он подчиняет свою психическую деятельность социальным нормам и требованиям.

Здесь можно вспомнить идею Выготского о том, какую роль вообще играют знаки в организации человеческого поведения. Скажем, завязывание узелка на платке. В ситуацию, где человеку нужно что-то не забыть, вводится новый элемент — знак, искусственный стимул, с помощью которого человек пытается овладеть процессом запоминания, то есть пытается управлять собственным поведением, руководить им. До этого процесс запоминания направлялся естественными факторами — силой раздражителя, его биологическим значением, объемом того, что нужно запомнить. Введение в ситуацию знака разрушает зависимость от этих факторов, делает нас способными сознательно управлять своими психическими процессами. Другой пример Выготского — бросание жребия в «буридановой ситуации». Не будучи способен сделать в такой ситуации обоснованный выбор, человек, в отличие от животных, которых данная ситуация может довести до невроза, пытается разрешить ее за счет введения в нее искусственного стимула — знака. Таким образом, человек сам создает стимулы, определяющие его реакции. Создание искусственных стимулов отличает высшие формы поведения от элементарных, поведение человека — от поведения животных. Знаки, как и орудия труда, выступают для человека проводниками его воздействия. Только с помощью орудий человек воздействует на внешние объекты, а с помощью знаков — на собственное поведение<sup>8</sup>.

Важно при этом, что знаки языка социальные. Человек не просто создает стимулы, определяющие его реакции, и овладевает собственным поведением. Он использует для этого знаки, принадлежащие определенной культуре. Первоначально знак — средство социальной связи, воздействия на других, а потом уже — средство воздействия на себя<sup>9</sup>. Так поведение человека строится на основе социально-культурных норм и требований. Все высшие — произвольные — формы человеческого поведения связаны, по Выготскому, и использованием знаков, с языком — внимание, память, воля. То же самое можно сказать и о восприятии: роль языка в его организации была проанализирована не только Кассирером (см. предыдущий очерк), она подчеркивается многими психологами XX века. Благодаря связи с языком содержание восприятия выходит за рамки «непосредственно данного».

В формировании образа участвует слово. Его значение включается в восприятие предмета как смысловое содержание самого предмета. Чувственное содержание образа становится носителем смысла. Между непосредственно наличной ситуацией и субъектом в качестве посредника вклинивается весь внутренний мир человека, весь его опыт. Благодаря участию слова в восприятии фиксируется основное, устойчивое содержание предмета<sup>10</sup>. В результате, человек видит не цветные пятна, а предметы и явления, наделенные опять-таки определенным значением. Как иногда говорят, мы смотрим глазами, а видим сознанием. В этом убеждает опыт обретения зрения во взрослом возрасте слепыми от рождения. То, что первоначально возникает у них перед глазами, описывается ими как беспорядочное мелькание форм и красок. Им хочется закрыть глаза, т.к. дополнительный канал связи с миром не помогает, а мешает им в нем ориентироваться<sup>11</sup>. Чтобы научиться видеть, как мы, им нужно согласовать то, что перед глазами, со всеми знаниями о мире, которые у них есть, в том числе, с системой значений, которую несет язык. У нас это согласование происходит постепенно, начиная с раннего детства, оно естественно для нас. Подобные примеры показывают, что человеческое восприятие — это не такая простая вещь, что оно не является «простым опытом» феноменалистов. И огромную роль играет в нем связь с языком.

При этом важно, что мир значений не просто передается нам языком. Он осваивается практически — усвоение языка подготавливается развитием жизнедеятельности ребенка. Чтобы понять значение слова, нужно понять назначение предмета. Представляется, что именно эта идея была положена в основу деятельности Загорского интерната для слепоглухонемых детей психологом А. Н. Мещеряковым, работу которого анализировал философ Э. В. Ильенков<sup>12</sup>. Нужно практически вовлечь ребенка в мир человеческой культуры, тогда предметы приобретут для него то же значение, что и для нас. Это делает возможным введение языкового кода. То есть для усвоения языка необходимо освоение простейших навыков человеческой жизнедеятельности — есть ложкой, пить из чашки. Благодаря этому, усваивается значение предметов, которое фиксируется в значении слов. Такой подход противостоит представлению об остенсивных определениях как о первоначальном этапе усвоения языка. На предмет недостаточно

указать, для того, чтобы обучаемый выделил в качестве предмета обозначения то же, что и мы, необходимо вовлечь его в характерные для нас способы оперирования с предметом — так постигается его значение. Между прочим, именно это кажется непреодолимым барьером в обучении компьютера естественному языку. Чтобы слова этого языка имели для него то же значение, что и для нас, он должен вести примерно такой же образ жизни. Но тогда, он должен быть просто искусственным человеком с такой же, как и у человека, судьбой.

Таким образом, связь с языком качественно меняет все психические процессы, в том числе и мышление, но не только мышление. Благодаря связи с языком, мышление становится «для себя бытием», сознательным процессом. Кроме того, абстрактное мышление возможно только благодаря языку. Слово разрушает связь мышления с наглядной ситуацией, которая характерна для животных и для больных с поражениями центров речи (афазией)<sup>13</sup>. Здесь можно вспомнить знаменитые опыты немецкого психолога В. Келера с человекообразными обезьянами. В этих опытах в бассейне плавали два плота, соединенные мостиком. На одном стоял бачок с водой, а на другом разжигали костер. Обезьяны должны были перейти по мостику с одного плота на другой, набрать в кружку из бачка воду и залить костер. Они успешно справлялись с этим заданием. Но когда убрали мостик, ни одна обезьяна не сообщила, что воду можно зачерпнуть за бортом. Результаты этого опыта обычно интерпретируют так: у обезьян нет абстракции «вода», потому что нет соответствующего слова.

Абстрактное мышление — это то прибавление, которое дает соединение мышления с языком. Вообще же, по Выготскому, мышление и речь не тождественны. И в фило- и в онтогенезе можно выделить доречевую фазу в развитии интеллекта и доинтеллектуальную речь. Доинтеллектуальная речь — это сигналы животных. Доречевой интеллект — наглядное, ситуативное, инструментальное мышление обезьян и ребенка. Зачатки интеллекта у обезьян не связаны с речью. У ребенка пересечение линий развития мышления и речи происходит в возрасте около двух лет<sup>14</sup>. Обезьяны способны решать многофазные задачи (с промежуточными фазами, не ведущими непосредственно к достижению цели), но лишь в том случае, если все составляющие задачи находятся перед глазами. Доречевую фазу в развитии ин-

теллекта ребенка изучал Ж. Пиаже. Мышление на этой стадии не назовешь абстрактным — оно привязано к наглядной ситуации. Эту связь разрушает язык (можно опять вспомнить рассуждения об этом Кассирера), благодаря чему оно освобождается и становится способно двигаться вне всяких реальных и даже возможных ситуаций.

Кроме того, язык является орудием идентификации эмоций. Поэтому он опосредует наше эмоциональное поведение также<sup>15</sup>. Эмоции осознаются благодаря языку — человек объективирует их, ставит перед собой, перестает в них растворяться. Потенция называл язык «средством понимать самого себя». Он писал, что необъективированное состояние души покоряет себе сознание, объективированное (в слове или в произведении искусства) — покоряется ему<sup>16</sup>. В этом случае также осознание собственных эмоциональных состояний осуществляется на основе социальных и культурных норм: даже то, что происходит с нами самими, мы идентифицируем культурно-обусловленным способом. Общество дает нам язык как средство понять и окружающий мир, и самих себя. При наличии примерно одинаковых симптомов в поведении житель Нью-Йорка решит, что у него невроз и отправится к психоаналитику, а житель Гаити решит, что он одержим бесами и пойдет к колдуну Вуду<sup>17</sup>. Психоанализ и Вуду обеспечат того и другого языком для самопонимания.

Классическая философия рассматривала в качестве главной функции языка функцию орудия интеллектуальной деятельности. Функция средства общения казалась Гоббсу и другим вторичной и побочной. Как мы уже говорили, такой подход влечет за собой фундаментальную трудность: если слова возникают как индивидуальные метки для наших идей, взаимопонимание между людьми выглядит необъяснимым чудом. Как от индивидуальных произвольных меток перейти к общим для всех знакам? Для философии XX в., напротив, очевидно, что первична как раз функция средства общения. Чтобы понять связь этих двух функций, нужно вспомнить еще об одной. Язык — хранилище социально-исторического опыта, культурной традиции и средство их передачи. Человеческое средство общения несет в себе опыт выделения общественного назначения (смысла) предметов и явлений, опыт их анализа, обобщения, классификации<sup>18</sup>. Усваивая язык, мы присваиваем себе этот опыт. В результате, мы мыслим и

воспринимаем мир на основе социально и исторически выработанных способов. Язык предоставляет нам средства интеллектуальной деятельности, принадлежащие определенной культуре, определенному обществу. Тем самым он подчиняет нашу интеллектуальную деятельность социальным нормам и требованиям. Для того чтобы понять соотношение основных функций языка, нужно зайти с другой — противоположной — стороны, то есть идти не от индивидуального мышления, а от общего всем языка. Тогда не потребуется совершать прыжок от индивидуальных меток к общим знакам. Наоборот, социальная природа языка определяет социальную природу сознания и мышления.

Если же вернуться к вопросу о соотношении языка и мышления, который в первую очередь интересовал классическую филологию, то ее убежденность в том, что мысль предшествует речи и лишь получает в ней внешнее выражение, можно поставить под сомнение. Нам ближе точка зрения Гумбольдта: мысль не выражается, а совершается в языке. На такой позиции стояли Потенбня и Выготский. Потенбня писал, что язык — средство не выражать готовую мысль, а создавать ее. Если бы языки были лишь средствами обозначения готовой мысли, то они отличались бы не больше, чем различные почерки или шрифты одной и той же азбуки. Но это не так: каждая мелочь в устройстве языка дает свои особые комбинации элементов мысли. Потенбня считал, что возникновение сравнительного языкознания было выражением протеста против общей логической грамматики<sup>19</sup>. Вспомним убеждение Аристотеля, что языки отличаются только внешней формой, звучанием — именно такой подход лег в основу попыток построить логическую грамматику. Выготский предлагал представить себе мысль как тучу, готовую пролиться дождем слов. Мысль содержится в уме как целое. Переход к речи — это процесс расчленения мысли и воссоздания ее в словах. То, что в мысли симультанно (одномоментно), становится сукцессивным (последовательным) в речи<sup>20</sup>. Таким образом, абстрактное мышление совершается в слове так же, как инструментальное — в деле, в работе руки. Пытаться выразить мысль в слове и значит мыслить. Та туча, о которой говорит Выготский, не есть артикулированная мысль. Это что-то аморфное и ускользающее. Если мы не найдем слов для ее формулировки, от нее не останется ничего, кроме смутного ощущения, что что-то приходило нам в голову. Только найдя слова, мы эту мысль сформулируем и,



по сути дела, впервые обретаем ее как мысль. При этом единицей, как мысли, так и речи, является значение. Мы мыслим значениями, а значения связаны со знаками. И поэтому также мышления нет без языка.

Подобные вещи осознаются в психологии и философии XX столетия. С ними и связан переход от рассмотрения языка преимущественно в гносеологическом плане (это характерно не только для классической философии, но и для Кассирера) к культурологическому подходу. Для гносеологов язык интересен, в первую очередь, как орудие познания. Правомерность сосредоточения внимания на подобных проблемах вряд ли стоит оспаривать. Важно, чтобы это сосредоточение не вело к перекосу в понимании функций языка. Такой перекос возникает, на наш взгляд, когда язык с самого начала рассматривается в контексте индивидуальной познавательной деятельности. Отталкиваясь от ее анализа, трудно избавиться от методологического солипсизма. Культурологический подход всерьез принимает функцию языка как средства общения. А значит, и связь языка с культурной традицией. Здесь исходным пунктом рассмотрения становится не индивидуальное сознание, изобретающее языковые метки для своих идей, а коммуникативное сообщество — общность значений и способов интерпретации смысла всего окружающего. Такой подход реализован в работах представителей герменевтической философии, отталкивающихся от философии языка М. Хайдеггера, а также у структуралистов и пост-структуралистов. Но внимание к коммуникативно-прагматическим аспектам языка во второй половине столетия становится характерным и для других направлений. Даже аналитическая философия во второй половине XX в. начинает двигаться от односторонне-логического подхода, свойственного аналитикам межвоенного периода, в сторону коммуникативных и прагматических вопросов.

В связи с этим большое значение имеет разграничение языка и речи. Язык — явление многоаспектное. Это было осознано в лингвистике и психологии XX в. Важно учитывать это и в философии языка. Ф. де Соссюр, как известно, считал единственным предметом лингвистики язык, рассматриваемый в себе и для себя, то есть языковую систему (подробнее см. очерк 12). Речь он считал предметом психологии и физиологии. Разделяя язык и речь, мы, по его мнению, отделяем социальное от индивидуального,

существенное от случайного. Язык — это словарь и грамматическая система, потенциально существующая в мозгу индивидов<sup>21</sup>. Система языка, по Соссюру, основана на внутренних противопоставлениях — именно эта идея стала ведущей в структурализме. Об этом направлении речь еще пойдет. Пока же важно поставить вопрос о том, какого рода реальностью обладает языковая система. Где и каким образом мы имеем с ней дело? Явно не только в словарях и грамматиках. Ведь непосредственной реальностью обладает не система языка, а речь.

Система языка — это лишь абстрактный момент речевой деятельности. Именно в этом качестве она реальна. Реальная жизнь языка — в процессах общения, вплетенных во взаимодействие людей. Именно это подчеркивал М. М. Бахтин, критикуя два крайних подхода к предмету науки о языке<sup>22</sup>. Для Соссюра это — абстрактная система языковых форм, а для К. Фосслера — творческий акт порождения индивидуального высказывания. Но язык, по Бахтину, живет не в абстрактной языковой системе и не в индивидуальной психике говорящих, а в конкретном речевом общении. Действительностью языка-речи является социальное событие речевого взаимодействия. Ориентация лингвистики на языковую систему как преимущественный объект интереса связана, с точки зрения Бахтина, с тем, что первоначально она интересовалась мертвыми языками.

В послессоссюровской лингвистике принято выделять даже не два, а три аспекта речевой деятельности<sup>23</sup>. Это язык как процесс, то есть процессы говорения и понимания речи. Сюда нужно отнести, кстати, не только речь, но и использование языка в мыслительной деятельности. Так что язык живет не только в речевом взаимодействии, но и в этой деятельности тоже. Второй аспект — язык как система, языковой стандарт. Л. В. Щерба подчеркивал, что элементы системы языка не даны в непосредственном опыте, а выводятся из процессов говорения и понимания, из «языкового материала». Язык в этом аспекте — это система инвариантов речевой деятельности. Третий аспект — индивидуальная речевая компетенция. Соссюр не отличал этот аспект от предыдущего, говоря, что язык существует «в мозгу» индивидов. Язык как стандарт, как система противостоит речевой компетенции как социальное — индивидуальному. Переход от системы языка к индивидуальной компетенции — это усвое-

ние языка. А переход от нее к речи — порождение конкретного высказывания. Но это порождение происходит внутри языковой системы. Ее реальность в том, что наша речевая компетенция сформирована ею, в том, что, говоря, мы ориентируемся на ее нормы и правила, пусть по большей части и бессознательно. О реальности языковой системы можно сказать то же, что говорят социологи о реальности социальной системы. Реальность последней проявляется в нашем ролевом поведении. Взаимодействуя друг с другом мы, как носители определенных социальных ролей, ориентируемся на стандарты ролевого поведения, принадлежащие социальной системе. Так же реализует себя языковая система. Наша речь всегда строится с учетом ее стандартов, начиная с фонетических, и заканчивая прагматическими (они определяют, какие высказывания уместны в определенной ситуации, а какие нет).

Если принять во внимание соотношение языка и речи, можно по-другому взглянуть на взаимоотношение трех разделов семиотики — синтаксиса, семантики и прагматики. Первый изучает отношения между знаками, второй — отношение знаков к тому, что они обозначают, и третий — отношение знаков и тех, кто их использует. Аналитическая философия интересовалась первоначально только синтаксисом и семантикой. Это связано как раз с сосредоточением внимания на языковой системе. Вспомним, что многие философы-аналитики были логиками. Их интересовали, поэтому, искусственные языки. Последние же являются именно языками в чистом виде — системами форм, не предназначенных для общения. С этим во многом связана постановка проблем значения и референции у аналитиков первого периода. В следующем очерке речь пойдет о том, как меняется постановка этих проблем, когда начинают учитываться прагматические аспекты языка. Сосредоточение на языковой системе ведет к отрыву от реальной практики употребления языка, к его чрезмерной логизации. Такой уклон есть и в классической философии, и в довоенной аналитической философии. После второй мировой войны в дополнение к лингвистическому перевороту происходит еще и коммуникативно-прагматический. Он меняет направленность философских размышлений о языке. Гносеологический подход уступает место культурологическому. Меняется и облик аналитической философии языка.

## Примечания

- <sup>1</sup> Потебня А. А. Слово и миф. М., 1979. С. 52, 96.
- <sup>2</sup> Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. 3-е изд. М., 1972. С. 282. За названием часто может стоять, например, способ употребления предмета. К примеру, «тряпка», «занавеска», «скатерть» — это разные предметы, или разные способы употребления одного и того же? Эти «предметы» иногда отличаются именно своим предназначением, то есть значением.
- <sup>3</sup> Полторацкий А., Швырев В. Знак и деятельность. М., 1970. С. 21–27.
- <sup>4</sup> Марксу и принадлежит мысль о том, что в сфере обращения функциональное бытие денег поглощает их вещественное бытие (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 140).
- <sup>5</sup> Свифт Дж. Сказка бочки. Путешествия Гулливера. М., 1976. С. 295–296.
- <sup>6</sup> Щюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 26, 58.
- <sup>7</sup> Шкловский В. Б. О теории прозы. М., 1983. С. 12–20.
- <sup>8</sup> Выготский Л. С. Развитие высших психических функций. М., 1960. С. 101–111, 121–126.
- <sup>9</sup> Там же. С. 192–194.
- <sup>10</sup> Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. М., 1957. С. 88–89, 97.
- <sup>11</sup> Голдстейн М. И Голдстейн И. Ф. Как мы познаем. Исследование процесса научного познания. М., 1984. С. 38–40.
- <sup>12</sup> Ильенков Э. В. Гегель и герменевтика (проблема отношения языка и мышления в концепции Гегеля) // Вопросы философии, 1974, №8; его же. Соображения по вопросу соотношения мышления и речи // Вопросы философии, 1977, №6.
- <sup>13</sup> Сходство мышления и поведения больных афазией и животных отмечали Кассирер (Философия символических форм. Т. III. С. 161–186; Его же. Избранное. Опыт о человеке. С. 487) и Выготский (Развитие высших психических функций. С. 427, 454–456 — со ссылками на Кассирера). Кассирер пишет о неспособности идентифицировать видимые и осязаемые предметы — воспринимаются отдельные свойства, но не единые предметы. Это свидетельствует о разрушении репрезентативной стороны восприятия. Вследствие этого, совершаются лишь те действия, которые обусловлены конкретной ситуацией. Люди, страдающие афазией, способны, по Выготскому, выполнять прямые действия, вытекающие из наглядной ситуации, но неспособны представить и выполнить то, что требует отклонения от нее, постановки цели и т. п. При афазии нарушаются все высшие формы памяти, внимания, произвольного действия.

<sup>14</sup> Выготский Л. С. Мышление и речь. Гл. IV // Выготский Л. С. Избранные психологические исследования. М., 1956.

<sup>15</sup> Леонтьев А. А. Язык, познание, общение // Методологические проблемы анализа языка. Ереван, 1976. С. 47.

<sup>16</sup> Потебня А. А. Слово и миф. С. 127, 131–133, 176. Говоря о языке как о средстве понимать самого себя, Потебня имел в виду не только уяснение собственных эмоциональных состояний, а и уяснение содержания собственных восприятий также. Он называл это «апперцепцией»: слово является посредником между новым восприятием и прежним находящимся вне сознания (то есть социальным) запасом мысли. Отношение человека к предметам, Потебня цитирует Гумбольдта, обусловлено тем, как предметы представлены в языке (там же, С. 42). Это вновь отсылает нас к вопросу о роли языка в организации восприятия. Апперцепцию Потебни можно уподобить пониманию значения: мы *что-то* воспринимаем, но *значимый образ*, то есть осмысленное содержание восприятия, возникает не без участия языка.

<sup>17</sup> Пример взят из работы представителей феноменологической социологии. См.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 285–288.

<sup>18</sup> По выражению Выготского, речь обеспечивает связь общения с обобщением (Избранные психологические исследования. С. 51).

<sup>19</sup> Потебня А. А. Слово и миф. С.55, 156; Его же. Эстетика и поэтика. М., 1976. С. 258–259.

<sup>20</sup> Выготский Л. С. Избранные психологические исследования. С. 330, 376–378.

<sup>21</sup> Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М., 1933. С. 34–35, 38–39, 42, 207.

<sup>22</sup> Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. Л., 1929. Ч. II.

<sup>23</sup> См.: Щерба Л. В. Языковая система и речевая деятельность. Л., 1974. С. 24–39; Леонтьев А. А. Слово в речевой деятельности: Некоторые проблемы общей теории речевой деятельности. М., 1965; его же. Язык, речь, речевая деятельность. М., 1969.

## Очерк 9

# Послевоенная аналитическая философия: коммуникативный поворот

Об истории аналитической философии написано немало, правда, в основном на Западе. В целом, принято считать, что первоначальные цели ее не были достигнуты, что замысел научной ревизии философии потерпел крах. Попытка уточнить казавшиеся очевидными вещи (разграничение науки и не-науки, связь науки с опытом), используя средства математической логики, привели к их неожиданному усложнению. Изгоняемая из науки метафизика постоянно обнаруживалась в рассуждениях самих аналитиков. Часто говорят, что аналитическая философия совершила самоубийство. Действительно, самой разрушительной для судьбы аналитической философии была внутренняя критика: К. Поппер, У. Куайн, Т. Кун и другие показали, что основные постулаты логического позитивизма, касающиеся как раз демаркации научного и ненаучного, связи науки с опытом, носят характер метафизических догм. Таким же внутренним критиком был и Людвиг Витгенштейн. Именно с его поздними работами связывают коммуникативно-прагматический поворот в аналитической философии языка. Если в довоенной аналитической философии язык рассматривался исключительно с точки зрения синтаксиса и семантики — как средство описания мира и выражения опыта, то во второй половине XX в. философы-аналитики обращаются к анализу реальных контекстов функционирования языка в процессах общения, к исследованию того, как люди используют язык. Это привело к иному взгляду на многие проблемы, связанные с языком — на проблемы значения и референции, в первую оче-

редь. Односторонне-логический подход, преобладавший ранее, стал вытесняться прагматическим. Лингвистическая философия и философия обыденного языка, сформировавшиеся на основе идей позднего Витгенштейна, уже гораздо ближе к герменевтической трактовке языка.

### **9.1. Л. Витгенштейн и судьбы аналитической философии языка**

Уже говорилось о том, что «лингвистический переворот» нес в себе зерно трансцендентализма. Если язык — единственное эмпирически фиксируемое воплощение знания, то другого доступа к анализу знания, кроме как через язык, у нас нет. Тогда анализ языка является анализом того, что является необходимым условием знания. Примерно так Кант и определял задачи трансцендентальной философии. Но, как уже говорилось в очерке 6, это зерно не проросло в довоенный период развития аналитической философии. Философия языка Рассела и Венского кружка была приспособлена к нуждам фундаменталистской гносеологии. Отсюда — поиски того слоя языка, который обеспечивает его связь с непосредственным опытом, с «реальностью». И Рассел, и представители Венского кружка очень высоко ценили Витгенштейна — автора «Трактата». При этом та философия языка, которая развита в этой работе, существенно отличалась от их собственной, что достаточно долго не замечалось ими. Витгенштейн выглядит трансценденталистом уже в «Трактате». Противопоставление «раннего» и «позднего» Витгенштейнов, конечно, имеет оправдания, но нельзя не замечать и преемственность его идей, так же, как нельзя игнорировать отличия философии языка «Трактата» от классического логического позитивизма. Именно эволюция взглядов Витгенштейна определила маршрут трансформации аналитической философии языка.

Общим у обоих Витгенштейнов, и общим для Витгенштейна-раннего с логическим позитивизмом можно считать отрицательное отношение к метафизике, а также понимание анализа языка как основной задачи философии. Постановка философских вопросов, уверен Витгенштейн, основана на непонимании логики нашего языка (Предисловие автора, 4.003)<sup>1</sup>. Именно эту идею пы-

тался развернуть Карнап в статье «Преодоление метафизики логическим анализом языка». Шлика и Венский кружок вдохновляла также витгенштейновская мысль, что философия — это не теория, а деятельность, результатом которой является логическое прояснение мыслей (4.112)<sup>2</sup>. Отличия Витгенштейна — автора «Трактата» и автора «Философских исследований» тоже очевидны. Они проявляются в самом стиле философствования. Первая его работа состоит из пронумерованных афоризмов, демонстрирует четкую структуру, включает в себя формулы. Вторая содержит нестрогие размышления, не заканчивающиеся определенными выводами (а ведь ранний Витгенштейн претендовал на то, что «Трактат» исчерпал задачи философии, поставил точку в ее развитии). Язык, как уже было сказано, остается в центре внимания в обеих работах. Но в первой традиционные философские проблемы предполагается решить или разоблачить (преодолеть, элиминировать) за счет построения идеального логического языка, а во второй — путем анализа обыденного словоупотребления. Это те сходства и различия, которые лежат на поверхности. Но есть и другие.

В «Трактате» Витгенштейн придерживается той же «образной» теории языка, что и Рассел. Предложение — картина (образ) действительности (4.01). Как и Рассел, он утверждает изоморфизм предложений и ситуаций (положений дел): конфигурация простых знаков в предложении соответствует конфигурация объектов в ситуации (3.21, 4.04). Именование — обозначение словом предмета — является для него исходным отношением языка к реальности. Имя — простой знак, которому соответствует простой объект (3.203, 3.21). Он так же стремится избавиться от смысловых компонентов значения, как и Рассел. Вместо «предложение имеет такой-то смысл», считает Витгенштейн, нужно говорить «предложение изображает такое-то положение вещей». «Я понимаю предложение» означает, по его мнению, что я знаю, какое положение вещей оно представляет, знаю, что имеет место, если предложение истинно (4.022, 4.024, 4.031). Это как раз те вещи, которые вполне согласуются с взглядами Рассела, Карнапа и Шлика. Но, как уже говорилось, утверждая взаимно-однозначное соответствие языка и мира, Витгенштейн явно имеет в виду мир языка, что и сформулировано им в знаменитом афоризме «Границы моего языка означа-



ют границы моего мира» (5.6)<sup>3</sup>. Выбор языка — это выбор определенной логической формы мышления и выбор мира. Причем, логическая форма не существует помимо своей реализации в языке, но всегда присутствует в нем. Поэтому она не может быть поставлена как объект перед языком и не может быть изображена и проанализирована с его помощью.

Важнейшее значение Витгенштейн придает различию «сказанного» и «показанного». То, что *может* быть показано, не *может* быть сказано (4.1212). Картина (образ) говорит о реальности, изображает ее, но не говорит о собственной форме представления этой реальности. Эта форма может быть лишь показана (2.172, 2.18,3). Нельзя сказать, каковы значения предложений, как язык представляет мир. То, что выражает *себя* в языке, *мы* не можем выразить с помощью языка (4.121). Предложение *показывает*, а не изображает логическую форму действительности (и свою собственную логическую форму). Чтобы изображать логическую форму мы должны были бы быть способны вместе с предложением выходить за пределы логики, то есть за пределы мира (4.12). Логика трансцендентальна (6.13)<sup>4</sup>. Логический язык показывает форму мышления, но она не может быть изображена, «сказана», то есть выражена объективирующим образом.

То, о чем не может быть сказано — это сфера невыразимого и немыслимого (6.522). К ней относится логическая форма действительности и мышления, субъект как граница мира, Бог. Язык очерчивает границы того, что можно сказать о мире. Метафизический субъект — носитель этого языка — уже не принадлежит миру, а является его границей. Субъект и мир соотносятся как глаз и поле зрения (5.632–5.633, 5.641). Правильный метод, по Витгенштейну — говорить лишь о том, что может быть сказано, и молчать об остальном (6.53). Естествознание — это совокупность того, что может быть сказано, совокупность всех истинных предложений. Метафизика же как раз пытается сказать то, что сказать нельзя. Правда, к тому, что не может быть сказано, принадлежит и все содержание «Логико-философского трактата». Ведь оно касается именно того, как язык представляет мир. Витгенштейн осознавал это. Но, как известно, он представлял свои рассуждения о языке и мире как лестницу, которая должна быть отброшена после достижения цели — демонстрации невозможности метафизики (6.54)<sup>5</sup>.

Таким образом, само содержание «Трактата», вообще говоря, незаконно с точки зрения той концепции, которая в нем представлена. Витгенштейновский «Трактат», с одной стороны, доказывает трансцендентальный характер философии, с другой, протестует против него. Четкое осознание этой трансцендентальности также выделяет Витгенштейна из стана поклонников «научной философии». Он прекрасно понимает, что философия оказывается в положении барона Мюнхгаузена, стремящегося вытащить себя из болота. Замысел книги, пишет Витгенштейн, провести границу не мышления, а выражения мысли, т.к. для проведения границы мышления мы должны были бы быть способны мыслить по обе стороны этой границы, а это значило бы мыслить невысказанное (Предисловие автора). Философия должна определить невысказанное изнутри через мыслимое. Мыслимо то, что поддается высказыванию, что может быть высказано ясно (4.114–4.116). Логика заполняет мир, то, что выходит за ее пределы, не может быть помыслено и высказано (5.61)<sup>6</sup>. Правда, можно сразу же возразить, что язык трансцендентален не в меньшей степени, чем логика. Проводя границу того, что может быть выражено, мы тоже не можем оказаться по ту сторону языка, по ту сторону выразимого. Язык не допускает исследования извне, не может быть изучен как обычный объект познания. Не признавая это, считая возможным формулировать то, что он делает в «Трактате», Витгенштейн, конечно, непоследователен. Против этой непоследовательности возражал Ф. Рамсей, по мнению которого бессмысленность философии следует принять всерьез, а не делать вид, как Витгенштейн, что это важная бессмысленность<sup>7</sup>.

Тем не менее, именно эта осознаваемая самим Витгенштейном непоследовательность позволила ему сделать дальнейшие шаги, приведшие к философии позднего периода. К тому же и в ранний период отношение Витгенштейна к невыразимому и бессмысленному (с точки зрения науки) было иным, чем у большинства логических позитивистов. Он неоднократно сообщал в беседах и письмах, что, с его точки зрения, невыразимое, в том числе этическое, как раз и является самым важным. Невыразимое — фон, на котором обретает значение все остальное. Данную фразу, противоположную по смыслу основной линии венских аналитиков, можно прочесть в заметках Витгенштейна, относящихся к 1931 г.<sup>8</sup>. Иногда пишут, что метафизика для Витгенштейна — это

не бессмыслица, а то, что не может быть высказано, что нарушает логику языка<sup>9</sup>. Полностью согласиться с такой оценкой трудно. В некоторых местах «Трактата» речь идет все-таки именно о *бесмысленности* философских вопросов. 4.003: «Большинство предложений и вопросов, трактуемых как философские, не ложны, а бессмысленны. Вот почему на вопросы такого рода вообще невозможно давать ответы, можно лишь устанавливать их бессмысленность»<sup>10</sup>. Так что представители Венского кружка имели возможность привязать свои оценки метафизики непосредственно к тексту «Трактата». Другое дело, что для самого Витгенштейна разграничение науки и не-науки, того, что можно высказать и нельзя, не вело к тому, чтобы отбросить все ненаучное и сосредоточиться на проблемах «научной философии». Витгенштейновские оценки науки — явно непозитивистские. Для позитивизма — сциентизм, признающий науку несомненной культурной ценностью, естественен. Витгенштейн же пишет о том, что для него нет великих проблем в научном смысле, что научные проблемы могут его интересовать, но не захватывать. Человек, пишет он, должен пробудиться для удивления. А наука — средство его вновь усыпить. Вечность философских проблем не была для него выражением никчемности — ведь именно язык склоняет нас к постановке одних и тех же вопросов. Всю жизнь Витгенштейна интересовали именно философские проблемы; в числе мыслителей, оказавших на него наибольшее влияние, он сам называет А. Шопенгауэра и О. Шпенглера. Не говоря уже о том, что он неоднократно сочувственно ссылается в своих заметках на Кьеркегора<sup>11</sup>. Если учесть все это, поворот во взглядах Витгенштейна уже не будет казаться особенно резким и внезапным.

«Диссидентские», с точки зрения логического позитивизма, речи звучали и на собраниях Венского кружка в конце 20-х — начале 30-х гг. Создается впечатление, что в тот период, когда «Трактат» стал «Библией логического позитивизма», его автор смотрел на многие вещи уже иначе, чем его верные (как им казалось) последователи. Единственный язык, которым мы обладаем, говорит Витгенштейн, — естественный. Мы всегда возвращаемся в грамматику обыденного языка. Не вызывают у него протеста и попытки выйти за пределы того, что «может быть сказано ясно». По Витгенштейну, в полном описании мира не встречаются предложения этики. Этическое не есть положение дел. Но человек

имеет склонность атаковать границы языка. Этика и является такой атакой. Эти соображения сопровождаются ссылками на Хайдеггера и Кьеркегора. Ссылками, по меньшей мере, нейтральными, не критическими<sup>12</sup>. Чтобы почувствовать разницу, можно сравнить подобное отношением с тем, как Карнап в своей знаменитой статье цитирует «Бытие и время» Хайдеггера в качестве явного примера бессмысленного метафизического рассуждения. В целом, несмотря на очевидное сходство целого ряда утверждений Витгенштейна и лидеров Венского кружка, нужно признать, что контекст этих утверждений — существенно разный. Общемировоззренческая ориентация временами оказывается просто противоположной. Что стало ясно после публикации «Философских исследований».

В этой работе очевидным становится изменение витгенштейновского отношения к логическому анализу языка, к попыткам построения идеального языка. Логика не изучает язык, считает «поздний» Витгенштейн. Она не имеет дела с языком в том смысле, в каком естествознание имеет дело с природными явлениями. Она не изучает те языки, которые имеются. Логика конструирует «идеальный язык». Но это слово вводит в заблуждение: чем идеальный язык лучше или совершеннее обыденного (§ 81)? Вспомним слова Витгенштейна, адресованные членам Венского кружка о том, что обыденный язык — единственный. Несколько позже в «Голубой книге» он писал, что усовершенствовать обыденный язык невозможно: в нем все в порядке. Конструируя идеальные языки, мы лишь стремимся устранить те затруднения, которые возникают в сознании тех, кто полагает, что достиг точного употребления естественного языка. Язык сопротивляется логическому подходу к нему еще и потому, что в естественном языке нет строгих правил: в целом, мы не употребляем язык в соответствии с общими правилами. Употребляя язык, мы не думаем о них и часто неспособны их сформулировать. Сравнение языка с исчислением представляется ему явно односторонним. Логика не способна охватить все многообразие форм использования языка. В «Философских исследованиях» он предлагает сравнить разнообразие языковых орудий с тем, что писали о языке логики, включая автора «Логико-философского трактата» (§ 23)<sup>13</sup>. Витгенштейн несомненно прав. Логика унаследовала отношение к языку, характерное для классической философии: язык рассмат-

ривается в ней как средство выражения знаний о мире, как средство описания действительности по преимуществу. Поэтому при рассмотрении языка в ней и выходят на первый план семантические проблемы. Логику интересуют, конечно, и проблемы синтаксические. Этот интерес прямо связан с конструированием идеальных языков: ими занимался и сам Витгенштейн в «Трактате», и еще больше — Карнап. Однако этот аспект логического исследования языка не столь существенно связан с философией, как семантический. Сосредоточение на семантике в ущерб прагматике — следствие такой же трактовки соотношения функций языка, которая была присуща классической философии: язык — в первую очередь, орудие интеллектуальной деятельности, а потом уже — средство общения. Разве что для логики эта трактовка более естественна. Исследование функции языка как средства общения действительно выходит за рамки логического подхода к языку. Но то, что позволено логике, вряд ли правомерно для философии. Поэтому под вопрос можно поставить не законность логического подхода к языку, а правомерность отождествления с ним подхода философского. Логический анализ языка как средства описания действительности не должен рассматриваться как единственная парадигма в философии языка. В случае, когда это так, на первый план выходит функция слова как имени, обозначение словом предмета начинает рассматриваться как главное его назначение. Такой подход также становится в «Философских исследованиях» предметом критики.

Эта критика распространяется и на концепцию Рассела, и на ту, которая развита в «Логико-философском трактате». Что касается Рассела, предметом критики оказывается и его трактовка собственных имен, и понимание остенсивных определений как первоначального этапа усвоения языка. Витгенштейн критикует августиновскую теорию языка. Мне уже приходилось вспоминать витгенштейновский анализ того, как Августин описывает собственное обучение языку (см. очерк 3). В таком подходе, по мнению австрийского философа, реализуется представление о языке, более примитивном, чем наш. Слово обозначает предмет, который есть его значение. Сторонник такого подхода думает в первую очередь об именах существительных (*стол* или *хлеб*) и именах людей, но не об обозначениях каких-то видов деятельности или свойств (§§ 1–2). Августин, считает он, описывает усвоение языка как усвоение

иностранный язык, как будто ребенок уже может мыслить, но не может говорить. Остенсивные определения (повторять слово, указывая на обозначаемый предмет) не могут быть начальным этапом усвоения языка. Остенсивное определение объясняет употребление слова лишь при условии, что роль данного слова в языке уже ясна, что мы знаем, например, что это обозначение цвета, или числа. Как указать отдельно, спрашивает Витгенштейн, на форму, окраску, функцию предмета? Чтобы спросить об имени предмета, нужно уже кое-что знать. Кроме того, таким образом мы способны усвоить имена предметов, но не действий (§§ 28–33)<sup>14</sup>. Витгенштейн совершенно правомерно обращает внимание на очевидные проблемы в концепции остенсивного усвоения языка. Ее сторонники хотели бы видеть связь слова с обозначаемым предметом как простую и непосредственную. Но обозначение такой связью не является. Выделение предмета обозначения представляется операцией более сложной. Язык вообще нужен там, где предметы превращаются в значения. Человек — целесообразно действующее существо. По мере того, как предметы окружающего мира вовлекаются в сферу его деятельности, у них появляется новая — социально-функциональная — сторона, то есть как раз значение. Значения и есть то, что фиксируется языком и благодаря этому осознается. Поэтому для того, чтобы выделить предмет обозначения, ребенок должен усваивать те формы жизнедеятельности, в рамках которых именно такой предмет выделяется. Чтобы понять значение слова, нужно практически усвоить назначение (смысл) предмета. Лишь по мере вовлечения обучаемого в образ жизни, характерный для определенной культуры он становится способен выделять те предметы обозначения, что и остальные ее представители. Находясь в этой общей среде значений, при обучении языку можно использовать и остенсивные определения. Но они ни исторически, ни логически не могут расцениваться как первый — самый фундаментальный — этап усвоения языка.

Витгенштейн критикует также теорию собственных имен в логическом смысле Рассела. Почему возникает желание называть именем то, что им не является — слова типа «это», «этот»? Из убеждения, что собственное имя должно обозначать нечто простое (ведь имена образуют, по Расселу, фундаментальный слой языка). Именованное вообще превращается у Рассела, по его мнению, в оккультный процесс, устанавливающий таинственную

связь слова с предметом, что-то вроде крещения предмета. Но значение имени нельзя смешивать с его носителем. Значение не исчезает в случае смерти или разрушения носителя. Прямой смысл слово «обозначать» имеет лишь в том случае, когда знак ставится на предмете. Отсюда видно, что именование — операция подготовительная. С точки зрения Витгенштейна, оно не представляет самостоятельного хода в языковой игре — это как схватиться за фигуру в шахматах. Тем, что вещь названа, не делается еще ничего. Именование — подготовка к употреблению слова, например, к описанию (§§ 15, 26, 38–40, 49, 55)<sup>15</sup>. И опять хочется согласиться с Витгенштейном. Мы уже говорили, что теория собственных имен Рассела подходит к определению имени с философской меркой. Слова определяются как имена не с точки зрения особенностей их функционирования в языке, а в контексте расселовской гносеологии. Для нее фундаментальный слой языка — тот, который обеспечивает его связь с реальностью (причем, реальностью непосредственного чувственного опыта). Именно поэтому именам придается особое значение, и именно поэтому имена трактуются особым образом. Имя у Рассела — это то, что гарантирует связь с реальностью. Вопрос о существовании обозначаемого предмета применительно к именам даже не может возникнуть. Плюс к этому, предметом именованного считается нечто простое. Вот и оказывается, что лишь то, что обозначает ментальные чувственные данные, является именем «в логическом смысле слова». Для Рассела, как и для классической философии, функция выражения знаний о мире, является центральной функцией языка. Его практически не интересует функция языка как средства общения. И это также является одной из причин того, что некоторые вещи выглядят в его концепции как поставленные с ног на голову. То, что является именем с традиционной точки зрения («Сократ», «Пикадилли»), с логической точки зрения — не имена, и наоборот.

Витгенштейн периода «Философских исследований» отказывается от образной теории языка. Язык — не набор имен и не образ мира, а набор орудий, с помощью которых можно осуществлять различные действия — приказывать, описывать, просить, притворяться и т. д. Витгенштейн предлагает представить себе язык наподобие ящика с разнообразными инструментами: молоток, пила, отвертка, линейка и т. д. — функции слов раз-

лично так же, как различны функции этих предметов. Как уже говорилось, автор «Философских исследований» советует сравнить разнообразие языковых орудий с тем, что писали о структуре языка логики, в том числе он сам (§§ 11, 23). Язык сплетен с определенными видами деятельности и составляет с ними единое целое, которое Витгенштейн называет «языковой игрой» (Sprachspiel). Представить себе язык, значит, представить некоторую форму жизни. Слова приобретают конкретное значение в рамках той или иной языковой игры. Лишь применительно к конкретной языковой игре имеет смысл спрашивать, обозначает ли слово объект, или является ли определенный предмет простым или сложным и т. п. Например, в языковой игре, которую ведут строитель с подсобным рабочим, восклицания первого «Плита!», или «Балка!» означают требование принести соответствующий предмет. Вводя свой знаменитый термин «языковая игра», Витгенштейн хочет подчеркнуть, что использование языка — это всегда компонент некоторой деятельности или формы жизни (§§ 2, 7, 19, 23)<sup>16</sup>. Эта деятельность задает реальный контекст использования языковых выражений. Участие в одной из языковых игр оказывается всеобщим условием опыта, в том числе — опыта знания. Таким образом, для позднего Витгенштейна язык трансцендентален в его сплетенности с определенными формами жизни. В «Трактате» язык был трансцендентален как субстрат логической формы мышления и действительности. Теперь же речь о единой логической форме, содержащейся в языке, вообще не идет.

В «Философских исследованиях» формируется функциональная, или деятельностьная концепция значения. Значение есть употребление слова в языке, в конкретной языковой игре. Можно опять вспомнить об игре строителя с подсобным рабочим. Лишь по типу употребления может быть выявлено, что обозначают слова языка. Важно, как мы используем слово. Витгенштейн против того, чтобы считать значением не только обозначаемый предмет, но и некий ментальный образ, с которым слово ассоциируется. Именно употребление, а не образ придает жизнь знаку. В некоторых случаях употребление слова может вызывать такой образ, в других — нет. Слово может вызывать один и тот же образ, но, если мы употребляем его по-разному, значение будет разным. Вопрос о том, что такое слово, подобен для Витгенштей-



на вопросу о том, что такое шахматная фигура (видимо, то, как ее можно использовать в игре) (§§ 10, 20, 43, 108, 139–141)<sup>17</sup>.

Различные языковые игры, считает Витгенштейн, не имеют какого-то одного общего для них для всех признака. То общее, что может быть найдено в них, он называет семейными, или фамильными, сходствами: один из членов семьи похож на другого формой носа, а на третьего — разрезом глаз. Так и различные языки родственны друг другу многими различными способами. Языки, как и игры, образуют семью (§§ 65–67)<sup>18</sup>. То же самое, видимо, можно сказать и о различных употреблениях слова. Значение слова в различных языковых играх не подлежит индуктивному обобщению — логика не поможет нам выделить компонент, присутствующий в значении при всех употреблениях слова. Витгенштейн вполне последователен в своей демонстрации односторонности логического анализа языка.

Отказываясь следовать в анализе языка за логикой, он последовательно придерживается той линии в отношении к языку, которая сформировалась у него на рубеже 20-30-х гг. Изначально дан обыденный язык. Не нужно противопоставлять ему как якобы несовершенному некий идеальный язык. Основная задача философии, по Витгенштейну — тщательное описание обыденного словоупотребления. Оно позволяет выявить корни метафизического употребления слов, перевести его в обыденное. Представление о метафизике как о том, что нарушает нормы языка, сохраняется. Но речь уже идет не о нормах идеального языка, имеются в виду нормы обыденного словоупотребления. Когда философы употребляют слова «знание», «бытие», «имя» и т. п., пишет Витгенштейн, следует задаться вопросом, соответствует ли это обыденному употреблению этих слов. Философия должна расчистить почву языка. Философия, по его словам — это битва против околдования нашего разума силами нашего языка. При этом она не вмешивается в фактическое употребление языка, она оставляет все, как есть. Со всеми объяснениями нужно покончить, считает философ. Они должны уступить место описаниям. Всматриваться в работу нашего языка, чтобы описать ее. К этому сводится задача философии. Философские проблемы решаются не получением новой информации, а упорядочением того, что давно известно. Результат философии — обнаружение проявлений бессмыслицы и ссадин, которые мы получаем, наталкиваясь на границы языка.

Цель философии — показать мухе выход из мухоловки (§§ 109, 116–119, 124, 126, 309)<sup>19</sup>.

При анализе этих рассуждений с герменевтической точки зрения поражают колебания Витгенштейна между признанием трансцендентальности языка и философии и протестом против этого (такие колебания характерны, как уже говорилось, и для «Трактата»). С одной стороны, обыденный язык для него полон и совершенен — в нем все в порядке. Такого рода заявления вполне сопоставимы с хадеггеровскими о языке как голосе бытия. Витгенштейн признает невозможность выйти за пределы языка: все вопросы о языке и объяснения, касающиеся языка, формулируются на нем же (§120)<sup>20</sup>. Но если это так, возникает вопрос о статусе философского анализа языка. Где находится философия, ведя свою битву против околдования разума языком? Внутри этой самой мухоловки, или ей каким-то образом удалось оказаться вне ее? Другой вопрос связан с сохраняющимся отношением к метафизике как к тому, что нарушает нормы языка. Если естественный язык порождает метафизику, может это уже не нарушение, а реализация каких-то его внутренних ресурсов? На основании чего Витгенштейн оценивает что-то как норму языка, а что-то как отступление от нее? Что вообще является критерием нормального или обыденного словоупотребления? Откуда идет стремление дезавуировать метафизику? Или отрицательное отношение к ней связано лишь с ее попытками изображать из себя науку? Ведь приводившиеся выше фразы Витгенштейна, касающиеся значимости невыразимого и незначимости научных проблем, вроде бы позволяют говорить о существенном отличии его позиции от позитивистской. Настойчивый же антиментализм, проявляющийся в стремлении дезавуировать рассуждения, постулирующие понимание и подразумевание в качестве ментальных процессов, сближает автора «Философских исследований» с логическими позитивистами. В целом, рассуждения Витгенштейна о статусе и задачах философии оставляют впечатление двойственности и недосказанности.

На это справедливо обратил внимание К.-О. Апель. К языковым играм переходят у позднего Витгенштейна трансцендентальные функции, которые выполняла в «Трактате» логическая форма. Это приводит к релятивизации логики языка: условием опыта и условием смысла вместо единой логической формы идеального

языка становится участие в *одной из игр* (между ними, вспомним, имеются лишь семейные сходства). Но Витгенштейн, по мнению Апеля, не смог определиться относительно того, как и с какой позиции осуществляется анализ самих языковых игр. Его явно не устраивает объективистский вариант, который могла бы предложить позитивистская логика науки. В этом случае языковые игры рассматривались бы как любой другой объект, описываемый внеположным субъектом. При таком подходе игнорировался бы их трансцендентальный статус. Но и принципиального анализа философии как особой языковой игры, в которой предметом анализа становятся другие языковые игры, в «Философских исследованиях» нет<sup>21</sup>. Витгенштейну, таким образом, недостает внимания к тем вопросам, которые становятся центральными в философской герменевтике, в том числе, в герменевтической философии языка. Если мы всерьез признаем невозможность выйти за пределы языка, невозможность смотреть на него и анализировать его извне, то это должно вести к постановке целого ряда вопросов. Каков гносеологический статус философского анализа языка? Соответствуют ли его результаты принципам научного объяснения? Являются ли различные языковые игры взаимно проницаемыми и взаимно постижимыми, или отношения между ними нужно трактовать в духе гипотезы лингвистической относительности? И так далее.

Апель критикует также тот вариант развития витгенштейновских идей, который был предложен П. Уинчем. Последний как раз попытался уяснить значение этих идей для постановки герменевтических вопросов, касающихся специфики гуманитарного и социального познания, возможностей постижения других культур и т. п. проблем. Уинч пришел к выводу, что языковые игры постижимы только изнутри, что любые языковые игры должны описываться в тех понятиях, которые присущи их носителям, что рефлексивное понимание аналитика должно предполагать нерефлексивное понимание участника, что внешний объективирующий подход к их описанию, навязывающий чужим способам жизни наши смыслы стандарты, неправомерен<sup>22</sup>. Такой подход, по мнению Апеля, ведет к монадологии культурных систем и форм жизни (и, можно добавить, к монадологии замкнутых языковых миров). Становится непонятным, как различные языковые игры ввиду их герметичности могли

вообще быть идентифицированы как таковые. Ведь это предполагает выход вовне, участие в некоей трансцендентальной языковой игре философии. Благодаря участию в ней, философ оказывается способен не только «парить» над всеми остальными играми, наблюдать их извне, но и участвовать в них, а также сохранять критическую дистанцию по отношению к ним<sup>23</sup>. Вопрос о том, как мы постигаем другие языки, которые сплетены с чужими формами жизнедеятельности и образом жизни, остается при таком подходе непроясненным. Возможна ли критическая позиция по отношению к иным языкам, культурам и институтам? Уинч против того, чтобы оценивать какую-нибудь первобытную практику исходя из европейских критериев<sup>24</sup>. Данный вопрос вроде бы выходит за рамки философии языка. Но ее существенно касается принципиальная проблема, постоянно возникающая в данной дискуссии: каков статус философской критики, в том числе, критики языка? Ведь если критическая позиция не оправдана, это опять подрывает позицию автора «Философских исследований», делает ее незаконной, как незаконными нужно было признать все рассуждения автора «Трактата». Рамсей, как мы помним, предлагал, вопреки Витгенштейну, отнестись к бессмысленности философии всерьез. Его можно поддержать, перевернув пожелание: почему бы не отнестись всерьез к очевидной небесмысленности философии, которая постоянно выявляется в рассуждениях самого Витгенштейна?

## **9.2. Лингвистическая философия:**

### ***теория речевых актов***

Идеи позднего Витгенштейна существенно повлияли на судьбу послевоенной аналитической философии. На их основе формировалось то, что называют лингвистической философией и философией обыденного языка. Заслугой этого течения было преодоление односторонне-логического подхода к языку. Язык перестает анализироваться исключительно как носитель информации об окружающем мире, как средство выражения знания и описания действительности. Язык перестает сопоставляться с действительностью абстрактно, вне процессов общения, когда язык и действительность ставятся в соответствие друг другу как

два изоморфных множества — множество имен и множество предметов. Фокус внимания смещается в лингвистической философии от семантики к прагматике. В центре внимания оказываются реальные процессы и контексты использования языка. Исследуется именно функционирование языка в процессах общения в соотношении с целями субъектов. С одной стороны, это вело к отказу от многих философских и логических предубеждений касательно языка, характерных и для классической философии, и для аналитической философии первого периода (например, от представления об обозначении как главной функции слова). С другой, увлечение реальными контекстами использования языка вело к измельчанию философской проблематики, к растворению ее в вопросах лингвистической прагматики. Конечно, с чисто лингвистической точки зрения, работы представителей лингвистической философии читаются гораздо интереснее, чем априористские рассуждения о языке философов классической эпохи. Но это в большинстве случаев оборачивается потерей философского содержания, философской соотнесенности. Не случайно, работы авторов, относящихся к лингвистической философии, переводились и издавались в СССР в серии «Новое в зарубежной лингвистике» (выпуски XIII, XVI–XVIII). С одной стороны, это делалось, конечно, с целью обойти идеологическую цензуру: зарубежная лингвистика — это не то, что «буржуазная философия», опубликовать то, что проходило по разряду лингвистики, было легче. Но с другой, содержание этих работ вполне вписывалось в рамки лингвистики — так что большой натяжки в отнесении этих работ к ее ведомству не было. По поводу утраты философией своего проблемного поля шутил еще Б. Рассел. Сегодня статья философом гораздо проще, чем это всегда считалось, удивлялся он. Теперь для этого достаточно лишь изучить книгу «Modern English Use» («Употребление современного английского языка»), а для дальнейшего продвижения можно прочесть также «Royal English» («Королевский английский») <sup>25</sup>.

Кроме Витгенштейна, немалую роль в становлении лингвистической философии сыграл оксфордский философ Джон Остин. Он не был последователем Витгенштейна в прямом смысле, не был его учеником. Но его мысль следовала в том же направлении. Остин, как и Витгенштейн, не принимает трактовку обыденного языка как несовершенного. С его точки зрения, обыденный запас

слов содержит в себе все различия, которые люди в течение жизни многих поколений нашли заслуживающими того, чтобы их провести. Они выдержали тест на выживание самых приспособленных, в отличие от слов, выдуманных философами в их креслах<sup>26</sup>. Стиль рассуждений Остина также похож на витгенштейновский. Он предлагает определенные разграничения, затем подвергает их критике. В результате, проблема ставится, предлагаются какие-то ее решения, но окончательных выводов чаще всего нет, т.к. сам же автор обнаруживает у этих решений слабые стороны. Для Остина, как и для Витгенштейна, характерно пристальное внимание к деталям, которое стало отличительной чертой стиля философии обыденного языка вообще.

Вводя свое знаменитое различие «констативов» и «перформативов» и не менее знаменитое понятие иллокутивного акта, Остин конкретизирует витгенштейновское понятие «употребления языка», которое, с его точки зрения, не менее двусмысленно, чем понятие значения, которое оно было призвано уточнить. Если язык — орудие, посредством которого можно совершать различные действия, то каковы эти действия? Остин критикует традиционный подход: философы (следует добавить, и логики) полагали, что основное назначение утверждений, в отличие от вопросов, побуждений и т. п. — описывать действительность, некое положение дел, утверждать определенные факты. Обычно считается, что, в отличие от вопросов и побуждений, утверждения всегда истинны или ложны. Утверждения, описывающие реальность, можно назвать констативами — они констатируют определенное положение дел. Но утверждения не всегда предназначены для этого. Определенная часть утверждений сама по себе является совершением определенного действия, причем, не действия говорения. «Я завещаю мои часы брату», «Держу пари на 6 пенсов, что завтра будет дождь». Произнося подобного рода высказывания, мы не описываем действия, а совершаем их. Остин назвал такого рода утверждения «перформативами»<sup>27</sup>. Они не являются истинными или ложными в обычном смысле. Ложное обещание можно скорее назвать неискренним, если лицо, дающее обещание, не имеет намерения его выполнить. В общем и целом, перформативы можно делить на успешные и неуспешные. Во многих случаях для осуществления перформатива мало одних слов и намерений субъекта — он должен обладать определенными

ми полномочиями. Чтобы перформативное высказывание «Называю этот корабль так-то и так-то» было успешным, я должен быть уполномочен давать имя кораблю. Во многих случаях, подчеркивает Остин, существует общепринятая конвенциональная процедура, включающая в себя произнесение определенных слов определенными лицами (наделенными соответствующими полномочиями) в определенных обстоятельствах<sup>28</sup>.

Как логик и философ-аналитик, Остин пытался сформулировать строгие критерии различения констативов и перформативов, что ему, однако, не удалось. Грамматическим критерием могло бы быть использование глагола единственного числа настоящего времени изъявительного наклонения в действительном залоге. Но подобрать контрпримеры нетрудно. Восклицание «Бык!» может быть предупреждением и без всяких глаголов. В качестве такого критерия он предложил возможность сведения перформативных высказываний к так называемым *эксплицитным перформативам*, где перформативный глагол непосредственно произносится («Я обещаю...», «Я предупреждаю...» и т. п.). Но и здесь возможны контрпримеры. Высказывание может быть оскорблением, но перформатива «Я оскорбляю тебя» нет. Кроме того, за указанной языковой формой может скрываться сообщение об обычно совершаемых мной действиях («Я предупреждаю других, что бык может напасть, когда вижу его»). Дополнительным критерием могло бы быть добавление к такому высказыванию слова «настоящим» (*hereby*). Однако Остин находит контрпримеры и для этого (можно сказать «настоящим я утверждаю...»). Он приходит к выводу, что поиски единого грамматического критерия заводят в тупик<sup>29</sup>. В результате, введенное им различие по существу им же самим отбрасывается. Несмотря на это, понятие перформатива пополнило словарь современной философии и, несомненно, ее обогатило, оно стало использоваться в более широкой сфере, чем предполагал сам Остин<sup>30</sup>.

Сам Остин заменяет введенное им различие другим. Придя к выводу, что во многих случаях перформативы трудно отличить от констативов, он предпринимает новую попытку уточнить понятие употребления языка. В каких смыслах говорение есть осуществление некоторого действия? Речь, по Остину, является одновременным осуществлением трех актов. *Локутивный акт* — это

акт говорения как такового (произнесения слов и предложений). Он включает в себя *фонетический* акт (произнесение определенных звуков), *фатический* (произнесение слов и сочетаний из определенного словаря и соответствующих определенной грамматике) и *реческий* (использование этих вокабул с определенным смыслом и референцией). Помимо этого, говоря, произнося слова, мы спрашиваем, отвечаем на вопрос, предупреждаем, объявляем решение — «в ходе говорения» (*in saying*) мы совершаем какой-то *иллокутивный* акт. Локутивный акт имеет значение, иллокутивный — силу. Кроме того, мы производим воздействие на мысли, чувства, поведение других лиц — в этом воздействии состоит *перлокутивный* акт. Говоря, я доказывал (это иллокутивный акт). Доказывая, убедил (перлокутивный). Или, говоря, предупреждал (иллокутивный). Предупредив, напугал (перлокутивный). Остин и здесь пытался найти более-менее строгие критерии разграничения: иллокутивные акты конвенциональны, подчинены правилам языка, перлокутивные — нет (нет правил запутывания). Но все предлагаемые им тесты кажутся ему ненадежными. Скажем различие «*in saying / by saying*» (в ходе говорения / посредством говорения) не может служить тестом, т.к. «в ходе говорения» применимо и к локутивным актам. Кроме того, все критерии иллокутивного акта применимы и к утверждениям (констативам). Утверждать нечто означает совершать действие утверждения. Которое, так же как и перформативы, может быть не только ложным, но и неуспешным (когда человек пытается утверждать нечто, что ему не позволяет его положение — скажем, он не видит того, о чем говорит). Утверждение также имеет перлокутивный эффект. Получается, что перлокутивный акт не требует перформатива, перлокутивный эффект может достигаться и констатацией. От первоначального разграничения, грустно замечает Остин в конце книги, остается лишь упор на соответствие фактам (в случае констативов), или упор на иллокутивную силу (в случае перформативов)<sup>31</sup>.

Что касается трактовки констативов как речевых действий, Остин несомненно прав. Получается, что понятие перформатива включает в себя констативы, и первоначальное разграничение не работает. И то, и другое — разновидности иллокутивных актов. Вместе с тем, первоначальное разграничение помогает понять различие прагматики и семантики. Семантика абстрагируется именно



от того, что речь всегда является действием, выполнением определенной коммуникативной задачи. Результатом этой абстракции и является сопоставление предложений с действительностью, которое осуществляется вне контекста, вне целей и задач говорящего. Но коммуникативная цель входит в значение предложения. Абстрагируясь от нее, мы даем, поэтому, лишь абстракцию значения. К семантике относится лишь так называемое «вечное» (timeless) значение предложения, не привязанное к тому или иному случаю его употребления. Получается, что семантика как изучение пропозиций вообще не имеет отношения к речи. Пропозиции представляют собой некоторую форму мышления, и их изучение можно отделить от изучения языка<sup>32</sup>. Можно вспомнить замечания Н. Малкольма в адрес Дж. Мура. Критикуя скептиков с точки зрения здравого смысла, Мур апеллировал к «обычному смыслу» выражения «Я знаю» («Я знаю, что это дерево»). Стремясь подправить муровскую защиту здравого смысла, Малкольм уточняет, что никакого обычного смысла слов «Я знаю» не существует. Этот смысл связан с ситуацией, в которой слова произносятся, и с целью. В частности, осмысленное произнесение слов «Я знаю, что это дерево» возможно лишь в весьма специфической ситуации (например, люди в театре спорят о декорациях). Малкольм выделил целых двенадцать смыслов, в которых выражение «Я это знаю» может использоваться в зависимости от ситуации<sup>33</sup>. Насколько прагматический подход меняет, в том числе постановку семантических вопросов, станет ясно в следующем параграфе, где речь пойдет о проблемах значения и референции, о том, как они ставились и решались на разных этапах эволюции аналитической философии. Разграничение Остина было несомненно полезным. Пусть оказалось, что перформативом является любое высказывание (ведь любое обладает иллокутивной силой). Разграничение Остина характеризует два подхода к предложениям вообще — семантический и прагматический.

Опираясь на эти идеи, Джон Серль развивает «теорию речевых актов». Он подчеркивает, что единицей речевого общения является не слово и не предложение, а производство их в ходе совершения речевого акта: иллокутивный акт — минимальная единица речевого общения. Серль добавляет в классификацию речевых актов еще одну неиллокутивную сущность. Говоря, мы не просто произносим слова, мы совершаем пропозициональ-

ный акт — осуществляем референцию (указываем на некоторый предмет) и предикацию (характеризуем его). Пропозициональное содержание имеют, по Серлю, все иллокутивные акты, в том числе и те, которые не являются суждениями (пропозициями). Оно может быть выделено, например, в вопросах. «Маша, ты помыла посуду?» — здесь легко выделить субъект и предикат: они здесь те же, что и в утверждении «Маша помыла посуду» и в побуждении «Маша, помой посуду». Пропозициональный акт невозможен вне какого-то иллокутивного акта, хотя у различных иллокутивных актов пропозициональное содержание может быть тождественным<sup>34</sup>.

Предложение является конвенциональным средством осуществления иллокутивного акта. Но иллокутивные акты совершаются в соответствии с конститутивными, а не регулятивными правилами. Последние регулируют ту деятельность, которая существовала как таковая до них. Конститутивные же (например, правила игры в футбол) формируют ту деятельность, которую они регулируют. Поэтому осуществление определенного речевого акта для Серля — институциональный, а не грубый факт. Институциональные факты имеют место лишь в связи с наличием определенных социальных институтов. Ни игру в футбол, ни осуществление какого-то речевого акта невозможно описать с точки зрения грубых фактов<sup>35</sup>.

Серль попытался уточнить остиновскую классификацию иллокутивных актов. Рассуждая, как и Остин, о неоднозначности витгенштейновского выражения «использование языка», он пишет, что вопрос о том, сколько способов использования языка существует, сводится к вопросу, сколько существует категорий иллокутивных актов. Построив свою классификацию, он приходит к выводу, что множество языковых игр не безгранично. Для Серля иллокутивные акты варьируются по двенадцати параметрам, но главными являются три из них. Во-первых, иллокутивная цель: побудить кого-то что-то сделать, взять обязательство на себя и т. д. Во-вторых, направление приспособления. Утверждения стремятся приспособить наши слова к миру, а обещания и приказы — наоборот. Третье — это выраженные в акте психологические состояния: намерение что-то сделать в случае обещаний, желание чего-то получить в случае просьб и приказов. Наличие таких состояний является критерием искренности речевого акта.

На основе этих параметров Серль выделяет пять основных типов иллокутивных актов: репрезентативы (утверждения), директивы (просьбы, приказы и т. д.), комиссивы (обещания), экспрессивы (выражения благодарности или сочувствия), декларации (когда говорение конституирует некоторый факт — например, объявление войны). Вопреки витгенштейновской иллюзии неограниченности употреблений языка, считает Серль, все способы его использования группируются вокруг этих пяти: мы сообщаем, каково положение вещей, пытаемся заставить других что-то совершить, берем на себя обязательство совершить нечто, выражаем свои чувства и отношения, или с помощью высказываний вносим изменения в окружающий мир<sup>36</sup>.

Таким образом, теория речевых актов подчеркивает, что произносимые нами предложения всегда включены в определенный иллокутивный контекст. С помощью предложений мы спрашиваем, обещаем, шутим и т. д. Однако теория речевых актов сводит этот контекст к коммуникативным намерениям говорящего. Понимание этих намерений — необходимая составляющая взаимопонимания. Понимая друг друга, мы всегда стремимся понять не просто, что нам сказали, но и зачем. Логический подход к проблеме действительно является предельно односторонним. За тем, что с точки зрения логики является просто ложным высказыванием, может стоять искреннее заблуждение, шутка или намеренный обман. Вряд ли мы можем утверждать, что поняли речь другого, не определив это, не поняв его коммуникативные намерения. Но, вместе с тем, сведение контекста к коммуникативным намерениям говорящего является абстракцией также. Ведь характеризуя высказывание как утверждение, мы в случае ложного высказывания и в теории речевых актов не сможем отличить заблуждение от обмана. С точки зрения теории речевых актов тот, кто произносит утверждение, проявляет свое намерение убедить других в том, что он считает нечто истинным. Но он вполне может так и не считать — независимо от этого иллокутивный акт утверждения будет состоявшимся, хотя он в таком случае не будет удовлетворять критерию искренности.

Кроме того, сведение контекста к коммуникативным намерениям говорящего сужает понятие контекста по сравнению с оригинальной идеей Витгенштейна — идеей языковых игр. Там речь шла о целом, которое формируют использование языка и

какие-то виды практической деятельности. Более богатой представляется и идея жанров речи М. М. Бахтина. Замысел исследования речевых жанров не был реализован Бахтиным. Он предполагал анализ устойчивых форм общения и их классификацию в связи с тем социальным контекстом, в который речевое общение включено. Салонная беседа, военная команда, бытовой диалог, лекция, научный труд, многотомный роман — все это особые жанры речи со своими специфическими способами смыслообразования, композицией, типическими экспрессиями, стилем и т. д. Речевые жанры — это приводные ремни от истории общества к истории языка. Они даны нам так же, как нам дан родной язык с его грамматикой, и обладают устойчивостью и принудительностью<sup>37</sup>. Понимание чужой речи невозможно без учета ее жанровой природы. Например, иронию можно распознать, лишь осознавая, что, скажем, торжественно-почтительное обращение включено в фамильярную беседу двух друзей.

Кроме того, у Бахтина все время подчеркивается важность ориентации речи на собеседника. Важность такой ориентации, включенность любого высказывания в диалог упускается в теории речевых актов из внимания. А без учета этого мы оставим вне сферы нашего внимания важнейшие аспекты смысла понимаемого высказывания. Господствующая концепция высказывания, по мнению Бахтина, исходит из того, что высказывание определяется, с одной стороны, мировоззрением, оценками и эмоциями говорящего, с другой — предметом речи и системой языка. Не обращается внимания на то, что высказывание всегда строится с учетом возможных реакций, всегда адресовано. Его существенным (конститутивным) признаком является обращенность к кому-либо. Это может быть высший наадресат — Бог, суд истории, наука. В высказывании всегда звучат отсылки к чужим словам, оно наполнено *диалогическими обертонами*. Предмет речи никогда не становится предметом речи впервые в данном высказывании, он уже оговорен, осмыслен, оценен в чужих высказываниях. Говорящий — не библейский Адам, имеющий дело с еще не названными предметами. Любой предмет речи — арена встречи с мнениями других. Без учета отношения говорящего к чужим высказываниям (наличным или предвосхищаемым) нельзя понять его речь, ее стиль и жанр. В целом, слово, по Бахтину, межиндивидуально, оно не принадлежит говорящему.

Слово бездонно с точки зрения его возможного смысла, поскольку предполагает потенциальную бесконечность ответов<sup>38</sup>. Все эти соображения вполне применимы для критики теории речевых актов. Эта ориентация, как и влияние социальной ситуации на взаимодействие говорящего и слушающего, не принимаются в ней во внимание. Теория речевых актов разлагает диалог на такие составляющие, которые превращают его в набор взаимных монологов. На это справедливо обращали внимание критики. Теории, в центре внимания которых порождение речи, не могут объяснить диалог. Общение как взаимодействие не сводится к обмену речевыми актами. Выполняемые собеседниками речевые акты — результат их совместной деятельности, развития диалога, которое имеет собственную внутреннюю логику. Теория речевых актов не принимает во внимание отношение высказывания к предшествующим и его вклад в формирование контекста будущих высказываний<sup>39</sup>. Тем не менее, она стала по существу первой целостной концепцией, в которой была реализована попытка систематически учесть прагматические аспекты языка.

### ***9.3. Проблемы значения и референции в аналитической философии: от семантики к прагматике***

Проблемы значения и референции были одними из самых популярных на всех этапах развития философии анализа, причем в послевоенной лингвистической философии эта популярность только росла. Существенной частью лингвистической философии стало огромное число работ, посвященных анализу различных типов указывающих выражений (собственных имен, дескрипций и т. д.), контекстов их использования и их отношения к действительности. Такое внимание к далеко, на первый взгляд, не самой важной философской проблеме связано, конечно, с лингвистическим поворотом. Анализ проблемы референции становится после этого поворота средством решения онтологических проблем традиционной философии. Лозунг «Онтология резюмирует филологию» находит в послевоенной аналитической философии последовательную реализацию. Поэтому рассмотрение указанных проблем мыслилось аналитиками не как решение частных проблем логики или философии языка, а как вклад в философию как

такую. При этом направление развития взглядов аналитиков на проблему значения отражало логику изменений в аналитической философии языка вообще. Развитие шло от односторонне логических подходов к проблеме к учету реальных контекстов использования языка, от семантики к прагматике.

Понимание значения языковых выражений как двупланового явления можно считать вполне традиционным. Можно вспомнить семантический треугольник стоиков (см. очерк 2). Этот треугольник был проанализирован и в классической работе К. Огдена и А. Ричардса. Отношение слов к вещам, по их мнению, всегда является непрямым, оно опосредовано мыслью<sup>40</sup>. Значение включает в себя два компонента — предметный и смысловой. Первый обозначался такими терминами, как «экстенционал», «денотат», «референт», «десигнат», второй — «смысл», «интенционал», или собственно «значение». Единообразия терминологии как раз и не наблюдалось. Иногда «значением» называли единство, образуемое его двумя компонентами, а у Г. Фреге значение (*Bedeutung*) — это предметный компонент, противопоставляемый смыслу (*Sinn*). В принципе, деление значения на предметный и смысловой компоненты соответствует традиционному в логике различению объема и содержания понятий — предметной и смысловой его характеристик. Это различие было применено Дж. С. Миллем к именам: он выделял означение (*denotation*) и соозначение (*connotation*) имен<sup>41</sup>. Но непосредственным источником идей и проблем для философов-аналитиков XX в. стали работы логика Готтлоба Фреге, которого считают основоположником логической семантики.

Фреге отталкивался от рассуждений о тождестве. Формулы  $A=A$  и  $A=B$  имеют разное познавательное значение: если первая является примером закона тождества, то вторая свидетельствует о том, что разные знаки обозначают один объект. Следовательно, существуют различия в способах представления обозначаемого. Другой пример Фреге: имена «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда», которые обозначают один и тот же предмет — планету Венеру. Фреге вводит термины, относящиеся к двум аспектам значения. Если переводить их дословно, то это «смысл» (*Sinn*) и «значение» (*Bedeutung*). Но переводчики Фреге на английский решили отступить от буквального перевода, назвав его статью «On sense and reference»<sup>42</sup>. Так же поступили и переводчики Фреге

на русский — «Смысл и денотат». Эти переводы лучше соответствуют тому употреблению терминов, которое стало более-менее общепринятым в XX в. Денотат (*Bedeutung*) у Фреге — это вещь, в широком смысле слова. Правда, в другом случае он пишет «вещь, данная нам в ощущениях». Смысл — то, что усваивается носителем, когда он понимает имя, способ данности предмета в имени. Смысл не является субъективным представлением, он — общее достояние носителей языка. Однозначной связи между именами, смыслами и денотатами нет. Знаки с разными смыслами могут иметь один денотат (как в примере с Венерой). Знак может иметь очевидный смысл и не иметь денотата («золотая гора»). Имя выражает смысл и обозначает денотат. Фреге распространил это деление на другие типы языковых выражений, в частности, на предложения. Денотатом предложений должно быть то, что остается неизменным при замене тождественных по денотату имен. Это истинностное значение — истина или ложь. Получается, что все истинные предложения, как и все ложные, имеют одинаковые денотаты. Смыслом предложения, по Фреге, является выражаемое им суждение<sup>43</sup>.

Еще одна классическая работа по логической семантике — статья К. И. Льюиса «Модусы значения» — оказала, пожалуй, гораздо меньшее влияние на развитие аналитической философии. Льюис выделял целых четыре вида значения. Интерес представляет различие им денотата и охвата (*comprehension*). Денотат для Льюиса — это класс всех реально существующих предметов, к которым данный термин приложим. Охват же — это классификация всех непротиворечиво мыслимых предметов, к которым термин правильно приложим<sup>44</sup>. Это различие будет полезно вспомнить при обсуждении вопроса о языковом существовании — о характере тех объектов, к которым относятся выражения языка.

Теория Фреге испытывала трудности в связи с анализом косвенных или интенциональных контекстов. Предложения мнения (как их позже назвали аналитики) не допускают замены имен на основании тождества денотатов. Такая замена ведет к изменению истинностного значения. Например, предложение «Георг IV спросил, является ли Вальтер Скотт автором «Вэверлея»» истинно, а получающееся после замены коэкстенсивных имен (имен, имеющих тождественный денотат) предложение «Георг IV спро-

сил, является ли Вальтер Скотт Вальтером Скоттом» ложно. Фреге предложил считать, что в косвенных контекстах выражение обозначает не свой денотат, а свой смысл<sup>45</sup>. Эта поправка делала его теорию громоздкой — складывалась целая иерархия денотатов и смыслов, присущих одному и тому же выражению в различных контекстах. К тому же возникала сложная проблема критериев тождества выражений по смыслу. Эти трудности спровоцировали попытки философов-аналитиков избавиться от смыслового компонента значения, свести значение к предметной отнесенности. Такой подход к значению характерен для логического атомизма Рассела и Витгенштейна, где наиболее последовательно реализовано стремление прямо и непосредственно соотносить язык с действительностью. Вспомним, что для Рассела фундаментальный слой языка образуют слова, усваиваемые путем остенсивных определений, слова, применительно к которым вопрос о существовании денотата вообще не встает. Только их Рассел признавал подлинными собственными именами. Имя, по Витгенштейну обозначает объект, объект есть его значение. Стремление избавиться от смысловых компонентов значения у аналитиков не случайно — оно находится в русле их борьбы с ментальными сущностями. «Смысл» в этом отношении ничем не лучше, чем «идеи», «мысленные образы» и прочие фиктивные, с их точки зрения, сущности<sup>46</sup>. Но однозначной поддержки такой экономный подход к значению не получил даже в ранний период аналитической философии. Его критиковал Г. Райл<sup>47</sup>, от него отказался впоследствии сам Витгенштейн. В «Философских исследованиях» его позиция совсем иная: нельзя смешивать значение с носителем имени, имя не теряет значения, даже если его носитель разрушается (§§40,55)<sup>48</sup>. Лишь Рассел продолжал держаться подобной трактовки значения на протяжении всей своей философской биографии.

Над аналитической философией языка первого периода довлеет логика и логическая семантика. Признавая двуплановость значения, аналитики приписывают языковому выражению смысл и денотат абстрактно, вне речи, вне использования — считается, что самому выражению как элементу языковой системы присущи две эти характеристики. В семантике Карнапа всем типам выражений приписываются экстенционал и интенционал как два самостоятельных объекта. Для имен это предмет и индивидуальный



концепт, для предикаторов — класс предметов и свойство или отношение, для предложений — истинностное значение и смысл предложения<sup>49</sup>. Тем самым достигается формальное единообразие, но упускается различие тех функций, которые языковые выражения выполняют в речи. Система языка вообще есть лишь абстрактный момент речевой деятельности, который выделяется в результате теоретико-лингвистической абстракции. Все, что мы относим к языку, является отложением, фиксацией характерных черт речевой практики. Поэтому, если мы, рассматривая языковую систему, ставим в соответствие выражениям языка две характеристики — значение и предметную отнесенность, то необходимо выяснить, на каких чертах языковой практики основано выделение этих двух характеристик. Словарное значение слова отражает основные регулярности его употребления в речи. Оно очерчивает круг его возможных употреблений. Само оно — абстракция, продукт анализа специалистом-лексикологом практики речевого общения. Значение в языке поэтому — это потенция значения в определенном контексте, в определенной теме<sup>50</sup>. И актуальный смысл, и актуальную предметную отнесенность выражения получают лишь в их использовании, в речи.

Прагматизация семантики, произошедшая в послевоенной лингвистической философии, позволила это понять. Традиционное различие двух компонентов значения — собственно значения (смысла) и предметной отнесенности — отражает фундаментальное различие двух функций, которые языковые выражения могут выполнять в речи — функции указания, идентификации объекта и функции предикации, характеристики выделенного объекта. Эти функции выполняются соответственно субъектом и предикатом предложения. Рассматривая семантические характеристики языковых выражений, взятых вне речи, вне предложения, логические теории значения приписывают им одновременно две характеристики — значение (интенционал) и денотат (экстенционал). В речи же, в предложении каждое выражение направлено, прежде всего, на реализацию одной из своих потенций: главной задачей при его использовании является либо указание на объект, либо предикация. Выражение, выступающее в функции субъекта, используется референциально, оно выделяет некий предмет, указывает на него, предикат же служит другой цели и реализует в речи свое смысловое содержание. Предикат не указы-

вает на предмет, не выполняет функцию обозначения<sup>51</sup>. Фундаментальность рассматриваемых функций не страдает от того, что субъектно-предикатная структура выделяется в логике лишь для определенного вида суждений. Вспомним, что Серлем было показано, что пропозициональное содержание (то есть указание на объект плюс предикация) свойственно не только утверждениям, оно может быть выделено для других типов речевых актов. В случае предложений тождества («Скотт — автор Вэверлея») обе составляющих предложения — идентифицирующие выражения. А односоставные предложения типа «Море!», «Дождь!» можно считать состоящими из одного предиката, субъект таких предложений задается самой ситуацией без использования языковых средств.

Между прочим, в учении основоположника логической семантики — Готтлоба Фреге — различие этих функций было учтено. Фреге противопоставлял имена предикативным выражениям (понятиям) — пропозициональным функциям. Он трактует понятие как функцию  $F(x)$ , которая при подстановке вместо  $x$  имен предметов дает значение «истина» или «ложь»<sup>52</sup>. В своей концепции Фреге хотел показать, почему суждение выражает единую мысль, а не является набором имен. Трактовка понятия как пропозициональной функции, как «ненасыщенного» выражения служит этой цели. Предикативное выражение не именуется объекты, оно представляет собой способ их категоризации, характеристики. Если же рассматривать его как имя, то предложение превращается в набор имен. «Чудо предложения» (выражение Н. Д. Арутюновой) исчезает. К этому ведет семантика Карнапа с его трактовкой общих имен как обозначающих тот класс предметов, которые под него подводятся.

Мысль о том, что предикаты не выполняют функцию обозначения, эксплицирует и известный критерий онтологических допущений (ontological commitments) Уилларда Куайна. Куайн доказывает, что теория обязана считать существующими лишь те объекты, которые должны выступить в качестве значений связанных переменных для того, чтобы утверждения теории были истинными. Мы пока не будем касаться вопроса о том, о каком существовании может идти речь в данном случае — о реальном или о «теоретическом», то есть о существовании в качестве объекта теории. В данный момент важно, что критерий Ку-

айна («существовать значить быть значением связанной переменной») эксплицирует ту же идею — предикаты не обозначают, используя предикативные выражения, мы не берем на себя никаких онтологических обязательств. Для самого Куайна как для сторонника номинализма, было важно, что использование общих имен в предикативной позиции не влечет за собой признания абстрактных сущностей. Такое неприятное, с точки зрения номинализма, последствие может иметь лишь квантификация по предикатам. Кроме того, использование имен классов ведет к их реификации. Если применить эту логическую терминологию к естественному языку, то получится, что опасность представляют не общие прилагательные («белый»), а абстрактные сингулярные термина («белизна»)⁵³.

С различием функций языковых выражений в речи связана асимметрия субъекта и предиката. Истинность и ложность зависят лишь от предиката, от его приложимости или неприложимости к выделенному субъектом предложения объекту. Если субъект не выделяет никакого объекта, то предложение оказывается предложением ни о чем, оно ни истинно, ни ложно. Именно так обстоит дело с примером Рассела — «Современный король Франции лыс». Сам Рассел считал это утверждение, как известно, ложным. Это связано с его анализом дескрипций, о котором будет сказано ниже.

Таким образом, актуальную отнесенность языковые выражения могут получать только в речи. Здесь выражения, реализующие идентифицирующую функцию, указывают на (*refer to*) некоторый объект — *референт* выражения. Представляется удобным сохранить термины «значение» и «денотат» для тех потенций, которыми слово обладает в языковой системе. В речи же выражение приобретает конкретный «смысл» и «референт». Различие функций языковых выражений в речи фиксируется в системе языка как различие идентифицирующего и предикативного типа выражений⁵⁴. К первому типу относятся деиктические слова («этот», «здесь» и т. п.), собственные имена, местоимения, дескрипции (описания объектов, например, «автор «Взверлея»»). Это слова и выражения, приспособленные для исполнения указательной, идентифицирующей функции. Предикативная лексика — прилагательные и глаголы — употребляются, как правило, в функции предикатов. Общие имена обычно

способны выполнять в предложении и ту, и другую функции. Поэтому им в языковой системе действительно могут быть приписаны и значение, и денотат.

Указание на объекты как одна из двух важнейших функций языковых выражений в речи и была проанализирована представителями лингвистической философии во всех деталях. Главным мотивом внимания к референции было то, что она, как они надеялись, может прояснить смысл онтологических проблем традиционной философии. Проведенный представителями лингвистической философии анализ основных типов указывающих выражений пролил свет, как мне кажется, на проблемы другого рода, которые относятся скорее к разряду гносеологических проблем. Этот анализ показал, например, что в языке нет простых ярлыков, что любое идентифицирующее выражение является орудием абстракции, в любом свернуты определенные гносеологические операции.

Цель указания — выделить объект сообщения из ситуации. Для этого необходимо и достаточно указать на любое свойство или отношение объекта, которое является специфическим для него в этой ситуации. Это могут быть собственные свойства предмета, его функции, а также любые его случайные отношений (в частности, отношение к говорящему). На такие случайные отношения опирается указание с помощью деиктических слов («крайний слева» и т. п.). Здесь указание носит предельно ситуативный характер, и хотя внимание сосредоточено на объекте, он выделяется не по его характерным свойствам, а с помощью совершенно случайных признаков. В противоположность ситуативности деиктического указания собственные имена предоставляют возможность выделения объекта вне связи с ситуацией. В случае собственных имен мы имеем вроде бы идеальный случай отношения именованного: отдельное слово закрепляется за индивидуальным объектом. Но и они не являются простыми ярлыками. Основной особенностью собственных имен является то, что они выделяют объект, не приписывая ему никаких определенных характеристик, не специфицируя его свойств или отношений. В этом смысле собственные имена лишены значения. Но собственное имя всегда дается предмету как качественно определенному, как предмету определенного рода (человеку, кораблю, острову и т. д.). Нужда в них и возникает при необходимости различать от-

дельные предметы определенного рода. Ввиду отсутствия у них значения, при их введении необходимо указание или знание рода предмета. Их употребление относит референт к определенной категории объектов<sup>55</sup>. Поэтому использование собственных имен связано с критериями выделения предметов определенного рода, определенного качества.

Это обстоятельство игнорирует расселовская теория собственных имен в логическом смысле. Ее основные положения уже излагались выше. Подлинными собственными именами Рассел считает слова типа «это», относимые к моментальному содержанию нашего сознания — только в таких случаях вопрос о существовании референта имени не может даже возникнуть. По Расселу, собственное имя может быть дано всему тому или любой части того, что говорящий в определенный момент воспринимает, некоему комплексу сосуществующих качеств. При этом подчеркивается, что для этого не нужно знать все составляющие данного комплекса качеств<sup>56</sup>. Рассел обходит вопрос о том, каким образом этот «комплекс» может быть выделен из всего остального. Этот же вопрос игнорирует и концепция усвоения языка через остенсивные определения. Вспомним, как ее критиковал Витгенштейн: чтобы разъяснить значение посредством указания на предмет, нужно знать, какую роль данное слово играет в языке (что оно, например, является обозначением цвета). А это значит, что нужно знать род предмета. Недостатки расселовского подхода были воспроизведены, на мой взгляд, в «каузальной теории референции» С. Крипке. Кроме того, пытаюсь определить, что является собственным именем, а что нет, Рассел ищет критерий в особенностях обозначаемых объектов. Логичнее было бы искать его в особенностях функционирования этого класса выражений. Главная из них — то, что собственные имена выделяют объект, не приписывая ему никаких признаков.

Вопрос о характере связи собственных имен с обозначаемыми предметами обсуждался в аналитической философии в 60-70-е гг. XX в. Если они действительно не приписывают предмету никаких характеристик, то их функционирование не привязано ни к каким определенным сведениям о нем. В чем же состоит их связь с объектом обозначения? Для объяснения этого П. Стросоном и Дж. Серлем был выдвинут принцип идентифицирующих дескрипций. Согласно ему, хотя употребление собственных имен и не

предполагает выделения никаких *определенных* характеристик объекта, оно возможно лишь в том случае, если участникам известны *какие-то* характеристики обозначаемого, если они способны выделить объект из ситуации по каким-то любым его характеристикам. Говорящий предполагает, что слушающий уже обладает знанием о существовании и единичности объекта. Иначе они сами не знают, о чем говорят. И в этом смысле, по Серлю, собственные имена имеют значение. Если признать связь собственных имен с каким-то конкретным описанием объекта, то некоторые утверждения о свойствах объекта будут аналитичными — эти свойства входят в значение имени. Серль считает, что в то время, как ни одна из дескрипций не может аналитически приписываться объекту — носителю имени, приписывание ему их дизъюнкции аналитично. В целом, указание на объект с помощью собственного имени будет успешным тогда, когда говорящий и слушающий ассоциируют с ним некоторую идентифицирующую дескрипцию, не обязательно одну и ту же. В этом состоит особое удобство использования собственных имен: мы можем указывать на объект без необходимости прийти к согласию относительно его характеристик. Собственные имена функционируют не как дескрипции, а как крючки, на которые эти дескрипции можно повесить<sup>57</sup>. Это значит, что успешно говорить о Сократе два собеседника могут лишь тогда, когда они способны выделить его из других древнегреческих философов по какому-то набору дескрипций («философ, выпивший чашу цикуты», «учитель Платона», «муж Ксантиппы» и т. д.). Но этот набор будет разным для разных людей, у профессионального преподавателя философии он будет гораздо более обширным, чем у дилетанта. При этом использование имени Сократ не влечет за собой аналитически никакой конкретной дескрипции: употребляющий это имя может не знать тот факт, что к Сократу относятся *все* те характеристики, которые мы перечислили выше. Обязательного набора нет.

Принцип дескрипционной поддержки собственных имен был оспорен С. Крипке и К. Доннеланом. Основной метод критики — приведение контрпримеров. Некоторые из них вполне убедительны. Например, Крипке пишет о том, что человек с улицы может не знать о Р. Фейнмане ни одного идентифицирующего факта. Фейнман для него — просто «один из великих физиков»

(«a great physicist»). И все равно он поймет, о ком идет речь в конкретном случае. Крипке и Доннелан считают, что связь собственного имени с объектом обеспечивается не знанием его каких-то свойств, а благодаря наличию преемственности его нынешнего употребления с актом первоначального именованя, так что все случаи употребления имени от сколь угодно далекого прошлого к настоящему составляют единую каузальную цепь. Собственные имена для Крипке — очевидный пример так называемых «жестких десигнаторов» (rigid designators) — выражений, имеющих один и тот же референт во всех возможных мирах<sup>58</sup>. В этой концепции происходит как бы возвращение к точке зрения Рассела. Церемония первоначального именованя у Крипке, как справедливо отмечает В. В. Петров, представляет аналог расселовского знания-знакомства<sup>59</sup>. Кроме того, концепция Крипке — Доннелана явно ориентирована на знакомые из опыта предметы. Употребление имен исторических личностей объясняется в ней фантастической каузальной цепью от первоначального крещения к современному употреблению, проследить которую в состоянии лишь «всеведущий наблюдатель». Для нас, однако, вряд ли существенна преемственная связь с Сократом как с физическим телом — объектом когда-то произошедшего наименования. К тому же неясно, как эту концепцию применить к именам вымышленных персонажей. Слово функционирует как собственное имя независимо от онтологического статуса его носителя. Как языковое выражение, «Зевс» — такое же имя, как и «Сократ». И оно связано для нас как раз с некоторым набором дескрипций («верховный олимпийский бог» и т. п.). Акт первоначального именованя в отношении таких имен вообще вряд ли может быть установлен и даже представлен как конкретное событие. В каузальной (или «исторической», как ее называет Доннелан) концепции референции, как и у Рассела, на первый план выходит стремление зацепить язык за реальность, обеспечить его связь с реальностью за счет какой-либо привилегированной группы языковых выражений. Отсюда стремление трактовать собственные имена как простые ярлыки, приобретающие связь с именем в результате процедуры первоначального крещения (Крипке так и пишет «*initial baptism*»). Но ведь вопрос о том, каким образом был выделен объект первоначального наименования, остается. И Рассел, и Крипке пытаются дезертировать от постановки этого вопроса, характери-

зую объект именованья как набор пространственно-временных координат. Крипке считает, что приписывание именам смысла противоречит интуиции. Но дескрипции, необходимые, с точки зрения Стросона — Серля, для функционирования собственных имен, не являются смыслом имени. Они являются средством выделения объекта обозначения. Кроме того, собственные имена не являются простыми ярлыками и потому, что они тоже — орудие абстракции. Собственное имя объединяет различные этапы развития объекта, различные стороны и аспекты его бытия, абстрагируется от его изменений. Сам образ стабильной вещи формируется, как считал Э. Кассирер, в том числе благодаря стабильности имени. Поэтому попытка зацепиться с помощью каких-то привилегированных типов языковых выражений за объекты как готовые и независимые от наших операций единицы реальности реализует в философии языка принципы фундаменталистской гносеологии.

Все другие группы идентифицирующих выражений выполняют функцию референции благодаря своему значению и через него. Известную близость к собственным именам проявляют названия естественных видов («человек», «золото» и т. п.). Аналитики показали, что употребление таких терминов не связано ни с каким обязательным набором приписываемых объекту свойств<sup>60</sup>. Еще Локк рассуждал о том, какая совокупность «простых идей» сообщается, например, словом «золото», входит ли в эту совокупность ковкость или желтый цвет<sup>61</sup>. Сходство названий естественных видов с собственными именами проявляется в том, что никакие утверждения об их свойствах («Золото ковко» или «Золото желтого цвета») не являются аналитическими. То, с какими свойствами связывает тот или иной носитель языка названия естественных видов зависит от уровня его знаний, сферы деятельности и т. д. Эти термины по существу не имеют словарных определений — толковые словари вынуждены воспроизводить энциклопедические представления, основанные на научных знаниях эпохи. Думается, что это связано с тем, что они выражают качество предметов, а потому дают им целостную, нерасчлененную характеристику. Знание качества носит характер общего представления и не связано с эксплицитным пониманием того, по каким признакам предмет относят к данному классу. Отсюда неуловимость языкового значения терминов естественных видов.



Не меньшее внимание, чем собственным именам, аналитики уделили дескрипциям — описаниям объектов. Различают определенные («автор «Вэверлея»», «первый космонавт Земли») и неопределенные («шотландский писатель», «космонавт») дескрипции. Простейшими определенными дескрипциями можно считать соединение общего имени с указательным местоимением («этот человек»). В логике в качестве определенных дескрипций обычно рассматриваются такие описания объекта, которые выделяют единственный объект, опираясь исключительно на языковые средства. Это те идентифицирующие выражения, которые гарантируют единственность своего объекта. С использованием определенных дескрипций связана проблема высказываний о несуществующих объектах. Эта тема вошла в круг размышлений философов-аналитиков давно — благодаря известным работам Рассела<sup>62</sup>. Расселовскую теорию дескрипций часто оценивают в аналитической философии как образец логической экспликации философской проблемы, как пример успешного философски нейтрального применения логической техники. Философская нейтральность Рассела вызывает, однако, сомнения.

Теория дескрипций была для английского философа аргументом в его полемике с А. Мейнонгом, согласно концепции которого, любой обозначающей фразе соответствует некоторый объект<sup>63</sup>. Рассел не хочет допускать существование таких объектов, как единорог, не только в зоологии, но и в логике. К тому же, если допустить подобные объекты, их число начнет быстро расти («круглый квадрат», «несуществование круглого квадрата» и т. д.). По теории Рассела не всякое выражение, выполняющее функции субъекта, является подлинным логическим субъектом. Утверждения о несуществующих объектах ложны. По Расселу, утверждение с определенной дескрипцией:

(А) «Современный король Франции лыс»

включает в себя следующие утверждения:

(А1) «Существует по крайней мере один современный король Франции»,

(А2) «Существует самое большое один современный король Франции»,

(А3) «Тот объект, который является современным королем Франции, лыс».

Поскольку (A1) и (A2) ложны, утверждение (A) тоже ложно. Утверждение с определенной дескрипцией включает в себя утверждение о существовании объекта с определенными свойствами. Следовательно, дескрипции не соответствует никакой конституент факта, никакая «не-сущность» вроде «современного короля Франции» или «единорога», она не является подлинным логическим субъектом, которому бы соответствовал объект. Дескрипции — это неполные символы, то, что имеет значение только в использовании, но не само по себе. То, что не существует, не может иметь свойств, т.к. из любого истинного утверждения с дескрипцией вытекает существование описываемого в ней объекта. Любое утверждение с «Пегасом» или «круглым квадратом» в качестве субъекта ложно. Такая экспликация не кажется мне философски нейтральной. Рассел явно исходит из эмпиризма и номинализма — из стремления не допустить никаких сущностей кроме данных в непосредственном опыте. Справедливую критику вызвали также те аспекты расселовского анализа дескрипций, которые связаны с абсолютизацией логического подхода к проблеме.

Здесь можно вспомнить рассуждения Малкольма о фразе Мура: кто и в какой ситуации стал бы ее произносить? То же самое можно спросить и о примере Рассела с современным королем Франции. Сторонники философии обыденного языка отмечали отсутствие связи расселовского анализа с реальными ситуациями употребления дескриптивных фраз. Л. Линский и П. Стросон пишут, что указывают на объекты не сами дескрипции, а люди, использующие их в конкретных ситуациях. Указание (референция), по Стросону, — это функция не самого выражения, а его определенного употребления. Поэтому и уникальность объекта референции чаще всего гарантируется не самой дескрипцией, а контекстом ее использования. Линский, Стросон и Серль возражают против включения Расселом в анализ дескриптивных фраз утверждений (A1) и (A2): по их мнению (A) *предполагает* (A1) и (A2), но не *влечет* (не имплицитует) их в логическом смысле. Серль считает ошибкой Рассела то, что он смешивает пропозициональный акт идентифицирующей референции с иллокутивным актом утверждения единственности объекта референции. В силу асимметрии субъекта и предиката, если субъект не идентифицирует в предложении никакого объекта, то предложение будет «ни о чем» — оно ни истинно, ни ложно<sup>64</sup>. Той же точки зре-

ния — что в данном случае мы имеем «истинностно-значный провал» (truth-value gap) — придерживался У. Куайн.

Интересно, что, вернувшись к данной теме через несколько лет, Стросон пересмотрел свою точку зрения в направлении еще большей привязки к прагматической ситуации общения. Если действительно задаться вопросом о том, кто и в какой ситуации мог бы произнести это утверждение, то выяснится, что в каких-то ситуациях оно не будет ни истинным, ни ложным, а в каких-то — окажется ложным. На первый взгляд, это может показаться уступкой расселовской точке зрения, но на самом деле к этому выводу Стросон пришел, следуя в противоположном, по сравнению с Расселом, направлении. Он совершенно справедливо замечает, что ответ на вопрос, является ли знаменитое утверждение о современном короле Франции ложным или истинностно-неопределенным, зависит от интересов философа. Те, кого интересуют реальные речевые ситуации, склоняются ко второму решению, а те, кто сопоставляет предложения с миром вне контекста речи (то есть логики) — к первому. Так вот если учесть контекст, то можно представить себе эту фразу как ответ на разные вопросы: кто из известных современников является лысым, или как выглядит современный король Франции? Второй вопрос — вопрос ни о чем, на него невозможно дать правильный ответ. Первый же вопрос допускает правильные ответы, но рассматриваемое утверждение было бы ответом неправильным (ложным). Или можно совершить транспозицию этого высказывания, сказав, что либо его автор говорил о том, кто из известных современников лыс, либо — о том, как выглядит современный король Франции. Во втором случае сообщение будет беспредметным, а в первом — ложным<sup>65</sup>. Здесь хорошо видно, что проблема референции приобретает совершенно иной поворот, превращаясь в проблему прагматики. В реальных ситуациях общения дескрипция, которая с точки зрения логики не является определенной, может обеспечивать выделение единственного объекта, и наоборот, быть идентифицирующей, но бесполезной для выделения объекта (Серль приводил такой пример — «человек с 8432 волосами на голове»).

Еще одним аспектом расселовской теории дескрипций, который заслуживает критики, стала онтологическая трактовка существования. Рассел не хочет допустить в логику такие объекты,

как Пегас и единорог. Но значительная часть контекстов естественного языка связана с введением абстрактных или воображаемых объектов. Является ли дискурс о них незаконным? Может ли действительно какая-то часть языка гарантировать связь с реальностью? Дискуссии аналитиков по поводу теории дескрипций и понятия онтологических обязательств позволяют сделать вывод, что вряд ли. Никакие языковые средства идентификации объекта не гарантируют его реальности. Одинаковыми средствами в языке могут вводиться объекты любой природы — и реальные, и воображаемые, и абстрактные. Думается, что никакой анализ языковых контекстов самих по себе (критерий онтологических допущений) не может решить вопроса о том, какие объекты допускаются носителями языка в качестве *реально* существующих. Серль называет в качестве первой из «аксиом референции» утверждение, что то, на что мы указываем (*what is referred to*), должно существовать. Но у него речь не идет о реальном существовании. Осуществлять референцию к Шерлоку Холмсу (указывать на него) можно, т.к. данный объект существует как литературный персонаж. Такой позиции придерживаются многие аналитики. Указывать на (*to refer to*) — это интенциональный глагол, а для таких глаголов существование реального объекта не является необходимым. Аксиому существования нужно отбросить, если под существованием иметь в виду реальное существование: при такой трактовке эта аксиома оказывается метафизической доктриной, к которой философы, по словам Серля, тянутся как мотыльки к пламени, и с теми же последствиями. Указание на несуществующие объекты — неотъемлемая часть речевой практики<sup>66</sup>. Если же мы рассматриваем предметную отнесенность как характеристику самого выражения, а не его использования (то есть, оставаясь в рамках логической семантики), то ее нужно представлять себе, используя понятия, введенные К. И. Льюисом, как охват, а не как денотат (см. выше с. 198). Выражение в языке уместно сопоставлять скорее с классом «непротиворечиво мыслимых предметов», к которым оно относится, а не с классом реально существующих вещей. Ведь предметная отнесенность выражения в языке — потенциальная, актуальной она становится только в речи.

Онтологическая трактовка существования проявилась в аналитической философии в дискуссии об универсалиях. Похоже, что

Куайн понимал свой критерий (о нем см. выше) именно в таком — онтологическом — духе. Иначе трудно объяснить номиналистическую позицию Куайна и Н. Гудмена по отношению к абстрактным объектам. Цель номиналистической программы — изложить основные разделы математики и других наук, не допуская квантификации по предикатным переменным, чтобы избежать допущения «абстрактных сущностей» (вроде свойств и отношений) в онтологии научной теории<sup>67</sup>. Эта цель выглядит оправданной лишь при онтологической трактовке критерия, которая справедливо оспаривается многими авторами<sup>68</sup>. Я тоже думаю, что у Куайна речь может идти лишь о «теоретическом существовании», «быть» здесь должно пониматься как «быть объектом мысли». Речь может идти не о том, что данная теория признает реально существующим, а лишь о том, что допускается ею в качестве объекта. Поэтому номиналистический ригоризм не кажется оправданным. Он ведет к исключению из научных теорий абстрактных и идеальных объектов. А принятие этой программы применительно к естественному языку вело бы к недопущению абстрактных сингулярных терминов («белизна», «мудрость» и т. п.).

К тому же возникает вопрос о том, насколько эта программа осуществима. Номиналистическая программа истолкования «квази-платонистских» утверждений была предложена в свое время Г. Райлом<sup>69</sup>. Он считал, что предложение «Непунктуальность предосудительна» лишь по видимости является утверждением о некоторой универсалии (свойстве непунктуальности). Его скрытая форма обнаруживается при перефразировке: «Тот, кто непунктуален, заслуживает осуждения». Но даже в таких простых случаях номиналистический анализ кажется сомнительным: в перефразировке ускользает то, что именно *свойство непунктуальности* заслуживает осуждения в тех, кто им обладает, а не такой человек в целом. Большинство утверждений о свойствах не допускает прямого номиналистического пересказа: «Я люблю запах роз» не равнозначно утверждению «Я люблю то, что обладает запахом роз»<sup>70</sup>. Трудности возникают и в науке. Тот факт, что они выглядят непреодолимыми при попытке дать номиналистическое истолкование классической математике, признавал сам Куайн. Признавал он и эффективность многих абстрактных и идеальных объектов в науке, относя их к числу «удобных мифов»<sup>71</sup>.

С номинализмом связано стремление Куяна избавиться в семантике от интенциональных объектов. Его пугают классы как возможный референт общих терминов — классы являются абстрактными объектами не в меньшей степени, чем свойства. Предметную отнесенность общих терминов Куайн пытается свести к конкретным пространственным объектам. «Краснота» предстает у него как пространственно протяженный дискретный объект — совокупность всех красных точек пространства, «вода» — как дискретная «водная часть мира», а «президентство США» — как пространственно прерывный объект, составленный из временных сегментов, каждый из которых является также временной стадией человеческого тела<sup>72</sup>. Это позволило бы представить усвоение значения подобных слов без обращения к их смысловым характеристикам. Но как? Чтобы понять значение таких терминов, ребенок все равно должен совершить абстракцию. Или нужно предположить совсем фантастический вариант, что для усвоения значения слова «вода» необходимо знакомство со всей водной частью мира. Цена, которую такой подход готов платить за стремление избежать гипостазирования абстрактных сущностей (свойств, отношений, классов вещей), кажется уже явно чрезмерной.

Противники лингвистического номинализма — современные реалисты — отталкиваясь от наличных форм языка, пытаются доказать существование универсалий. Истина для них коренится в соответствии языка с действительностью, которое возможно лишь в том случае, если все конститuentы предложения являются средством указания на объекты в мире. Пример подобных рассуждений демонстрирует Г. Бергман, о котором мы уже упоминали ранее (см. очерк б). Его онтология включает в себя «bare particular» — голый (лишенный качеств) субстрат вещи, универсалии (свойства и отношения) и связь «экземплификации», в которой находятся отдельная вещь и универсалии<sup>73</sup>. «Голый субстрат» — это явная онтологизация субъекта предложения. Критики этого понятия отмечали, что оно является противоречивым (саму лишенность качеств можно рассматривать как некое свойство), что оно нарушает эмпиристский принцип непосредственного знакомства (то, что лишено качеств, невозможно воспринять), что на «голый субстрат» невозможно указать, что вопрос о способах выделения объекта обозначения

не снимается при допущении «голового субстрата»<sup>74</sup>. В главе о средневековой философии речь уже шла о том, что в споре номинализма и реализма обе стороны придерживались «парадигмы имени» — представления о словах как об именах, главным предназначением которых считается обозначение. Это же относится и к философам-аналитикам. Хотя и не ко всем. Для Куайна уже не все слова — имена, а лишь те, которые относятся к области значений квантифицируемых переменных, то есть те, которые используются в субъектной позиции. Но для него постановка проблемы универсалий как проблемы онтологической сохраняется. В ходе дискуссии об универсалиях Серль предложил такое решение, которое можно считать «кантианским». Он убежден, что проблема универсалий снимается, если отказаться от убеждения, что предикативные выражения должны указывать на нечто вне языка. Универсалии для него не являются «сущностями в мире», а являются частью нашего способа представления, характеристики мира. Поэтому они идентифицируются не посредством каких-то фактов, а посредством значений соответствующих слов<sup>75</sup>. Думается, однако, что этого мало. Тем более что критерий онтологических допущений Куайна согласуется с подобной позицией Серля. Открытым остается вопрос об указании на абстрактные объекты, вопрос о допустимости абстрактных сингулярных терминов. Эти вопросы приобретают дополнительный интерес в связи с тем, что дискуссии аналитиков пролили некоторый свет на те контексты естественного языка, которые связаны с указанием на абстрактные объекты.

Фундаментальное значение имеет, на мой взгляд, различие экстенционального и интенционального введения объектов в языке. Оно соответствует различию референтного и атрибутивного употребления идентифицирующих выражений, которое проанализировал Доннелан. В качестве примера Доннелан берет предложение «Убийца Смита — сумасшедший». Если мы высказываем его лишь на основании ознакомления с обстоятельствами смерти, не имея в виду еще никого конкретно, — это атрибутивное употребление дескрипции. Если же мы произносим это предложение, наблюдая за странным поведением в суде мистера Н., обвиненного в убийстве Смита, — это случай референтного ее использования<sup>76</sup>. Разница очевидна: в первом случае мы не указываем ни на какое конкретное лицо, объект указания — тот, кто обладает данной ха-

рактической; во втором случае мы, наоборот, указываем на вполне определенное лицо, воспользовавшись этой характеристикой лишь как средством его выделения. В последнем случае дескрипция могла бы быть заменена другой («человек на скамье подсудимых», или «он» с указательным жестом) или собственным именем. Рассуждения Рассела и Стросона относились к атрибутивному употреблению дескрипций. При отсутствии объекта дескрипции (в примере Доннелана в случае самоубийства Смита) предложение будет, по Стросону, ни истинно, ни ложно, а по Расселу, ложно. Что касается референтного использования, то предложение с ним может быть в данном случае и истинным. Пусть объект был выделен на основании ошибочного приписывания ему определенной характеристики (Н. не убивал Смита), если указание состоялось, и слушатели смогли идентифицировать объект, истинность будет зависеть только от предиката — от того, действительно ли Н. — сумасшедший. Если вспомнить снова пример Рассела, то предложение о том, что современный король Франции лыс, может быть истинным, если автор произносит его, наблюдая за выступлением по телевизору французского президента (при условии, конечно, что тот лыс).

В случае референтного употребления мы выделяем объект, имеющийся в поле нашего зрения, восприятия, памяти до и независимо от средств его идентификации. Выбор идентифицирующих средств при этом случаен по отношению к сообщению об объекте. Поэтому в данном случае любые дескрипции взаимозаменяемы с собственным именем объекта и между собой. Их значение нерелевантно для сообщения. Объект референтной идентификации — нечто, заведомо не исчерпывающееся теми характеристиками, которые приписывает ему указывающее на него выражение<sup>77</sup>. Независимость объекта от конкретных средств указания и проявляется в том, что в экстенциональных контекстах действует правило замены коэкстенсивных имен. При атрибутивном введении объекта те характеристики, на основании которых он выделяется, уже не являются случайным средством идентификации независимого объекта. Объект существенно определяется ими<sup>78</sup>. Различные способы введения объекта потому и не являются взаимозаменяемыми в интенциональных контекстах (требуется тождество по смыслу, которое трудно установить). Интенциональный объект задается как носитель определенного свойства,



функции или отношения. Мы движемся здесь от описания к объекту, от свойств и отношений к вещи. Сводя объект к свойству или отношению, осуществляя «аспектизацию» объекта, мы делаем предметом рассмотрения само свойство или отношение и можем подвергнуть анализу соотношение различных характеристик объекта, которые обособляются как различные интенциональные объекты. Интенциональные объекты теоретической науки имеют лишь необходимые свойства: таковы, например, числа или геометрические фигуры. Объект, вводимый экстенционально, напротив, неисчерпаем, он никогда полностью не определяется тем свойством, на основании которого вводится, да и тем, которое приписывает ему предикат. Поэтому о нем можно высказывать лишь случайные эмпирические истины.

Доннелановское различие было подвергнуто в аналитической философии основательной критике. Но вся эта критика, как представляется, не касалась как раз вопроса о различном статусе объектов, вводимых атрибутивно и референтно. Поэтому и согласиться с ней полностью трудно. Критика и здесь шла в основном по линии приведения контрпримеров, которые, на мой взгляд, свидетельствуют лишь о том, что провести это различие строго, скорее всего, не удастся, что между атрибутивным и референтным употреблением есть диффузная зона. Например, показывается, что выражения «кем бы, или чем бы, он ни был» (так называемый *whoever-test*) не характеризуют исключительно атрибутивное употребление. Их можно вставить и в референтное. Мне кажется, что это выражение, будучи добавлено в референтно употребленное выражение, имеет все-таки иной смысл, чем при добавлении его в атрибутивное употребление. Сравните: «Убийца Смита, кем бы он ни был, сумасшедший» и «Клаус Хайдеггер<sup>79</sup>, кем бы он ни был, выиграл уже вторую гонку». В первом случае нам неизвестен объект, а во втором — его характеристики, мы знаем лишь его имя. Не очень ясны и мотивы критиков — какие угрозы они увидели в различии Доннелана? Обычно речь идет о нежелательной семантической двусмысленности (*ambiguity*), которую нужно преодолеть.

Крипке считает, что данное разграничение не выходит за рамки различия референции говорящего и семантической референции (*speaker's and semantic reference*)<sup>80</sup>. Значит ли это, что в случае атрибутивного употребления дескрипций референция го-

ворящего отсутствует, что он просто указывает на то (или язык указывает за него на то), что является семантическим референтом? С таким ответом трудно согласиться. Говорящий имеет в виду объект, указывает на него, просто это объект другого типа. Кроме того, что такое семантическая референция? Как справедливо возражал Крипке Серль, выражение само по себе (словарное выражение) не имеет референции, оно приобретает ее в конкретном предложении, в рамках определенного иллокутивного акта. При этом сам Серль тоже пытается избавиться от доннелановского разграничения<sup>81</sup>. Признаком референтного употребления является необязательность дескрипции: она может и неправильно характеризовать объект, важно лишь, чтобы указание состоялось. Референтно употребленная дескрипция не входит в условия истинности предложения. Но и в случае референтного употребления существует первичный аспект референции, который делает его неотличимым от атрибутивного употребления. Если ничто не удовлетворяет этому аспекту, то субъект говорит ни о чем, ничего не имеет в виду. Референция на основе вторичного аспекта может быть дефектной («убийца Смита» — а он его не убивал, «человек, на которого мы оба смотрим» — а кто-то из нас не смотрит). Но что-то должно быть истинно для указания на объект. Например, «человек, обвиненный прокурором в убийстве Смита». Это и есть первичный аспект, без которого указание невозможно. Каждое референтное употребление, по мнению Серля, выражает определенный вторичный аспект. И каждое указание с помощью вторичного аспекта имеет лежащий в основе первичный. Атрибутивное же употребление прямо выражает первичный аспект. Может быть и так. В случае референтного указания действительно должен быть некий аспект, который делает указание состоявшимся, несмотря на использование дефектных дескрипций. Важным все равно кажется не это, а то различие типов объектов, о котором говорилось выше. Трудно согласиться с Серлем, что, говоря в 1960 г., что на выборах американского президента в 1964 г. кандидат-республиканец (кто бы им ни стал) будет консерватором, он говорил о Б. Голдуотере, хотя еще и не знал этого. Поэтому хочется солидаризироваться с попытками защитить предложенное Доннеланом разграничение<sup>82</sup>. В большинстве случаев различие референтное / атрибутивное употребление дескрипции соответствует различию референтно прозрачных / непрозрачных

контекстов и различию *de re / de dicto*<sup>83</sup>. Возможно, это разграничение не удастся провести с использованием строгих логических критериев. Тем не менее, оно говорит об обыденном языке кое-что важное.

Ведущим мотивом отрицания этого различия кажется эмпиризм, характерный для философов-аналитиков — нежелание признать, что введение всяких нежелательных сущностей вовсе не является прерогативой метафизики, нарушающей правила обыденного словоупотребления. Введение абстрактных объектов — неотъемлемая часть повседневной речевой практики, работы нашего языка. Первый шаг к введению абстрактных объектов делает не метафизика и даже не наука, а самый обычный язык — целый ряд обыденных контекстов совершает это. К ним относятся не только предложения, в которых используются в субъектной позиции абстрактные сингулярные термины, но и предложения с неопределенными дескрипциями. В них часто осуществляется атрибутивное указание: например, «Джон хочет жениться на (какой-нибудь) *иностранке*», или «Дай мне *карандаш* (любой)». В английском языке в обоих случаях будет использован неопределенный артикль «*a foreigner*», «*a pencil*». В случаях множественного числа артикля не будет, но указание все равно будет атрибутивным, оно не привязывает сообщение к конкретному реальному объекту: «Джон пошел охотиться на *львов*». Здесь общее имя используется в качестве специфицированной переменной, которая выделяет произвольный (нефиксированный) объект определенного класса, или несколько таких объектов. Все это говорит о том, что связь языка с реальностью носит более сложный и опосредованный характер, чем хотелось бы Расселу и другим аналитикам. Дискуссии в послевоенной аналитической философии показали, что проблему связи языка с реальностью невозможно решить за счет выделения особой привилегированной группы языковых выражений, гарантирующих эту связь. Можно еще раз повторить, что механизм связи языка с объектами любого типа — один и тот же. Поэтому и надежды прояснить онтологию окружающего нас мира через анализ идеального языка и через анализ реальных контекстов его функционирования не оправдались. Язык вообще — не образ реальности, а средство ее категоризации — анализа, обобщения, классификации.

#### 9.4. Аналитическая философия и идея лингвистической относительности: релятивистская трактовка референции

Рассмотрение чувственного опыта в качестве единственного источника знаний вело в философии нового времени к агностицистским идеям. Если ощущения — единственный источник знаний, то, как показал Д. Юм, причина самих ощущений непознаваема. Та же метаморфоза закономерно происходит и в аналитической философии применительно к языку. Если язык — единственный канал доступа к миру (онтология резюмирует филологию), то знание точно так же замыкается в сфере языка, как оно замыкалось у сторонников сенсуализма в сфере чувственного опыта. И тогда ставить вопрос о соотношении языка и действительности бессмысленно — ни с какой действительностью мы не можем иметь дело в обход языка. Такой агностицистский, или релятивистский поворот аналитическая трактовка значения и референции приобрела у Уилларда Куайна, в его теории «онтологической относительности». Согласно принципу онтологической относительности вопрос о предметной отнесенности (референтах, денотатах) выражений того или иного языка не имеет абсолютно смысла, как вопросы об абсолютной скорости или координатах в физической теории относительности. Этот принцип связан с выводом Куайна о непостижимости референции (*inscrutability of reference*)<sup>84</sup>. В работах Куайна, обосновывающих данные положения, нет ссылок на авторов гипотезы лингвистической относительности — лингвистов Э. Сепира и Б. Л. Уорфа. Однако, выводы, к которым приходят обе концепции — общие, несмотря на все различия круга интересов, характера аргументов, путей, которые вели их авторов к сходным выводам.

Концепция Куайна связана с бихевиористской трактовкой языка, к которой он склоняется как приверженец эмпиризма и номинализма<sup>85</sup>. Язык понимается бихевиористами как комплекс имеющихся у субъекта предрасположенностей (*dispositions*) к речевому поведению, которые выявляются по схеме «стимул — реакция». В своей книге «Слово и объект» Куайн попытался понять, насколько язык может быть объяснен в терминах сти-

мульных условий его использования. Выводы оказались скептическими. Проанализировав ситуацию «радикального перевода» — перевода языка доселе абсолютно неизвестного — Куайн утверждает принципиальную неопределенность такого перевода. Стимульное значение слова, по Куайну, — это совокупность стимулов, вызывающих его произнесение. Для перевода необходима интерсубъективная стимульная синонимия, то есть совпадение стимульных значений у разных говорящих. Но такое отношение в большинстве случаев невозможно получить на практике: значительное число слов не имеет никакого социально постоянного стимульного значения, управляющего их употреблением<sup>86</sup>. В силу различия личного опыта носителей языка стимульные значения одного и того же слова (например, «холостяк») могут оказаться для двух говорящих непересекающимися совокупностями стимулов (один знаком с одними холостяками, а другой — совсем с другими). Сразу хочется сказать, что к такому выводу ведет радикальный экстенционализм Куайна, стремление избавиться от интенциональных сущностей вроде смысла. Экстенционал — это объем понятия, класс предметов, к которым понятие или слово может быть отнесено. Если описывать усвоение языка в экстенциональных бихевиористских понятиях, то совпадение значений одного и того же общего имени у разных говорящих выглядит чудом: я видел одних слонов, а мой собеседник — совсем других. Стимульное значение даже при условии того, что мы говорим на одном языке, разное. Ситуация радикального перевода здесь не при чем.

Куайн всегда доказывал фундаментальность «физикалистского» языка, то есть обыденного языка, референтами выражений которого выступают обычные вещи. Физические объекты, с его точки зрения, являются постулированными сущностями, которые эффективны и удобны как средство объяснения потока опыта. Как постулированные сущности обыденные вещи не отличаются от атомов, молекул и других объектов науки, или даже от богов Гомера. Разница лишь в том, что постулат обыденных вещей коренится в предыстории и не является результатом сознательного принятия. «Умственные сущности» по своему статусу не отличаются от физических вещей. Однако, по Куайну, они не столь эффективны и не удовлетворяют критериям простоты системы и полезности для объяснения опыта<sup>87</sup>. В более ранних работах физикализм Куайна

менее тверд, американский философ делает очевидные уступки теории чувственных данных. Выделение вещей представляется ему результатом индуктивного обобщения моментальных объектов указания. Такая идентификация полезна и удобна, т.к. мы достигаем формальной простоты, говоря о едином объекте вместо его различных пространственно-временных частей. Эффективность вещной концептуальной схемы состоит в том, что в ней мириады разбросанных чувственных событий ассоциируются с единым «так называемым» объектом<sup>88</sup>. Позднее Куайн решительно критикует концепцию чувственных данных, подчеркивая фундаментальность языка обыденных физических вещей. Лишь ссылки на физические вещи делают непосредственный опыт связным, дают нам доступ к прошлым чувственным данным. Куайн правомерно утверждает, что понятие чувственных данных — продукт абстракции. Их постулирование не служит, по его мнению, никаким разумным целям: их недостаточно, чтобы исключить физические вещи, и они не нужны в дополнение к ним<sup>89</sup>.

Таким образом, выделение в действительности различных и идентифицируемых физических объектов совершенно фундаментально: «Мы настолько глубоко укоренившись образом говорим об объектах, что сказать, что это так, кажется не сказать вообще ничего, ибо как еще можно было бы говорить?»<sup>90</sup>. Овладение схемой устойчивых, длящихся и вновь встречаемых в опыте объектов Куайн связывает с усвоением «раздельной референции» терминов типа «яблоко» или «кролик». Это происходит благодаря овладению аппаратом тождества и квантификации — выражениям «тот же самый», «этот», «не этот» и т. п. Ребенок должен научиться понимать, что значит «тот же самый кролик», «не это яблоко (другое)» и т. п. В результате образуется взаимосвязанная концептуальная схема физических объектов, тождества и раздельной референции, которую Куайн и называет языком обыденных вещей. Эта схема, напоминает Куайн метафору Нейрата, является частью корабля, который можно ремонтировать, только продолжая плыть на нем<sup>91</sup>.

Фундаментальность этого языка действительно не вызывает сомнений. Но именно из этой фундаментальности, по Куайну, следует невозможность выйти за пределы данной схемы, непостижимость референции и онтологическая относительность. При переводе мы неизбежно вкладываем свою онтологическую пози-

цию в язык туземцев. Решая, какие выражения относятся к объектам, какие — к свойствам, действиям и т. д., мы приспособляем чужой язык в процессе перевода к нашему, к знакомой онтологической схеме. Интерсубъективной стимульной синонимии нет. Стимульное значение предложений не устанавливает, какого рода объекты предполагаются терминами предложения. Зная стимульное значение предложения, мы можем не знать, какие объекты, по мнению говорящего, существуют. Референция не наблюдается. Знать стимульное значение значит знать условия истинности и ложности предложения. При виде пробегающего зайца туземец говорит «gavagai». Пробегающий заяц (некоторое событие) — стимульное значение этого слова. Но осуществить при переводе экспериментально обоснованный выбор между «заяц», «неотъемлемая часть зайца» и чем-то вроде «заячность слова» или «зайчит» (глагол) невозможно. Система грамматических частиц и конструкций («тот же самый» и т. п.) не может помочь нам здесь, считает Куайн, т.к. эти частицы тоже подвержены неопределенности перевода. В итоге Куайн провозглашает принцип онтологической относительности: спрашивать о предметной отнесенности (референции) в абсолютном смысле неправомерно, необходимо связывать эти вопросы с определенным каркасом референции. Все утверждения об объектах теории (языка) имеют смысл лишь относительно какой-то другой теории. Бесконечный регресс предотвращается тем, что мы принимаем родной язык в качестве каркаса референции<sup>92</sup>.

Этот вывод Куайна действительно аналогичен утверждениям Уорфа: расчленение мира на вещи, свойства, действия — продукт языка и не может быть определено без ссылки на грамматические категории конкретного языка. Такая — вполне кантианская — идея оказалась выводом из исследования, основанного на принципах радикального эмпиризма и номинализма. Последнее не кажется случайным. Неубедительной выглядит, как уже говорилось, попытка описать в чисто экстенциональных терминах усвоение языка. Если усвоение языка — это лишь знакомство с реальными объектами, то можно избавиться от понятия смысла, от рассуждений о способах выделения предмета обозначения. Но тогда возникают вполне фантастические понятия вроде «водной части мира» как экстенционала термина «вода». Даже понятие стимульного значения, центральное в концепции Куайна, вряд ли

можно трактовать как экстенциональное. Он сам пишет, что согласие туземца с предложением вызывают не кролики, а стимулы, что стимул — это не отдельный объект, а универсалия — «повторяющаяся форма события»<sup>93</sup>. Хотя последовательно такое понимание стимула не проводится, иначе различие личного опыта не оказывало бы такого влияния на установление синонимии выражений. Понятно, почему Куайн не пошел по этому пути: его возражение против интенциональных объектов — неясность критерия их отождествления — могло бы быть отнесено в таком случае и к стимулам. Но у бихевиоризма нет другого выхода. Классик этого направления — Б. Ф. Скиннер — после долгих рассуждений о том, что может быть стимулом, а что нет, тоже пришел к выводу, что стимулом является то, что имеет подкрепляющее значение для организма<sup>94</sup>. Скажем, для голодного животного пища имеет такое значение, а для сытого — нет. Пища сама по себе как некий полезный предмет в общем случае стимулом не является.

Серль утверждал, что теория неопределенности перевода Куайна — это *reductio ad absurdum* бихевиористского подхода к языку<sup>95</sup>. Связь куайновской теории с принципами бихевиоризма действительно существует, но она проявляется, на мой взгляд, больше в способах обоснования центральной идеи. Действительно, как уже говорилось, ситуация радикального перевода сама по себе не является необходимой для обоснования вывода о неопределенности перевода и онтологической относительности. Понятие стимульного значения не обеспечивает возможности объяснить совпадение значений и у говорящих на одном языке. Скорее эти затруднения говорят против бихевиористской трактовки значения и радикального экстенционализма. Идея же онтологической относительности имеет более общий характер и обосновывалась в XX в. с самых разных позиций. Не обязательно быть сторонником радикального эмпиризма, чтобы прийти к этой идее. Онтология родного языка как фон любой референции, невозможность посмотреть на нее и критически оценить ее извне — эти положения звучат вполне по-кантиански и в разных вариантах встречаются и у Кассирера, и в герменевтической философии.

Если попытаться теперь оценить путь, который проделала аналитическая философия языка, в целом, то траектория этого пути окажется довольно причудливой. В начале этого пути — представление о языке как об отражении структуры мира, надеж-



ды на то, что правильно построенный язык позволит нам уточнить, решить или элиминировать метафизические проблемы. Здесь язык мыслится как послушное орудие нашего мышления, которым мы распоряжаемся по своему усмотрению: мы способны его улучшать, достраивать, перестраивать и т. д. Собственно философский вопрос об отношении человека к языку не возникает вообще. Язык не связывается с коммуникацией, он рассматривается как любой другой объект познания и рационального усовершенствования. Но постепенно проблематичность нашей позиции по отношению к языку осознается. «Лингвистический поворот» заставляет задуматься об этом. Если язык — единственный канал доступа к миру и единственная форма существования знания, то как мы вообще можем судить об отношении языка к знанию и к реальности? Идея рационального строительства языка подвергается сомнениям. Предпринимаются попытки чуть ли не обожествления обыденного языка. Отношение к языку начинает напоминать хайдеггеровское, что особенно неожиданно, если вспомнить, что куски из «Бытия и времени» фигурировали в работах представителей Венского кружка как очевидный пример метафизической бессмыслицы. Куайн приходит, в конце концов, к идеям, характерным для герменевтического подхода к языку — подхода, противоположного инструментальному. Это тоже поразительно, если учесть, что он отталкивался от бихевиористской трактовки языка — от трактовки радикально эмпиристской. Тем не менее, утверждения о том, что родной язык всегда является каркасом или фоном, в который вписывается онтология чужого языка, вполне сопоставимы с рассуждениями Гадамера о языковых мирах и их взаимодействии. Разница, можно сказать, лишь в том, что для Куайна скептическая позиция является выводом, а для Гадамера — исходной точкой. История аналитической философии языка вообще кажется очень поучительной. Она показывает, как логика предмета заставляет философов двигаться вопреки первоначальным намерениям совсем в другом направлении, чем они собирались. Таким непростым предметом оказался в данном случае язык. Карл-Отто Апель, одной из любимых тем которого всегда было сопоставление герменевтической и аналитической философии, считает, что в истории этих двух направлений происходит обмен позициями. Герменевтика двигалась от понимания автора к пониманию языка и истинност-

ных претензий текста. Так можно описать ее маршрут от Шлейермахера и Дильтея к Гадамеру. Аналитическая философия прodelывала при этом обратное движение — от семантики к прагматике, от языка как системы и его сопоставления с действительностью — к людям, которые им пользуются, к конкретным ситуациям общения<sup>96</sup>. В итоге получается действительно неожиданная картина: если Дильтей и Фреге (современники), а тем более Дильтей и Рассел, кажутся мыслителями, не имеющими общих тем для обсуждения, то Куайн и Гадамер, а особенно Витгенштейн (поздний) и Гадамер, рассуждают часто об одном и том же, подходя к этим общим темам с разных сторон. Хотя, на мой взгляд, наша позиция по отношению к языку осмыслена и проработана в герменевтической философии гораздо полнее и подробнее. У Витгенштейна (наиболее близкого к герменевтике аналитика) вопрос о том, с какой позиции философ должен вести битву против околдования нашего разума силами нашего языка, остается без ответа.

### Примечания

<sup>1</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. С. 1, 19.

<sup>2</sup> Там же. С. 24.

<sup>3</sup> Там же. С. 12, 19–22, 56.

<sup>4</sup> Там же. С. 9–10, 25, 64.

<sup>5</sup> Там же. С. 56–57, 72–73.

<sup>6</sup> Там же. С. 1, 25, 56.

<sup>7</sup> Рамсей Ф. П. Философия // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). С. 38.

<sup>8</sup> Эдмондс Д., Айдиноу Д. Кочерга Витгенштейна. История десятиминутного спора между двумя великими философами. М., 2004. С. 161; Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. С. 428.

<sup>9</sup> Malcolm N. Wittgenstein // Edwards P. (ed.) The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 8. N. Y., L., 1967. P. 333–334.

<sup>10</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. С. 18.

<sup>11</sup> Там же. С.: 417, 422, 425–426, 429, 440–441, 447, 460, 484–485.

<sup>12</sup> Вайсман Ф. Витгенштейн и Венский кружок // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). С. 44, 54, 58, 67.

<sup>13</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. С. 90, 118; Его же. Голубая книга. М., 1999. С. 46–47, 51.

<sup>14</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. С. 80–81, 92–95; Его же. Голубая книга. С. 8–9.

<sup>15</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. С. 85, 91, 97–98, 103, 105–106.

<sup>16</sup> Там же. С. 81, 83–87, 90.

<sup>17</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. С. 84, 87–88, 99, 127, 134–136; Его же. Голубая книга. С. 13–14.

<sup>18</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. С. 110–112.

<sup>19</sup> Там же. С. 127, 128–130, 186.

<sup>20</sup> Там же. С. 129.

<sup>21</sup> Апель К.-О. Трансформация философии. С. 85–86, 91–94.

<sup>22</sup> Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. М., 1996. С. 66, 82.

<sup>23</sup> Апель К.-О. Трансформация философии. С. 166–169, 224–227.

<sup>24</sup> См.: Winch P. Understanding primitive society // Winch P. Ethics and Action. L., 1972. P. 8–49.

<sup>25</sup> Рассел Б. Философия логического атомизма. С. 168.

<sup>26</sup> Austin J. L. Philosophical Papers. Oxford, 1961. P. 133.

<sup>27</sup> От англ. глагола “to perform” — «осуществлять», «выполнять». Интересно и название работы Остина — “How to do things with words”. Эта английская идиома должна переводиться «Как обращаться со словами». Но Остин возвращает выражению его буквальный смысл — «Как посредством слов что-то делать». Авторы первого русского перевода, отступив от поверхностной точности, передали основной смысл названия — «Слово как действие».

<sup>28</sup> Остин Дж. Л. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. М., 1986. С. 23–34, 87–88.

<sup>29</sup> Там же. С. 59–64. В лингвистической философии после Остина более-менее общепринятыми считаются три критерия. 1) *To say*: Сказать «Я обещаю x» значит пообещать x; но сказать «Я бегу мило» не значит ее бежать. 2) *In saying*: Говоря «Я обещаю x», он обещал x. 3) *Hereby*: К перформативу можно добавить «настоящим» («Настоящим я обещаю x»). См.: Вендлер З. Факты в языке // Философия, логика, язык. М., 1987. С. 294–295; Martinich A.P. Communication and Reference. Berlin, N. Y., 1984. P. 47. Дж.Серль соглашается с отсутствием грамматических критериев. В поздней работе он приходит к тому, что перформативные глаголы — разновидность интенциональных глаголов. Любой интенциональный глагол можно попытаться использовать перформативно («настоящим я жарю яйца»). А удастся ли совершить этим реальное действие, зависит не от языка (не от особых свойств некоторых глаголов), а от устройства мира. Для того, чтобы поджарить яйца, одной декларации будет недостаточно, по крайней мере, для существ, не наделенных сверхестественными способностями. См.: Searle J. R. Consciousness and Language. Cambridge, 2002. P. 174–175, 178.

<sup>30</sup> Например, Апель и Хабермас пишут о *перформативном противоречии*, которое, например, допускает человек, вступающий в дискуссию и не верящий в силу рациональных аргументов, или человек, за-

являющий, что он сомневается в своем существовании (см.: Apel К.-О. The problem of philosophical foundations in light of a transcendental pragmatics of language // Baynes K., Bohman J. and McCarthy T. (eds.) After Philosophy: End or Transformation? Cambridge and L., 1987. P. 176–178; Апель. К.-О. Трансформация философии. С. 302–303; Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативные действия. СПб., 2000. С. 126–128). Кстати, такое же перформативное противоречие можно обнаружить и в позиции солипсиста: аргументируя свою позицию для других, он противоречит убеждению, что весь мир и другие люди — продукт его воображения.

<sup>31</sup> Остин Дж. Л. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. С. 83–100, 106–111, 115–116.

<sup>32</sup> Арутюнова Н. Д., Падучева Е. В. Истоки, проблемы и категории прагматики // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. С. 13. Столнейкер Р. С. Прагматика // Там же. С. 420–422. Martinich A. P. Communication and Reference. P. 127–130.

<sup>33</sup> Малкольм Н. Мур и Витгенштейн о значении выражения «Я знаю» // Философия, логика, язык. С. 234–263.

<sup>34</sup> Серль Дж. Что такое речевой акт? // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. С. 152–156. Searle J. R. Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge, 1970. P. 16, 23–25. Наметки такого подхода можно найти у Г.Фреге, с точки зрения которого, вопросительное и утвердительное предложения содержат одну и ту же мысль (Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Философия, логика, язык. С. 24).

<sup>35</sup> Серль Дж. Что такое речевой акт? // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. С. 155; Searle J. R. Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge, 1970. P. 48–53.

<sup>36</sup> Серль Дж. Классификация иллокутивных актов // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. С. 170–194.

<sup>37</sup> Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка. Л., 1928. С. 116. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 237–281.

<sup>38</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 271–279, 300–301, 305–307.

<sup>39</sup> Подобная критика в адрес теории речевых актов вполне обычна. О том, что диалог не является последовательностью не связанных друг с другом реплик, писал Г. П. Грайс, который внес свой вклад в формирование теории речевых актов. См.: Грайс Г. П. Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. С. 221. См. также: Франк Д. Семь грехов прагматики: тезисы о теории речевых актов, анализе речевого общения, лингвистике и риторике // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. С. 364–367. Parret H. Contexts as constraints on understanding // Dascal M. (ed.) Dialogue. An Interdisciplinary Approach. Amsterdam, Philadelphia, 1985. P. 165–167.

<sup>40</sup> Ogden C. K., Richards I. A. The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism. 8<sup>th</sup> ed. L., 1946. P. 10–12 (Первое издание книги вышло в 1923 г.).

<sup>41</sup> См.: Милль Дж.Ст. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. М., 1914. С. 25–29.

<sup>42</sup> См.: Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege. Ed. by M.Black and P.Geach. Oxford, 1952.

<sup>43</sup> Фреге Г. Смысл и денотат // Семиотика и информатика. Вып. 8. М., 1977.

<sup>44</sup> Льюис К. И. Модусы значения // Семиотика: Антология. Изд. 2-е. М., 2001. С. 229–230. Авторы русского перевода предпочли перевести *comprehension* как «понятийное содержание» термина.

<sup>45</sup> Фреге Г. Смысл и денотат // Семиотика и информатика. Вып. 8. С. 193.

<sup>46</sup> «И я понимаю предложение без того, чтобы мне объяснили его смысл», — пишет Витгенштейн (4.021), (Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. С. 20).

<sup>47</sup> Выступая против трактовки обозначения как главного назначения слова, Райл справедливо указывает на то, что выражения имеют значения (*mean*) не потому, что они что-то обозначают (*denote*). Наоборот, некоторые выражения обозначают, поскольку они значимы (*significant*). См.: Ryle G. The theory of meaning // Caton C. E. (ed.) Philosophy and Ordinary Language. Urbana, 1963. P. 128–153.

<sup>48</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. С. 98, 105–106.

<sup>49</sup> Карнап Р. Значение и необходимость. Исследование по семантике и модальной логике. М., 1959. §§4–6, 9.

<sup>50</sup> Такую точку зрения обосновывал М. М. Бахтин. См.: Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка. С. 122.

<sup>51</sup> Searle J. Speech Acts. P. 102–103. Арутюнова Н. Д. Предложение и его смысл: логико-семантические проблемы. М., 1976. С. 10–11, 36–37, 371–378. См. также: Strawson P. F. The asymmetry of subjects and predicates // Kiefer H.E. and Munitz M.K. (eds.) Language, Belief and Metaphysics. Albany, 1970. P. 69–86.

<sup>52</sup> Frege G. Function and concept // Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege. P. 21–41. Фреге Г. Понятие и объект // Семиотика и информатика. Вып. 10. М., 1978. С. 188–205.

<sup>53</sup> Quine W.V. From a Logical Point of View. Cambridge, 1953. P. 12–14, 76, 107–111; Idem. Ontological Relativity and Other Essays. N. Y., L., 1969. P. 94–96. Idem. Theories and Things. Cambridge and L., 1981. P. 164–172. Куайн У. В. О. Слово и объект. М., 2000. С. 272–274, 335–337.

<sup>54</sup> Арутюнова Н. Д. Предложение и его смысл, гл. VI. Степанов Ю. С. Имена, предикаты, предложения (Семиологическая грамматика). М., 1981. С. 47–48, 51, 57–59.

<sup>55</sup> Серль вообще считает утверждения «Эверест — это гора» или «де Голль — человек» аналитическими (Searle J. *Speech Acts*. P. 167). Это значит, что с его точки зрения принадлежность к классу гор входит в смысл имени Эверест. Такая трактовка кажется мне преувеличением. Вряд ли собственные имена имеют смысл (см. ниже). Скорее их использование всегда связано с какими-то знаниями об объекте.

<sup>56</sup> Рассел Б. *Человеческое познание: Его сфера и границы*. М., 1957. С. 337–338.

<sup>57</sup> Searle J. R. *Proper names* // Caton C.E. (ed.) *Philosophy and Ordinary Language*. P. 158–161; Idem. *Speech Acts*. P. 87, 166–173. Strawson P. F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. L., 1961. P. 20, 23, 181. Стросон П. Идентифицирующая референция и истинностное значение // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XIII. М., 1982. С. 115; Арутюнова Н. Д. Номинация, референция, значение // *Языковая номинация (Общие вопросы)*. М., 1977. С. 191.

<sup>58</sup> Kripke S. *Naming and Necessity*. Cambridge, 1980. P. 48–49, 61–63, 74–76, 80–82, 96. Donnellan K. S. *Proper names and identifying descriptions* // Davidson D. and Harman G. (eds.) *Semantics of Natural Language*. Dordrecht. Boston, 1972. P. 356–379; Idem. *Speaking of Nothing* // *The Philosophical Review*, 1974. Vol. 83. P. 3–31. Крипке С. Загадка контекстов мнения // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XVIII. М., 1986. С. 206–207, 209–210.

<sup>59</sup> Петров В. В. *Проблема указания в языке науки*. Новосибирск, 1977. С. 70.

<sup>60</sup> Kripke S. *Op.cit.*, p.127–136; Патнэм Х. *Значение и референция* // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XIII. С. 377–390.

<sup>61</sup> Локк Дж. *Соч.* Т.1. С. 544–545, 559–560.

<sup>62</sup> Russel B. *On denoting* // Russel B. *Logic and Knowledge. Essays 1901–1950*. N. Y., 1956. P. 41–56. Рассел Б. *Дескрипции* // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XIII. С. 41–54.

<sup>63</sup> Meinong A. *The theory of objects* // Chisholm R.M. *Realism and the Background of Phenomenology*. Glencoe, 1960. P. 76–117.

<sup>64</sup> Линский Л. *Референция и референты* // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XIII. С. 161–163. Стросон П. *О референции*. Там же. С. 57–74. Searle J. R. *Speech Acts*. P. 159.

<sup>65</sup> Стросон П. *Идентифицирующая референция и истинностное значение* // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XIII. С. 124, 129–133.

<sup>66</sup> Searle J. R. *Speech Acts*. P. 77. Martinich A. P. *Communication and Reference*. P. 153–158. Campbell R. *Proper names* // *Mind*, 1968. Vol. 77, P. 344–345. Bencivenga E. *An epistemic theory of reference* // *The Journal of Philosophy*, 1983. Vol. 80. P. 792–793. Как пишет З. Вендлер, (в языке) «существуют объекты, которые в реальном мире не существуют» (Вендлер З. *Сингулярные термы* // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XIII. С. 236). Серль посвятил специальную статью особенностям того, что по-английски называется *fictional discourse* — в этот разряд попадает

и художественная литература. В таком дискурсе, по мнению Серля, мы имитируем (*pretend*) совершение каких-то иллюкативных актов, нарушаем их правила (например, делая утверждение, мы не берем на себя обязательство считать его истинным), но без намерения лгать (см.: Searle J. R. *The logical status of fictional discourse* // Searle J. R. *Expression and Meaning*. Cambridge and L., 1979. P. 58–75).

<sup>67</sup> См.: Goodman N. *The world of individuals* // Bochensky I. M., Church A., Goodman N. *The Problem of Universals*. Notre-Dame, 1956. P. 13–31. Quine W. V. *Notes on existence and necessity* // Linsky L. (ed.) *Semantics and the Philosophy of Language*. Urbana, 1952. P. 77–91; Idem. *From a Logical Point of View*. P. 1–19, 76, 102–129; Куайн У. В. О. О том, что есть // Куайн У. В. О. Слово и объект. С. 325–341.

<sup>68</sup> См., напр.: Хинтиikka Я. *Логико-эпистемологические исследования*. М., 1980. С. 79–80. Ледников Е. Е. *Критический анализ номиналистических и платонистских тенденций в современной логике*. Киев, 1973. С. 38. Несогласие с онтологической трактовкой языкового существования содержится и в карнаповском различении внутренних и внешних вопросов существования: принятие языкового каркаса для Карнапа не означает утверждения реальности соответствующих объектов (см.: Карнап Р. *Эмпиризм, семантика и онтология* // Карнап Р. *Значение и необходимость*. С. 298–320).

<sup>69</sup> См.: Ryle G. *Systematically misleading expressions* // Flew A. (ed.) *Logic and Language (First and Second Series)*. Garden City, N. Y., 1965. P. 22–24. Статья Райла (даже ее название) вообще интересна для понимания того, что такое аналитическая философия. Райл считает, что некоторые типы выражений естественного языка систематически вводят нас в заблуждение, порождая метафизические псевдо-проблемы.

<sup>70</sup> Pap A. *Nominalism, empiricism and universals — I* // *The Philosophical Quarterly*, 1959. Vol.9. P. 335–340. Loux M. J. *Substance and Attribute: A Study in Ontology*. Dordrecht, Boston, 1978. P. 67–73.

<sup>71</sup> Куайн У. В. О. Слово и объект. С. 269, 280–283, 302.

<sup>72</sup> Quine W. V. *From a Logical Point of View*. P. 68–69. Куайн У. Слово и объект. С. 121; Его же. *Вещи и их место в теориях* // *Аналитическая философия: Становление и развитие (антология)*. С. 333.

<sup>73</sup> Bergman G. *Logic and Reality*. P. 47–48, 132–134, 150; Idem. *Realism*. P. 4–10, 24–34, 47–50.

<sup>74</sup> Ayer A. J. *Identity and reference* // Kasher A. (ed.) *Language in Focus: Foundations, Methods and Systems. Essays in Memory of Yehoshua Bar-Hillel*. Dordrecht, Boston, 1976. P. 17–18. Loux M. J. *Op.cit.*. P. 140–147.

<sup>75</sup> Searle J. R. *Speech Acts*. P. 115–116, 119–121.

<sup>76</sup> Доннелан К. Референция и определенные дескрипции // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XIII. С. 134–160. Аналогичное различие можно найти в работе советского логика Е. К. Войшвилло. Он сопоставляет два способа употребления имени: когда признаки, составляющие смысл имени, — лишь средство выделения предмета, и когда

предмет рассматривается лишь со стороны этих признаков (см.: Войшвилло Е. К. Понятие. М., 1967. С. 44–45).

<sup>77</sup> Понятие «голого субстрата», защищаемое аналитиками-реалистами, как уже говорилось, выглядит явным продуктом онтологизации субъекта предложения. Причем, субъекта, осуществляющего как раз референтную идентификацию. Ведь при ней нам важно «ткнуть» в вещь, выделить ее любым ситуативно эффективным способом. Такое понимание вещи анализировал Г. Гегель: вещь в данном случае рассматривается как безликое «также» различных свойств (см.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1994. С. 60–70).

<sup>78</sup> В связи с этим можно покритиковать пример Фреге: «Утвернная звезда» и «Вечерняя звезда» как имена, обозначающие один и тот же денотат (планету Венеру), но имеющие разный смысл. Денотат здесь не один и тот же — «планета Венера, видимая утром до восхода Солнца» и «планета Венера, видимая вечером, после захода Солнца». На это обратил внимание Л. Линский, который писал, что принять Утреннюю звезду за Вечернюю можно, только спутав утро и вечер. Совет не ложиться спать до восхода Вечерней звезды и до восхода Утренней звезды — не одно и то же. (Линский Л. Референция и референты // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII. С. 174–177.)

<sup>79</sup> Австрийский горнолыжник из примера Серля.

<sup>80</sup> Kripke S. Speaker's reference and semantic reference // French P. A., Uehling T. E., jr., Wettstein H. K. (eds.) Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language. Minneapolis, 1979. P. 6–27. См. также: Martinich A. P. Communication and Reference. P. 171–179.

<sup>81</sup> Searle J. R. Expression and Meaning. P. 137–161.

<sup>82</sup> См.: Donnellan K. Speaker's reference, descriptions and anaphora // Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language. P. 28–44. Коул П. Референтная непрозрачность, атрибутивность и перформативная гипотеза // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII. С. 391–405.

<sup>83</sup> В логике традиционно различалось употребление терминов применительно к вещам (*de re*) и применительно к словам или именам (*de dicto*). В последнем случае истинность утверждения зависит не только от объекта, но и от того, как он поименован («Иван Грозный был прозван так за его суровый нрав» — в этом предложении не заменишь выделенное курсивом имя на коэкстенсивное имя «Иван IV»).

<sup>84</sup> Quine W. V. Ontological Relativity and Other Essays. P. 35, 48–51.

<sup>85</sup> У лингвиста, считает Куайн, вообще нет другого выбора, кроме — быть бихевиористом (Quine W. V. Replies. To Chomsky // Synthese, 1968. Vol. 19. P. 278).

<sup>86</sup> Куайн У. В. О. Слово и объект. С. 43–49, 76–77, 87–88. Quine W. V. Theories and Things. Cambridge and L., 1981. P. 47–48.

<sup>87</sup> Quine W. V. From a Logical Point of View. P. 18, 44–45; Idem. The Ways of Paradox and Other Essays. N. Y., 1966. P. 210, 213–214. Куайн У. В. О. Слово и объект. С. 39, 340; Его же. Вещи и их место в теории-



ях // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). С. 322–342.

<sup>88</sup> Quine W. V. From a Logical Point of View. P. 17, 66–70; Куайн У. В. О. Слово и объект. С. 340.

<sup>89</sup> Куайн У. В. О. Слово и объект. С. 17–18, 264–267; Quine W. V. The Ways of Paradox and Other Essays. P. 211–212.

<sup>90</sup> Quine W. V. Ontological Relativity and Other Essays. P. 1.

<sup>91</sup> Куайн У. В. О. Слово и объект. С. 115–117, 148.

<sup>92</sup> Там же. С. 46–47, 267. Quine W. V. Ontological Relativity and Other Essays. P. 2–3, 11, 30–33, 46–51, 54–55.

<sup>93</sup> Куайн У. В. О. Слово и объект. С. 48, 52.

<sup>94</sup> См.: Скиннер Б. Ф. Оперантное поведение // История зарубежной психологии (30–60-е гг. XX в.). Тексты. М., 1986. С. 75.

<sup>95</sup> Searle J. R. Consciousness and Language. P. 226–250.

<sup>96</sup> Apel K.-O. Intentions, conventions and reference to things: dimensions of understanding meaning in hermeneutics and in analytic philosophy of language // Parret H. and Bouveresse J. (eds.) Meaning and Understanding. Berlin, N.Y., 1981. P. 82–83.

## Гипотеза лингвистической относительности

Релятивистская концепция референции Куайна перекликается с хорошо известной в лингвистике идеей лингвистической относительности. Мы уже вспоминали об этой идее, рассуждая о Гумбольдте (см. очерк 5). Как уже говорилось, именно он считается ее предшественником, или даже основоположником. Именно он писал, что разные языки — это не просто разные обозначения вещи, а разные ее видения, разные способы мышления и восприятия мира. Непосредственное отношение к идее лингвистической относительности имеет и сопоставление языка с духом народа. Тем более — знаменитая фраза о том, что каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, из которого можно выйти, только вступив в другой круг. Можно вспомнить также понятие внутренней формы языка: каждый язык представляет особый путь выражения мысли. Все эти темы становятся предметом размышлений авторов гипотезы. Но однозначно определить роль Гумбольдта в ее формировании, как уже говорилось, трудно ввиду неопределенности его собственных формулировок. Что первично — язык или дух народа? Последний просто выражается в языке, или создается им? Мы не найдем в трудах основоположника сравнительного языкознания однозначных ответов на эти и другие вопросы. Хотя, как мы увидим, полной определенности нет и у авторов гипотезы лингвистической относительности.

Эту гипотезу называют гипотезой Сепира — Уорфа. Однако вклад этих двух исследователей в ее формирование не кажется равнозначным. Б. Л. Уорф занимался этой проблемой гораздо больше и специально писал о ней. Э. Сепир — классик американского языкознания. Основания причислить его к авторам гипотезы

зы дают несколько замечаний общего характера, скорее намекающих идею, нежели предлагающих ее развернутое изложение. Сепир пишет, что язык — это не ярлык, налагаемый на уже готовую мысль, не внешний покров мысли, а заранее приготовленный для нее путь или шаблон. Язык придает форму всякому выражению духа. На основе языковых форм складывается ощущение всех возможных смыслов, которые вообще поддаются выражению. Язык обладает завершенной символической организацией, формальной полнотой и не просто относится к опыту, приобретаемому без его помощи, а определяет этот опыт, наши способы наблюдения и истолкования действительности. Суть языка — в классификации. «Реальный мир» (Сепир берет это выражение в кавычки, так что речь идет о том, что *мы считаем* реальным миром) бессознательно строится на основе языковых норм данной группы. Мы определенным образом видим, слышим и воспринимаем те или иные явления благодаря языковым нормам нашего общества. Различные языки несоизмеримы как различные системы координат<sup>1</sup>. Это практически все, что он писал на данную тему. Она не стала предметом специального рассмотрения в его главной работе «Язык».

Другое дело Уорф. Бенджамен Ли Уорф был по специальности химиком, экспертом по технике пожарной безопасности. Впоследствии он увлекся изучением языков индейцев, внес свой вклад в расшифровку письменности майя. Идея влияния языка на поведение и восприятие мира впервые пришла ему в голову, как писал он сам, в связи с работой в страховой компании. Анализируя случаи пожаров, Уорф обратил внимание, например, на то, что люди по разному ведут себя у цистерн, на которых написано «бензиновые цистерны», и у тех, на которых указано «пустые бензиновые цистерны». У последних работники склада могут, например, спокойно курить, бросать окурки. При этом известно, что пустые цистерны опаснее полных из-за образующихся в них паров. Получается, что люди реагируют исключительно на слово «пустые», то есть на обозначение явления само по себе. Он приводит и другие примеры<sup>2</sup>.

Позднее эти наблюдения оформились в целостную концепцию. Уорф утверждает, что язык определяет наше восприятие мира и мышление. Мы расчлняем природу, пишет он, в направлении, подсказанном родным языком. Мир (как он дан в нашем

опыте) — это калейдоскопический поток впечатлений, который организуется нашим сознанием, то есть в первую очередь языковой системой. Грамматика языка — это средство анализа впечатлений. Она включает в себя не просто способы построения предложений, но и систему анализа окружающего мира, разделяющую поток ощущений на ряд предметов и сущностей. Сегментация явлений природы — одна из сторон грамматики. Языки различаются тем, как они делят мир на элементы, из которых строится предложение. Они расчленяют мир по-разному. Деление на предметы, свойства, отношения связано с нормами языка. Таким образом, грамматика влияет на формирование картины мира. Она является программой мыслительной деятельности, а не просто инструментом для выражения готовой мысли. В результате, мы выделяем в мире явлений определенные категории и типы не потому, что они самоочевидны. Никто не волен описывать природу абсолютно независимо, мы всегда связаны определенным способом интерпретации. Сходные физические явления позволяют создать сходную картину мира лишь при соотносительности языковых систем. Определить вещь, отношение и т. д. исходя из природы невозможно, считает Уорф. Их определение подразумевает обращение к грамматическим категориям того или иного языка. Например, в языке индейцев хопи «молния», «волна», «пламя», «клуб дыма» — это глаголы<sup>3</sup>.

В этих рассуждениях Уорфа присутствует целый ряд философских по сути идей. Во-первых, кантианская трактовка опыта. Чувственный опыт сам по себе беспорядочен («калейдоскопический поток впечатлений»). Организацию в него вносим мы сами. По Канту, чувства без понятий слепы. То есть, мы что-то видим, но не понимаем что. У Уорфа та же роль, что играют у Канта категории мышления, выполняют категории языка, прежде всего грамматические. Не знаю, читал ли Уорф Канта (в его работах нет ссылок на труды философа), но такая трактовка чувственного опыта явно напоминает концепцию великого немецкого мыслителя. Из такой трактовки опыта следует, что ни о какой «реальности» помимо ее выражения в языке говорить нет смысла. Следуя этой логике, можно утверждать, что неизвестно, существуют ли в мире «самом по себе» вещи, свойства, действия. Все это — наши формы расчленения реальности (потока чувственных впечатлений) и как таковые они связаны с грамматиками конкретных

языков. Во-вторых, Уорф выглядит явным противником теории выражения. Язык для него — не средство выражения готовой мысли, а орудие ее формирования. Он прямо критикует теорию выражения, называя ее «естественной логикой». Такая естественная логика утверждает, что речь — это лишь внешний процесс, связанный с сообщением мыслей, но не с их формированием. Считается, что речь лишь «выражает» (сам Уорф берет это слово в кавычки) то, что сложилось без помощи языка, что формированием мысли руководит не грамматика, а логика. Различные языки для нее — это параллельные способы выражения одного и того же понятийного содержания. Уорф считает, что следуя естественной логике, мы идем на деле за грамматическими формами<sup>4</sup>. В-третьих, утверждается, что картины мира различных языков отличаются друг от друга. Собственно, только последнее соображение заслуживает названия «лингвистической относительности». Два другие можно охарактеризовать как «лингвистический детерминизм». Ведь получается, что именно язык обуславливает различия в картинах мира разных народов.

Уорф пытается сформулировать, в чем состоят такие различия. Европейские языки (языки SAE — среднего европейского стандарта), по его мнению, навязывают нам представление о мире как о наборе отдельных предметов и событий. Такая картина мира примерно соответствует классической физике и астрономии. Предметами в ней оказываются не просто изолированные вещи («стол», например), но и непрерывно изменяющиеся явления природы («небо», или «болото»). Ответственность за это несет способ построения предложения в европейских языках. Ньютоновские представления о пространстве, времени и материи, поэтому, не являются данными интуиции, как не являются они и универсальными. Они даны культурой и языком. Особенностью европейских (ньютоновских) представлений о времени является его объективизация — представление его как исчисляемого количества. Наше представление о времени, таким образом, расходится с психологически достоверным восприятием его как «становящегося более поздним» (*getting later*). Для европейских языков вообще характерно то, что явления, не обладающие пространственными характеристиками, мыслятся как пространственные («прийти к выводу», «наши мысли расходятся» и т. п.). Еще одна особенность — разграничение формы и содержания (бесформен-

ной субстанции). Одна и та же форма может вмещать для европейцев разное содержание («стакан воды»). Вообще же субъектно-предикатная структура предложения не является всеобщей, считает Уорф. Он высказывает предположение о том, что язык хопи, где «молния» и «волна» — не являются существительными, дает другую картину мира. Западная культура произвела при помощи своих языков анализ окружающего мира и считает его окончательным. Но это не так<sup>5</sup>. Возможно, картина мира индейцев должна быть ближе к современной физике, растворяющей предметы в процессах.

То, о чем шла речь, касается наиболее фундаментального аспекта языковой относительности — вопроса о том, из каких существностей строится мир для носителей языков разного типа. Существуют и другие — более частные — ее проявления<sup>6</sup>. Тем не менее, они также могут выражать (или обуславливать?) различия в менталитете. Скажем, морфологическая относительность. Ее примером может служить обилие уменьшительно-ласкательных суффиксов в русском языке, не имеющее аналогов в языках романогерманской группы. Как переводить на английский слова типа «рученька», «ручонка» и т. п.? Как передать разницу в значении подобных слов? Выражаются ли в этом какие-то различия в культуре и менталитете? Вполне возможно, что да<sup>7</sup>. Менее существенными кажутся различия в сочетаемости глаголов или прилагательных с существительными, причем, даже в родственных языках. Мы «наносим» визиты, а англичане их «платят» (to pay visits), как и внимание (to pay attention), которое мы «обращаем», русские в тюрьме почему-то «сидят». Все это не кажется связанным с некими важными различиями в культуре. Но, скажем, тот факт, что в сложных словосочетаниях, где в русском языке используется корень «душа» («душевнобольной», «груз с души свалился»), в английском чаще всего фигурирует «ум» («mentally ill»), уже не представляется сугубо поверхностным различием. Стоит ли за ним нечто важное для различия культур, опять-таки не очень ясно. Заявить сходу об особой «душевности» русских было бы, наверное, слишком просто и поспешно. Но поставить вопрос о связи таких языковых особенностей с менталитетом тех или иных народов стоит. Другое проявление относительности — внутренняя форма слова, о которой уже говорилось в связи с Гумбольдтом. В данном случае имеется в виду способ представле-

ния предмета. «Растворимый» кофе для англичан является «мгновенным» (instant). Мы именуем спичку, отталкиваясь от ее формы (маленькая спица), а белорусы — по функции («запалка») и т. д. Эти примеры также не кажутся открывающими некие различия культур. Но другие примеры могут казаться говорящими нечто более существенное. Скажем, внутренняя форма русского слова «получка» (зарплата), или английского «fortune» (богатство, но и судьба, везение). Правда, в данном случае придется, видимо, определенно сказать, что язык здесь выражает (а не детерминирует) определенное отношение к жизненным реалиям, характерное для данной культуры<sup>8</sup>. Кроме того в разных языках может различаться коннотативное значение слов, одинаковых по денотату (в среднеазиатских языках слово «солнышко» не имеет ласкательных коннотаций, как в европейских). В такой частной языковой относительности проявляется культурная относительность. Скажем, отсутствие в языке слов для некоторых реалий может быть связано с отсутствием самих реалий. Для эскимосского языка характерно наличие огромного множества слов для оттенков белого цвета, которых нет в других языках. Есть и другие аспекты относительности. Европейские языки приспособлены к абстрактному типу передачи сообщения, при котором контакт говорящего со слушающим не является существенным. Грамматика устной речи моделирует написание текста. В результате, высказывание понятно без опоры на непосредственно воспринимаемую ситуацию, не ориентировано на конкретного адресата. В нем отсутствуют категории социальной ориентации (вежливости). В восточных же языках предложение содержит характеристику ситуации устного общения. Здесь важен характер контакта говорящего и слушающего, их взаимный статус.

Но все это, действительно, частности. Они могут затруднять межкультурное общение, и часто так и происходит. Но здесь вопрос о том, что чем детерминировано, решается однозначно — особенности образа жизни и культуры отражаются в языке. Язык их лишь фиксирует и транслирует. В связи с фундаментальными аспектами лингвистической относительности возникают более общие — философские — вопросы. В частности, вопрос о соотношении норм языка и норм культуры. Что первично? Уорф не дает прямого ответа на этот вопрос. Не найдем мы его и у Сепира. Изменения культуры и языка, считает он, не находятся в причинно-

следственных отношениях. Прямого соответствия норм языка и норм культуры нет. На ранних этапах культурного развития оно могло существовать. Но формы языка консервативнее. Поэтому культура развивается быстрее, и формы языка отражают скорее более ранние этапы в развитии культуры, чем нынешнюю стадию<sup>9</sup>. Примерно то же пишет и Уорф. По его словам, нормы языка и культуры развиваются вместе, но природа языка — консервативный фактор. Она ограничивает свободу и гибкость культурных изменений. Это связано с тем, что язык — это система. Его структура изменяется, по мнению Уорфа, медленнее, чем другие формы культуры. Язык реагирует на изменения массового мышления, но слабо и медленно. Временами рассуждения Уорфа напоминают гумбольдтовские отсутствием однозначности, двусмысленностью. Система взаимных детерминаций выглядит крайне запутанной. С одной стороны грамматика формирует мысль, с другой — язык все-таки отражает изменения массового мышления. Между культурными нормами и языковыми моделями существуют связи, утверждает языковед, но не корреляции или прямые соответствия. Сам Уорф называет язык внешним украшением более глубоких процессов и тут же добавляет, что внешнее может быть наиболее важным<sup>10</sup>. Эта неопределенность не помешала многим критикам Уорфа считать его концепцию утверждением самого радикального лингвистического детерминизма и критиковать ее в таком качестве. Некоторые формулировки в его работах дают для этого действительные основания. Кроме того, именно радикальная трактовка гипотезы позволяет обратить внимание на самые принципиальные философские моменты.

Если язык навязывает совершенно определенные представления о мире, то как мы можем их преодолеть и вообще просто понять, что разные языки дают разную картину мира? Если реальность всегда дана нам сквозь призму языка, то как можно говорить о том, что «на самом деле» волна и молния — это не предметы? Ведь если наше восприятие мира детерминировано языком, то даже обоснованно говорить о той роли, которую он играет в формировании нашего восприятия и мышления невозможно. Гипотеза порождает те же проблемы, которые возникают и в лингвистической философии (у позднего Витгенштейна), и в герменевтике, и в структурализме. Когда мы рассуждаем о языке, какую позицию по отношению к нему мы занимаем? Невозможно



одновременно утверждать лингвистический детерминизм и, как ни в чем не бывало, рассуждать о языке как об обычном объекте. Но у Уорфа подобное стремление совместить несовместимые позиции проскальзывает. Как он сам, несмотря на лингвистический детерминизм, будучи носителем английского языка, сумел понять, как представляется мир сквозь призму языков индейцев? В частности, понять, что такое волна и молния «на самом деле»? Критики справедливо указывали, что он контрабандой признает независимость общих логических категорий (пространства, времени, субстанции и т. д.) от конкретных языков, т.к. соотносит с ними грамматические значения различных языков. В частности, он допускает независимое от языка восприятие времени как «становящегося более поздним»<sup>11</sup>. Философская непроработанность собственной позиции не удивляет, конечно, когда речь идет о языковеде. В ней можно упрекнуть и многих философов, рассуждавших о языке. Можно вспомнить то, что говорилось в предыдущем очерке о Витгенштейне: с какой позиции философия ведет свою битву против околования нашего разума силами языка, не очень ясно и у него — находится ли она сама вне языка и т. д. Утверждение нашей зависимости от языка, если оно принимается всерьез, имеет серьезные последствия для самих размышлений о языке. Их уже невозможно вести по-прежнему, наивно рассматривая язык как любой другой внеположный нам объект. Наше исследование неизбежно приобретает трансцендентальный характер, т.к. после утверждения вышеуказанной зависимости грамматическая система языка прибавляется к числу всеобщих условий нашего опыта. Нельзя сказать, что Уорф вообще не заметил данную проблему. Он писал о том, что трудно взглянуть на родной язык со стороны и что чужой язык мы осмысливаем средствами родного<sup>12</sup>. Тем не менее, анализ тех следствий, которые вытекают из этого признания, видимо, не казался ему важной задачей.

Другие критические замечания в адрес гипотезы Сепира — Уорфа носят более или менее частный характер. Например, критики писали, что отсутствие слова не говорит об отсутствии понятия (хотя наличие слова, как правило, наличие понятия подразумевает), что выводы о мыслительных способностях, если они делаются на основе изучения словаря, несостоятельны<sup>13</sup>. Создается впечатление, однако, что Уорф и не утверждал обратного. Ко-

нечно, любое понятие при отсутствии специального отдельного слова можно передать описательно: например, эскимосские слова, обозначающие разные состояния снега допускают передачу с помощью английских словосочетаний. Критики обратили внимание и на наличие лексико-грамматической синонимии: одно и то же значение может передаваться и лексически, и грамматически. Например, определенность / неопределенность в английском и в других европейских языках передается грамматически с помощью артикля. Но и в русском, где подобных грамматических средств нет, это различие можно передать — но только лексическими средствами<sup>14</sup>. Правда, остается не до конца ясным, не имеет ли такая разница между языками психологических последствий. Ведь грамматические категории требуют обязательного выражения. Не заставляет ли английский в отличие от русского все время концентрироваться на соотношении определенность / неопределенность? Если это так, то значит, английский язык все-таки побуждает его носителей сосредотачивать внимание на тех аспектах реальности, которые для носителей других языков оказываются в центре внимания гораздо реже. Грамматические категории и значения вообще-то консервативнее лексики. Некоторые грамматические категории, пишет С. А. Васильев (так считал и Сепир, см. выше), могут быть памятниками предшествующих эпох в развитии мировоззрения. Например, грамматический род может быть рудиментом анимизма — представления, что вся природа одушевлена<sup>15</sup>. Поэтому вполне возможно осознание их как «просто формы», то есть как чисто внешней формы выражения, за которой уже не стоит ничего содержательного. Оказывает ли наличие грамматического рода в русском языке влияние на наше мировоззрение? Утвердительный ответ на этот вопрос обосновать крайне трудно. В чем могло бы проявляться такое влияние? Данный пример кажется классическим случаем, когда грамматика является «просто формой».

Другим аргументами против гипотезы является наличие языковых универсалий. Ч. Осгуд, в частности, писал об универсальной структуре коннотативных значений. Многие метафоры (например, «холодный человек») имеют сходство в различных языках. Правда, пример с Солнцем (см. выше) вроде бы говорит о том, что такая универсальность имеет границы. Существует также универсальный фонетический символизм. В экспериментах люди

уверенно опознавали по звучанию антонимы на незнакомых им языках. В книге Коула и Скрибнер на основе исследований психологов сильная версия лингвистической относительности, безусловно, отвергается. Хотя некоторое влияние языка на восприятие мира признается. Например, влияние грамматических классификаций на классификацию предметов. Дети индейцев навахо склонны классифицировать предметы в первую очередь по форме. Это связано с тем, что в языке навахо есть формы глаголов, соответствующие различной форме предметов. Получается, что грамматика языка заставляет обращать преимущественное внимание на определенные аспекты действительности. То же касается и восприятия цвета. Цвета легче выделяются и запоминаются, если для них есть основные цветообозначения. В целом, по мнению многих авторов, языки различаются не столько тем, что в них можно выразить, сколько тем, что в них выразить *легче*. Такой вывод делает, в частности, Ч. Хоккет<sup>16</sup>.

Критикуя гипотезу Уорфа, часто говорят о роли, которую играет в формировании картины мира наука. Она уточняет и корректирует первоначальную языковую картину мира. Именно научная картина мира позволяет рассуждать о том, что мир не делится на «предметы» так, как в языке<sup>17</sup>. Как уже говорилось в главе о Кассирере, он также считал, что наука преодолевает разграничения и классификации естественного языка, хотя признавал решающую роль языка в формировании обыденной картины мира с ее делением на вещи, свойства и действия. Весь вопрос в том, действительно ли научное мышление преодолевает руководство языка и переходит к сознательному и целенаправленному его употреблению. Наука, конечно, стремится создать свой язык. Неспроста идея сознательно сконструированного языка стала особенно популярной после научной революции XVII в. Но в какой мере этот язык свободен от связей с естественными языками? Вспомним дилемму Фихте: если создать идеальный язык вне связи с обычным, никто не сможет понять его (хотя от него уже не будет исходить никакого искажающего мысль влияния). Строгий язык науки можно представить себе как искусственный островок в болоте естественных языков (неточных, нестрогих и т. д.). Но все, что произрастает на этом острове, подпитывается из этого болота. Оттуда научный язык берет фундаментальные смыслы, позволяющие давать определения его понятиям, за-

дающие пределы осмысленности как таковой. Если это так, то надежды на полное преодоление в языке науки классификаций и различий естественных языков должны быть отброшены. Вопрос о степени влияния обыденного языка на научное мышление — это тоже вопрос трансцендентальный. Поэтому вычислить масштаб такого влияния и вынести его за скобки вряд ли удастся. Уорф считал, что анализ окружающего мира, произведенный европейскими языками, во многом предопределил ньютоновскую физику. С одной стороны, сразу напрашивается возражение — европейская культура вовсе не остановилась на ньютоновской физике несмотря на ее укорененность в наших языках. С другой, мы все равно не можем отвергнуть без анализа мысль о том, что трудности и проблемы неклассической физики могут быть связаны именно с несоответствием ее картины мира обычной для европейцев картине, укорененной в языках SAE. Сомнения относительно способности научного мышления преодолеть руководство языка, выражал еще один сторонник идеи лингвистической относительности — представитель неогумбольдтианства Й. Л. Вайсгербер (подробнее о нем — чуть ниже). В отличие от Кассирера, он не считал, что зависимость мировоззрения от языка преодолевается в науке. Средства особого подъязыка науки черпаются из мыслительных средств конкретного языка. Он повторяет мысль Гете о том, что научные взгляды были бы иными, если в науке сохранил господство древнегреческий язык, а не латынь. Наука, считает Вайсгербер, способна устанавливать свои категории лишь там, где они известны языку (научной категоризации, например, поддаются цвета, но не запахи)<sup>18</sup>. Поэтому, вопрос о том, насколько научное мышление преодолевает руководство языка, а насколько продолжает идти за ним, не замечая того, рано считать закрытым. Он вообще не может быть решен в обычном смысле слова, как решаются другие научные проблемы. Причиной этого является его трансцендентальный характер. Этот вопрос касается всеобщих условий нашего опыта, таких, которые продолжают обуславливать его даже тогда, когда мы их рассматриваем и анализируем.

Недостаточное осознание трансцендентального характера затронутой им проблемы представляется главным недостатком концепции Уорфа. Но, как уже говорилось, этот упрек можно от-

нести и к многим философам. Из тех, кто касался этой проблемы, нашу позицию в отношении языка в наибольшей степени пытается прояснить и удерживать в фокусе внимания герменевтическая философия (см. следующий очерк). При обсуждении гипотезы Уорфа часто на первый план выходит не собственно лингвистическая относительность, а лингвистический детерминизм. По поводу последнего можно лишь сказать, что из самой формулировки этого принципа вытекает невозможность его проверить. Мы никогда не сможем, тем более, преодолеть нашу обусловленность языком, если она существует. Все, что можно из рассуждений о ней извлечь, это необходимость быть внимательными к возможной обусловленности собственного мышления и мировоззрения языком. Так же, как нужно быть внимательным относительно возможной обусловленности своего мышления классовыми интересами, волей и другими экзистенциальными факторами. Эта внимательность не позволит нам все эти влияния преодолеть и выйти на твердую почву чистого мышления. Но она хотя бы не даст нам утонуть в болоте таких обусловленностей. Рассуждая об этом, мы опять-таки ставим себе задачу барона Мюнхаузена — самим вытащить себя за волосы из болота. Но никакого другого выбора у нас нет. Альтернативой являются попытки делать вид, что мы всем этим овладели и управляем.

Близкие гипотезе Сепира — Уорфа идеи в XX в. высказывали также представители неогумбольдтианства, в частности уже упомянутый чуть ранее Вайсгербер. Отталкиваясь от идей Гумбольдта о том, что различные языки — это разные видения вещи, данное направление ставило задачу изучения конкретных языков как уникальных путей познания мира. Языкознание должно рассматривать формы языка как произведение народного духа. Сравнение языков, считает Вайсгербер, должно вести к выявлению своеобразия предлагаемых ими картин мира. Ни одна из них не может претендовать на универсальность, на отражение действительности как она есть. Как и авторы гипотезы, он считает, что язык — не просто средство выражения. Он навязывает членам сообщества однородное духовное видение, понятийное членение мира, которое они считают естественным. Существенная роль также отводится им грамматике, или синтаксису. Схемы предложений — это не способ выражения, а способ формирования мысли, посредством этих форм мысль

развивается и достигает ясности. Определенное миропонимание скрывается также во внутренней форме языка<sup>19</sup>. При этом в книге Вайсгербера задача исследования уникальности и неповторимости языковых картин мира скорее ставится, чем решается. Поставить подобные исследования «на поток» неогумбольдтианцам, кажется, не удалось. Идея уникальности картины мира каждого языка обсуждалась больше на уровне философии языка. Кроме того, полной ясности относительно того, что же первично, язык или дух народа, мы не найдем и в неогумбольдтианстве. В какой мере духовное своеобразие народа создается языком? — спрашивает Вайсгербер. Судя по тому, что он пишет, язык не является решающим фактором. Языковые содержания вырастают из опыта народа. Заложенное в языке мировоззрение соответствует судьбе народа, его истории и географическому положению<sup>20</sup>. Эти факторы, видимо, и считаются определяющими дух и характер народа. В языке же они закрепляются и через язык передается новым поколениям. Так что сторонником радикального варианта лингвистического детерминизма Вайсгербер, судя по всему, не был. Что касается взаимной постижимости и взаимодействия языков вообще, то у неогумбольдтианцев появляется мысль, не характерная для других сторонников идеи лингвистической относительности. Вайсгербер и Шмидт-Рор считали, что реальное двуязычие (не школьное, когда один язык просто изучается, а такое, когда ребенок сразу усваивает два языка в равной степени) противоречит сущности языка и вызывает девиантное категориальное поведение. Наслоение двух различных способов упорядочивания явлений ведет к вредному релятивизму<sup>21</sup>. В целом в теоретической работе Вайсгербера, на которую мы ссылались, преобладают философские по сути рассуждения, в которых чувствуется также стремление выполнить пропагандистскую задачу — вернуть людям связь с родным языком и родной культурой, ощущение их уникальности и неповторимости. На это нацелены педагогические рекомендации Вайсгербера: дать ребенку вместе с языком основы мышления и поведения, открыть доступ ко всем проявлениям немецкого народного духа<sup>22</sup>. Однако, вряд ли эта цель осуществляется через преподавание языка, скорее уж — через преподавание литературы. Для этого нужно просто читать хорошие книги, книги, написанные хорошим языком.

Наиболее перспективным путем рассмотрения взаимодействия языков в условиях лингвистической относительности представляется гадамеровская модель «слияния горизонтов», о которой речь пойдет в следующем очерке. По Гадамеру, различные языки способны к взаимному усвоению и расширению. Как и при понимании, мы в данном случае не перепрыгиваем в другой горизонт опыта (в мир другого языка), а включаем этот мир в свой горизонт, расширяя его. Уже говорилось, что Гумбольдт уподоблял изучение иностранного языка приобретению новой точки зрения на мир. Критикуя Уорфа, советский лингвист Брутян предложил вместо лингвистической относительности принцип лингвистической дополнительности: изучение иностранного языка — это дополнительное изучение действительности, каждый новый язык дает новый фокус ее рассмотрения<sup>23</sup>. С этим можно согласиться, если помнить про «слияние горизонтов». Осваивая новые «фокусы», мы не покидаем горизонт нашего родного языка, новые горизонты включаются в него, способствуя его расширению. В этом, в числе прочего, и состоит польза знакомства с разными языками — мы узнаем, как еще можно представлять мир и себя. С этой точки зрения, двуязычие будет скорее полезным, чем вредным. Правда, приобретение новых фокусов рассмотрения реальности не требует *реального* двуязычия, о котором писали неогумбольдтианцы. Что же касается разнообразия языков вообще, то XX в. уже не смотрит на него, как на досадную помеху всеобщему взаимопониманию. И так же как сохранение разнообразных живых организмов полезно для сохранения информации о многообразии способов приспособления к среде, в этом же смысле важно и сохранение различных языков.

### Примечания

<sup>1</sup> Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи. М.-Л., 1934. С. 13, 18, 171; Его же. Избранные труды по языкознанию и культурологии. М., 1993. С. 226, 251–252, 261; Sapir E. Conceptual categories in primitive languages // Science, 1931. Vol. 74. P. 578.

<sup>2</sup> Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960. С. 136–138.

<sup>3</sup> Новое в лингвистике. Вып. I. С. 174–177, 190–192.

<sup>4</sup> Там же. С. 169–172.

<sup>5</sup> Там же. С. 142, 150–153, 160, 166, 193–198.

<sup>6</sup> Многие примеры такой относительности взяты из книги: Терминасова С. Г. Язык и межкультурная коммуникация. М., 2000.

<sup>7</sup> Теоретик «официальной народности» (в середине XIX в.) С. П. Шевырев считал, что обилие увеличительных и уменьшительных имен в русском языке говорит о сочетании силы и мягкости в русском национальном характере. См.: Радченко О. А. Язык как мирозерцание. Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства. Изд. 2-е. М., 2005. С. 79.

<sup>8</sup> Кстати, заработную плату в России еще раньше именовали даже не «получкой», а «жалованием» — в любом случае это не то, что заработано, а то, что тебе дают, жалуют, что ты получаешь. Может быть, это не случайно? В конце концов, связь между доходами (богатством) и трудом, которую в период становления капитализма на Западе утверждала протестантская этика, до сих пор не очевидна для русских.

<sup>9</sup> Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. С. 281–283.

<sup>10</sup> Новое в лингвистике. Вып. I. С. 164, 168, 190–191.

<sup>11</sup> См.: Звегинцев В. А. Теоретико-лингвистические предпосылки гипотезы Сепира — Уорфа // Новое в лингвистике. Вып. I. С. 121; Брутян Г. А. Гипотеза Сепира — Уорфа. Ереван, 1968. С. 14–15; Васильев С. А. Философский анализ гипотезы лингвистической относительности. Киев, 1974. С. 23.

<sup>12</sup> Новое в лингвистике. Вып. I. С. 139.

<sup>13</sup> Блэк М. Лингвистическая относительность (теоретические воззрения Бенджамена Ли Уорфа) // Новое в лингвистике. Вып. I. С. 204. Коул М., Скрибнер С. Культура и мышление. Психологический очерк. М., 1977. С. 58–59.

<sup>14</sup> Васильев С. А. Указ.соч. С. 90. К примеру, разницу между «John wants to marry *a/the* foreigner» можно передать как «Джон хочет жениться на *какой-нибудь/какой-то* иностранке». Сепир также писал о том, что отсутствие в языке эскимосов или готтентотов понятия причинности не означает, что их язык неспособен выразить причинное отношение (Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. С.254).

<sup>15</sup> Васильев С. А. Указ.соч. С. 42–43.

<sup>16</sup> См. об этом: Коул М., Скрибнер С. Указ.соч. Гл. 3.

<sup>17</sup> Васильев С. А. Указ.соч. С. 39, 52–53.

<sup>18</sup> Радченко О. А. Указ.соч. С. 242–245.

<sup>19</sup> Вайсгербер Й. Л. Родной язык и формирование духа. Изд. 2-е. М., 2004. С. 59, 76, 87–88, 110, 118, 175–177.

<sup>20</sup> Там же. С. 129–130.

<sup>21</sup> См. Радченко О. А. Указ.соч. С. 166–169.

<sup>22</sup> Вайсгербер Й. Л. Указ.соч. С. 164.

<sup>23</sup> Брутян Г. А. Указ.соч. С. 55–57.



## Язык в герменевтической философии: не слуга, а хозяин

Инструментальному подходу к языку, в наиболее радикальной форме проявившемуся в классической философии, противостоит подход, который можно назвать «трансцендентально-герменевтическим». Язык трактуется здесь как всеобщее условие и среда любого опыта человеческой духовной деятельности — опыта мышления, понимания и т. д. Можно еще раз вспомнить, что задачей трансцендентальной философии Кант считал анализ всеобщих условий опыта. Сам Кант, конечно, не включал язык в число таковых. Язык был для него принадлежностью не трансцендентального (чистого), а эмпирического субъекта. Однако, идея трансцендентальной философии переосмысливается в XIX в. Постклассическая философия отказывается от идеи суверенного сознания, выявляя факторы, подрывающие этот суверенитет, и добавляя их к числу всеобщих условий опыта. Погруженность в существование у Кьеркегора, классовые интересы у Маркса, воля у Шопенгауэра и Ницше — язык встает в этот ряд. Если язык — это условие и среда нашего опыта, то занять по отношению к нему внешнюю позицию невозможно. Сознание всегда связано с языком и не может, разорвав эту связь, сделать язык обычным (внешним, внеположным самому сознанию) объектом познания. Классическая философия не сомневалась в возможностях самопознания вообще и исследования нашего языка и его отношения к сознанию, в частности. Герменевтический подход представляет это как, по крайней мере, гораздо более сложную, если вообще выполнимую, задачу.

Такой подход к языку формировался постепенно, начиная с Кондильяка и Гумбольдта. В XX в. к нему приближались Касси-

пер и Гуссерль, хотя точка зрения обоих была компромиссной. Они допускали определяющую роль языка в формировании обычного мышления и восприятия мира, в формировании мира «естественной установки». Но эта зависимость от языка преодолевается, по их мнению, в науке. Научное мышление переходит к сознательному и целенаправленному использованию символов, не идет вслед за языком, а намеренно строит его как совершенное орудие разума. Их трансцендентализм остается традиционным, кантианским, он связан с понятием чистого субъекта. Примечателен, как уже говорилось, поворот, произошедший в отношении к языку в аналитической философии. Если в первый период своего развития она пыталась реализовать классическую идею сознательно сконструированного языка, то после второй мировой войны в ней происходит герменевтический поворот. Идея трансцендентальности языка постоянно присутствует в размышлениях «позднего» Витгенштейна, хотя, как уже говорилось, позиция человека и позиция философии по отношению к языку продумана у него не до конца.

Свое наиболее радикальное воплощение герменевтический подход к языку нашел в философии Мартина Хайдеггера.

### ***11.1. Фундаментальная онтология языка***

#### ***М. Хайдеггера***

Философия языка как онтология была развита Хайдеггером в работах, написанных после «Бытия и времени». Тем не менее, о языке он писал и до этого. В «Бытии и времени» размышления о языке не занимают центрального места. Но одной из важных тем язык является для Хайдеггера уже здесь. Связь сознания с языком для Хайдеггера — важнейшее проявление бытийности сознания, того факта, что сознание (*Bewusstsein*) всегда больше бытие (*Sein*), чем осознанное (*Bewusst*). Этот бытийный характер сознания не был в полной мере осознан, по мнению Хайдеггера, его учителем Э. Гуссерлем, который вообще не ставил вопрос о бытии сознания: Гуссерля больше интересовал вопрос о том, как сознание может стать предметом абсолютной науки<sup>1</sup>. Бытие сознания находит у Хайдеггера выражение в понятии фактичности<sup>2</sup> и в языковости сознания и понимания.

Понимание, по Хайдеггеру — это способ бытия человеческого присутствия (Dasein, «здесь-бытия», или «вот-бытия» в разных переводах) как умения быть, бытийное осуществление его открытости: бытие изначально понятно человеку. Присутствие относится к своему бытию, понимая его. Смутная, усредненная понятность бытия есть факт, она принадлежит к сущностному устройству самого присутствия. Хайдеггер подчеркивает, что мы слышим (и, наверное, видим) потому, что понимаем, а не наоборот. Мы слышим не шумы, а потрескивание огня, стук дятла и т. д. Эта изначальная понятность бытия-в-мире и выговаривает себя как речь. Язык делает явным вот-бытие в его открытости. Речь в «Бытии и времени» — это артикуляция понятности, членение изначальной понятности бытия-в-мире. Расчлененное в толковании и высказывании есть смысл. Целостность значения, присущая понятности, берет слово. Навстречу значениям, пишет Хайдеггер, растут слова (так у А. В. Михайлова, в переводе В. В. Библихина: «К значениям прирастают слова»). Высказывание означает, прежде всего, показывание. Его цель — дать увидеть сущее из него самого. Высказывание равносильно предикации. Оно и есть сообщающее определяющее показывание (у Михайлова: выявление, определяющее сообщающее). Подручное *с-чем* имения дела превращается в *о-чем* показывающего высказывания<sup>3</sup>.

Язык еще не назван здесь голосом самого бытия. Он — выражение той самой изначальной понятности бытия. Но при этом никакой понятности нет, пока она не выговорена, не выражена в речи. Пока она не артикулирована, она остается, видимо, чем-то смутным и полуосознаваемым. Речь, поясняет мысль Хайдеггера Ф.-В. фон Херрманн, есть изначальное членение набрасывающей понятности. Речевое членение происходит не вслед за набрасывающим пониманием, а вместе с ним. Любое же истолковывающее членение основывается на речевом членении. Поэтому речь изначальнее истолкования и высказывания. При этом значения (разомкнутая целостность значений) имеются раньше слов. Хайдеггер специально подчеркивает, что сообщение — это не перенос познаний и переживаний из внутренней сферы одного субъекта во внутреннюю сферу другого. В сообщении делается явным бытие-друг-с-другом при обсуждаемой вещи. Таким образом, в словесное озвучение вступает не какая-то внутренняя идея, внутреннее субъективное представление, а разомкнутое целое значений.

Вот-бытие всегда находится снаружи при внутримировых вещах<sup>4</sup>. Другие мотивы «Бытия и времени» вполне аналогичны размышлениям «позднего» Хайдеггера, предвосхищают их. Мы видим сущее в нем самом, когда оно показано благодаря языку. Благодаря языку оно является как таковое.

Серьезное место в «Бытии и времени» отведено рассуждениям о способе бытования языка в модусе падения, «неподлинного существования». Сам Хайдеггер отвергал интерпретацию этих своих размышлений как моральной проповеди. Поэтому и Гадамер считает критику существования «по способу людей (das Man)», толков и любопытства побочной темой для Хайдеггера. Он вообще выступает против интерпретации Хайдеггера как моралиста и критика культуры<sup>5</sup>. Такая позиция связана с отказом от трактовки «Бытия и времени» в духе философии экзистенциализма, отказом, характерным и для самого Хайдеггера. Тема «неподлинного существования», напротив, входит в число любимых тем представителей данного направления. Не пытаясь вступить в спор об экзистенциализме Хайдеггера, отметим, что проблематика падения не кажется нам побочной и случайной в ранней книге мыслителя. В лекциях 1925 г. («Прологомены к истории понятия времени») она основательно представлена также. И морализм в рассуждениях Хайдеггера также есть, несмотря на все его оговорки. Эти оговорки, кстати, напоминают речевые обороты типа «Не сочтите за хвастовство...», или «Боюсь показаться нескромным, но...», когда последующие слова как раз и опровергают содержание вводного оборота. Хайдеггер не хочет показаться моралистом, но сам чувствует, что является им. Присутствие (вот-бытие), по Хайдеггеру, обречено на падение. Падение — это неискоренимый, поскольку укорененный в самом вот-бытии, способ бытия людей (das Man). Поэтому очевидного осуждения несобственного существования вроде бы нет — оно не трактуется как сознательный выбор субъекта. Но противопоставление «собственного» и «несобственного» (то есть подлинного и неподлинного), которое чрезвычайно важно для раннего Хайдеггера, носит, конечно, ценностный характер.

Толки (то есть обыденная речь, строящаяся, видимо, по некоему социальному шаблону; в переводе Михайлова — «болтовня», в переводе Е. В. Борисова — «молва») представляют собой извращение той самой изначальной понятности. Это пересказы-

вание и перебалтывание чужих речей, господство публичной растолкованности. Это беспочвенная речь, без бытийного отношения к ее *о-чем* — слушание и говорение на основе прочитанного, собирание в кучу всевозможных мнений. Толки не есть намеренный обман, в толках нет сознательного стремления выдать одно за другое. Толки есть возможность все понять без подлинного усвоения сути дела, они как бы избавляют нас от задачи настоящего понимания. Это мнимая *уже-открытость*, понимание *понаслышке*. Повседневная истолкованность принадлежит всем и никому, но она властвует над повседневностью. Она модифицируется вместе с поколениями. Такая обыденная истолкованность замыкает, а не размыкает сущее. Но ее невозможно избежать. Тем не менее, именно вопреки этой истолкованности осуществляется и против нее направлено всякое подлинное понимание, хотя оно и происходит из нее. Держащееся толков здесь-бытие (присутствие) отсечено от первичных бытийных связей с миром, с самим бытием-в-мире. Толки — это способ бытия лишенной корней понятливости присутствия. Они обеспечивают оттеснение здесь-бытия от него самого. Свои бытийные возможности оно также начинает понимать по способу людей<sup>6</sup>.

Это можно понять так, что обыденная шаблонизированная речь замыкает нас в кругу усредненных общепринятых значений. Наш опыт втискивается тем самым в общепринятый стандарт, отчуждается. Двигаясь по этому пути, мы избавляем себя от задачи действительно понять происходящее. В «Бытии и времени» Хайдеггер не приводит никаких примеров. В лекциях 1925 г. он ссылается на «лозунговые слова» — любимые фразы поколений. Для довоенного поколения такими были слова «жизнь» и «переживание», для послевоенного — «проблематичность существования» и «решение»<sup>7</sup>. Попробуем предположить, что примерами могут быть клишированные общепринятые обороты речи. Возьмем в качестве примера, скажем, «*трудный возраст*». Списывая на него проблемы, возникающие в отношениях с собственным ребенком, родители избавляют себя от анализа действительных причин взаимного непонимания. Это требовало бы настоящих усилий, а псевдообъясняющий штамп делает их вроде бы излишними. Возникает надежда, что пройдет этот пресловутый трудный возраст и проблемы рассосутся сами собой. Молодые люди сегодня любят слово «*бред*», которым именуется все недоступное

для понимания с налета. Цель такого выражения, кажется, состоит в том, чтобы выписать себе индульгенцию на то, чтобы и не пытаться понять что-то такое, смысл чего не очевиден с самого начала, что выходит за рамки стандартного набора привычных значений, прочно прилипших к вещам, людям и обстоятельствам. Благодаря толкам все нас окружающее, все происходящее с нами выглядит понятным и привычным. В результате мы оказываемся в клетке шаблонного набора значений, в мире урезанных однозначных смыслов. Размышления Хайдеггера о толках показывают, что отношение речи к пониманию не является для него однонаправленным. Понимание (понятность бытия) не просто проявляет себя в речи. Речь создает или, наоборот, закрывает для нас возможность подлинного понимания. В языке — круг предданных интерпретаций, в которых движется человеческое понимание и самопонимание. Неверно, что понятность остается сама собой и без нашего разговора. Понятность есть только благодаря языку. Причем речь членит соразмерно значениям как подлинную, так и неподлинную разомкнутость бытия-в-мире<sup>8</sup>. Поэтому, язык в любом случае трансцендентален как условие постижения мира.

В работах, написанных после «Бытия и времени», любимым предметом критики Хайдеггера становится инструментальное отношение к языку, характерное для метафизики нового времени. Такое отношение метафизики к языку неслучайно, считает немецкий мыслитель. В нем — одно из главных проявлений забвения бытия, погруженности метафизики в сущее, свидетельство ее нацеленности на господство над сущим. Забвение бытия, отчуждение от сущности языка и разрушение человека — единый процесс для Хайдеггера. Метафизика для него — это духовная основа научно-технической цивилизации, которая ставит своей целью полное подчинение мира человеку. Обеспечение неограниченного развития всех человеческих сил ради безусловного господства над Землей — тайный стимул новоевропейского человечества. Главной задачей мысли становится расчет и контроль, они обеспечивают достоверность представления, то есть овладевающее опредмечивание сущего. Беспредельное господство рассчитывающего разума ведет к тому, что «бытие опускается до устраиваемости». Все сущее становится «состоящим-в-наличии», средством реализации практических целей. Наука и техника сами по

себе, считает Хайдеггер, не нейтральны: естествознание изначально представляет природу как поддающуюся расчету систему сил, как замкнутую в себе систему движущихся, ориентированных в пространстве и времени точечных масс. Инструментально понимаемый язык включается в рассчитывающе-исчисляющую мысль. Речь как носительница информации о сущем становится орудием расчета и контроля, обеспечивает представимость присутствующего, его потребляющее употребление. Так язык подчиняется нашей голой воле и становится орудием господства над сущим. При таком подходе формализация оказывается масштабом и целью языка. Естественность воспринимается как неполнота формализации<sup>9</sup>.

Такой выглядит в интерпретации Хайдеггера новоевропейская философия языка. Действительно, философия этой эпохи хотела бы распоряжаться языком, сознательно строить его, превратить его в послушное орудие. Этому препятствует «естественность» языков, их нерациональность. Новоевропейский человек, по Хайдеггеру, хочет стать «мерой всех вещей» — все, включая язык, должно стать объектом рационального регулирования и конструирования. Контроль над языком при этом должен обеспечить контроль над сущим. Исчислимое и предсказуемое удобно для расчета и манипулирования. Так обеспечивается «прочная установленность представляемого внутри круга контроля и расчета». Строгий однозначный язык должен найти количественное выражение для всех качественных понятий и сделать все проблемы технически решаемыми, то есть проблемами подсчета. Именно такая мечта вдохновляла Лейбница и других разработчиков идеального языка. А огорчала их недостаточная рациональная выстроенность естественных языков. Обилие в них «неточных предикатов» осознавалось как препятствие универсальной техники любых проблем, распространению расчета и контроля на все области бытия и мышления. Оптимистический дух той эпохи заслонял от ее мыслителей проблемы, порождаемые такой позицией. Главная из них, по Хайдеггеру, забвение бытия, или забвение смысла бытия.

К этому смыслу, считает философ, нас приближает неинструментальное отношение к языку. Такое отношение становится средством преодоления метафизического мышления. При неинструментальном отношении мысль дает в речи слово бытию, она

становится слушающе-послушной ему. Мысль допускает бытию захватить себя, чтобы сказать истину бытия. Человеческая мысль дает в своей речи слово невысказанному смыслу самого бытия. Мысль, послушная голосу бытия, ищет ему слово, в котором скажется истина бытия. Язык для Хайдеггера — это «дом бытия» или «дом истины бытия». Живя в нем, человек принадлежит истине бытия. Существо бытия — вызов нашей мысли, и этот вызов звучит в языке. Отзываясь на него, человек принадлежит бытию. Язык мостит первые пути для нашей воли к мысли. Человек действует как хозяин языка, но все наоборот. Прежде, чем говорить, нужно дать бытию и языку захватить себя, открыться для требований бытия. Таким образом, живя в языке, человек оберегает истину бытия, принадлежит ей. Близость бытия существует как язык. Поэтому, язык — это не выражение человека, а просветляюще-утаивающее явление самого бытия. «Бытие, — пишет Хайдеггер, — высветляясь, просит слова. Оно всегда говорит за себя». Хранителями подобного неинструментального отношения к языку выступают мыслители и поэты. Поэзия — это чистый говор, это вслушивание в язык. Говорит язык, а человек говорит, когда он отвечает призыву языка. Подлинное говорение — это слушание языка. Мы говорим не *на* языке, а *от* него<sup>10</sup>.

Когда речь заходит о языке, Хайдеггер сам выражается скорее поэтически. Его философия языка предлагает двигаться в направлении, обратном по сравнению с философией нового времени. Вместо целенаправленного конструирования нужного языка слушать тот, который нам дан. Он мудрее, изначальное, подлиннее, в нем говорят бытие и истина. В любом случае, нами говорит язык. Даже если мы в своей заносчивости пытаемся превратить его в послушное орудие. Поэтому поэты мудрее ученых и, особенно, философов, стремящихся и философию превратить в подобие науки. Дать говорить самому языку — наилучшая стратегия философствования. Задача философии еще в «Бытии и времени» определялась так: охранить силу элементарнейших слов, в которых присутствие выговаривает себя, охранить их от того, чтобы они были нивелированы обыденным рассудком до непонятности, служащей источником мнимых проблем. Сам Хайдеггер в своих концептуальных построениях часто пытался опереться как раз на ресурсы языка. Можно вспомнить, как свое понимание истины он выводит из изначального смысла греческого слова «алетейа»



(несокрытость, непотаенность): истина как несокрытость бытия, как бытие-раскрытым. Таким же образом обосновывается у него трактовка феноменологии — через анализ этимологии греческого слова «файноменон» (то, что само себя показывает, само-по-себя-кажущее)<sup>11</sup>. Но вот что представляет собой хайдеггеровское бытие, понять не просто. Что-то подлинное, настоящее, истинное. То, что забыл европейский человек в своем стремлении добиться господства над окружающим миром. Отмечать аморфность и неопределенность хайдеггеровских рассуждений о нем, стало уже традицией. С этим спорят ученики и последователи философа. Гадамер считает, что такие понятия, как Бытие, или Ничто, ускользают от языка. Это не случайно: в этом закономерно проявляется нехватка языковых средств. Привычный язык философов — язык греческой метафизики. В нем нет слов для того, о чем пишет Хайдеггер. Единственным выходом становится насильственное преобразование языка, принуждение знакомых слов к новому смыслу, построение новых семантических связей внутри существующих единиц. Язык Хайдеггера — не средство передачи информации. Он не передает некий смысл, существующий до этого. Ни в мышлении (подлинном), ни в поэзии нет чего-то, что сначала лишь подразумевается, а потом получает обозначение. Это заикающийся поиск слова, в котором нужные образы и метафоры подворачиваются, а не создаются. В результате, бытие не схватывается мыслью, а интегрируется в наше мышление как отсутствие. Наше понимание бытия — послание. Но бытие не открывается в нем полностью, оно всегда — на пути к языку<sup>12</sup>. Что это значит? Что бытие осознается нами больше как отсутствие, как тяга к чему-то более подлинному, чем то, что есть? Что к подлинному языку, в котором зазвучит голос бытия, нужно еще пробиваться? А для этого нужно каким-то образом стряхнуть с себя язык неподлинный. Что услышать голос бытия — не такая уж простая задача, что для этого мало отказаться в мышлении от установки на расчет и контроль? Само различение подлинного и неподлинного в языке — проблема: как в самом языке отличить одно от другого — голос бытия от того, что превращает нашу речь в толки? Где проходит граница между речью, послушной бытию, и неподлинной речью? К тому же, можно вспомнить, что подлинная мысль и подлинная речь для Хайдеггера не являются осуществлением некоторой стратегии субъекта — это то, что с нами

случается. Мы не можем сознательно добиваться этого, мы лишь должны быть открыты для такой возможности и готовы к ней. Гадамер уверен, что в речи всегда заложена возможность снятия ее объективирующей тенденции, которую способны использовать мыслители и поэты. Для Хайдеггера важнейшим ориентиром в его поиске языка послужила поэзия Гельдерлина<sup>13</sup>.

Сущность речи, по Хайдеггеру, «сказ», «осуществляющее указывание». Речь приводит нечто присутствующее к явленности, показывает его, дает увидеть, услышать, позволяет воспринять и пропустить воспринятое через себя. Язык выводит некоторое событие из потаенности. Сказать — позволить чему-то явиться. Невыговоренное — это то, что еще не достигло явленности. Сущее впервые обретает слово в языке, заявляет о себе, через имена оно становится осязаемым и плотным. Слово дарит вещи возможность присутствовать, позволяет вещи быть вещью. Лишь имеющееся слово наделяет вещь бытием. «Не быть вещам, где слова нет», — повторяет Хайдеггер слова Стефана Георге. Таким образом, вещи обнаруживают свою природу лишь благодаря языку. А до этого они и не существуют как вещи. Примерно то же Хайдеггер пишет и об искусстве: лишь благодаря живописи Ван Гога мы впервые видим, а значит, узнаем, что такое крестьянские башмаки и вообще жизнь крестьянина<sup>14</sup>. Мир, как он дан нам, продукт языка. Вслушиваясь в язык, мы узнаем мир.

Понятно, что при такой постановке вопроса оказаться вне языка невозможно. Вне языка просто нет никакого человеческого мира. Поэтому и отношение языка к действительности, языка к сознанию невозможно прояснить извне. Мы принадлежим языку, встроены в него и не можем из него выйти, не можем извне обозреть его сущность. Язык открывает нам свою сущность тогда, когда мы обитаем внутри него. Чтобы следовать мыслью за сущностью языка, нужно изменить свое отношение к нему — требуется захваченность языком. Обычное говорение о языке превращает его в предмет. Надо быть *при* языке, а не *над* ним. Речь о языке извне невозможна. Прелюдией к настоящему разговору о языке является молчание<sup>15</sup>. В такой форме предстает у Хайдеггера мысль о трансцендентальности языка. Никакой опыт невозможен вне языка, поэтому и позицию извне по отношению к нему занять нельзя. Молчание же необходимо как слушание, вслушивание. Оно, как и слушание, конститутивно для речи.

Молчание — это способ бытия речи. На это обращал внимание еще «ранний» Хайдеггер. Молчание говорит, в молчании мы слышим умалчиваемое. Молчать — значит часто дать понять нечто более собственным (подлинным) образом, чем посредством многословной речи. Молчание призывает и возвращает вот-бытие к его собственному бытию. Лишь имеющий, что сказать, способен молчать. Умолчание ставит бытие на первое место, прежде всех речей и дискуссий. Из такого умолчания происходит настоящее умение слушать<sup>16</sup>.

Герменевтический подход к языку неизбежно подводит к идее лингвистической относительности. Отношение Хайдеггера к этой идее нигде не сформулировано явно и недвусмысленно. Но это вообще характерно для него, особенно для поздних работ. Язык — дом бытия, но языки — разные. Значит ли это, что мы живем в разных домах, что разные языки — разные послания бытия? Насколько различные языки взаимнонепроницаемы? В «Разговоре о языке между японцем и спрашивающим» обсуждение этой темы не заканчивается определенным итогом. Тем не менее, сочувственное отношение Хадеггера к идее лингвистической, а, следовательно, и культурной относительности ощущается. Хайдеггер предупреждает об опасности использования европейских языков для выражения иных культурных реалий. В европейских языках — следы европейской метафизики. Поэтому язык диалога японца и европейца будет постоянно разрушать предмет обсуждения (особенности японской культуры), втискивая его в рамки европейских различий и противопоставлений, например, различия чувственного и нечувственного. Принцип опредмечивания — тоже европейский. Кинематограф, по Хайдеггеру, построен на нем. Поэтому особенности японского восприятия мира не могут быть адекватно воспроизведены в кино. Существо языка для европейских и азиатских народов — разное (и «существо» тоже). Японское слово, относящееся к существу языка, дает лишь какой-то намек о нем<sup>17</sup>. Хотя позиция Хайдеггера и не сформулирована явно, некоторые его выражения позволяют отнести его к числу радикальных сторонников идеи лингвистической относительности. С другой стороны, он все же считает возможным хотя бы осознать эту относительность и каким-то образом почувствовать дух чужой культуры и чужого языка, их чуждость и несовпадение с нашим набором смыслов.

## 11.2. Язык в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера

Ученик Хайдеггера — Ханс-Георг Гадамер — сформулировал те же идеи более систематично и рационально, язык, на котором он говорит о языке, не столь поэтичен, он ближе к обычному понятийному языку философии. Основной предмет размышлений Гадамера как в основном его труде — книге «Истина и метод», так и в других работах — это понимание. Тем не менее, рассуждая о понимании, Гадамер все время возвращается к языку. Язык для него — важнейшая часть культурной традиции, являющейся подлинной субстанцией любого нашего опыта знания и понимания.

Задача книги «Истина и метод», по определению автора, состоит в том, чтобы раскрыть опыт постижения истины за пределами научной методологии<sup>18</sup>. Как и его учитель Хайдеггер, Гадамер критически относится к идеалу научного метода, который предполагает суверенного, прозрачного для себя субъекта, сознание, способное к полному контролю за собственной деятельностью. Сознание и для Гадамера — всегда отчасти бытие. Осознать все невозможно. Культурная традиция и язык обеспечивают присутствие бытия в сознании. Понятие культурной традиции у Гадамера включает в себя все факторы социально-культурно-исторической детерминации сознания. Мы принадлежим к определенной культурной традиции. Это значит, что мы всегда внутри нее. Связь сознания с жизнью, с культурной традицией (и с языком) не может быть полностью осознана, объективирована и поставлена под контроль самого сознания. Отсюда — историческая, культурная и социальная обусловленность понимания, его ситуативность. Сознание не может быть очищено от связи с историей и жизнью, что проявляется в историчности и предрассудочности понимания. Целью понимания нельзя считать воспроизведение оригинальных интенций автора, полное преодоление собственных предварительных мнений и ожиданий, своей ситуации (на это ориентировала «романтическая» герменевтика Ф. Шлейермахера и В. Дильтея). Предрассудки (предварительные мнения) — не препятствие, а условие понимания. Мы проецируем наши предварительные мнения (ожидания) на текст и, благодаря этому, делаем их осознанными и открытыми для пересмотра. Понимание — диалог с текстом. Мы способны понять то, что представля-

ется ответом на какой-то вопрос. Опыт понимания предполагает активность спрашивания<sup>19</sup>. Но вопросы, которые мы задаем тексту — функция нашей ситуации, нашей исторической и культурной определенности. Все, что сказано о культурной традиции вообще, справедливо и по отношению к языку, в частности. Выйти из языка и рассмотреть его извне так же невозможно, как выйти из культурной традиции. Обусловленность сознания языком также не может быть до конца осознана и поставлена под контроль сознания. Мы никогда не сможем вычислить, насколько наше мышление и понимание связаны с языком, чтобы вынести эту обусловленность языком за скобки, сохранив в них некий объективный остаток. Соответственно и освободить себя от влияния языка невозможно тоже.

Мы всегда внутри языка, который является, по мнению Гадамера, универсальной средой герменевтического опыта, любого опыта знания и понимания. Понимание — это всегда событие языка. Всякое истолкование также разворачивается, по Гадамеру, в среде языка. Истолкование — это эксплицитная форма понимания. Истолкование взвешивает дело на весах слов. Мысль о вещах всегда словесна. Неправильно представлять себе опыт как вначале бессловесный и лишь впоследствии получающий наименование. Поиск выражающего его слова является, по Гадамеру, частью опыта. Мыслящий субъект всегда находится в среде языка. Язык — это способ миропонимания, предшествующий рефлексии. Языком заданы возможности и границы мышления. Мир делается членораздельным в языке. Философское мышление — это дальнейшее продумывание опыта мира, данного в языке. Оно представляет собой попытку додумать до конца энергию понятий и созерцаний языка, в котором мы пребываем. Философия должна восстановить связь понятийного мышления с языком, с совокупностью присутствующей в языке истины. Мотивы, прозвучавшие когда-то в трудах Гумбольдта и его последователей, набирают силу у Гадамера. Гадамер — последовательный критик инструментального понимания языка. Его истоки он находит у Платона. Платон отстаивал первичность мысли по отношению к языку. Отсюда идет инструментализм нового времени и современности. Идея научного преобразования языка не привлекает Гадамера. Логика, по его мнению, не играет решающей роли в образовании понятий. Образование понятий всегда обусловлено

сложившимся словоупотреблением. Языковым средством образования понятий является метафора. Язык отражает непосредственные потребности говорящих и не подчинен логическому порядку науки<sup>20</sup>.

Языковой опыт мира, по Гадамеру, абсолютен — нет позиции вне этого опыта. Даже всякая критика выразительных возможностей языка осуществляется в нем же. Именно поэтому языковая реальность не может быть рассмотрена извне. В языке живут, а не пользуются им как орудием. Развитие языка не есть путь от бессознательности к превращению языка в контролируемое средство. Бессознательность остается подлинным способом бытия языка, несмотря на все успехи науки о языке. Язык самозабвенен, мы говорим внутри слова. Мы не можем знать язык как обычный объект. Изучая язык, мы также остаемся внутри него. Изучая язык, мы лишь углубляем свое самопонимание<sup>21</sup>. Технологическая модель знания, считает Гадамер, вообще неприменима к наукам о человеке и к знанию о языке. Технологическое знание решает инженерно-манипулятивные задачи: познаем, чтобы управлять, чтобы контролировать и распоряжаться. Такой инженерно-манипуляторский подход к человеку невозможен не только по этическим соображениям. Для того чтобы социально-историческая реальность превратилась в обычный объект познания и манипулирования, человек должен избавиться от своей принадлежности к ней. Это касается и языка. Мы познаем его изнутри, но, занимаясь этим, остаемся в сфере его воздействия. Поэтому мы никогда и не сможем вычислить степень его влияния на наше мышление, контролировать это влияние и приобрести таким образом свободу и суверенитет по отношению к языку. Познание языка, как уже говорилось, лишь делает наше самопонимание глубже.

Действительно, насколько родной язык может быть объектом знания? Стоит ли изучать его грамматику, как мы это делаем в школе? Добавляет ли это изучение что-то к нашему владению родным языком? Меняет ли способ нашего отношения к нему? Подозреваю, что нет. Конечно, мы осознаем какие-то правила, но не более того. Я лично уже напрочь забыл все, что говорилось в школьном курсе, например, о спряжении глаголов. Но это вряд ли мешает мне спрягать глаголы правильно. Овладевая иностранным языком, мы строим предложения на нем

сознательно. И в этом случае знание правил (если они есть) позволяет делать это с минимумом ошибок. Но каждый, кто пробовал говорить на языке, которым он владеет не идеально, согласится, что в устной речи, где нет возможности последовательно и не торопясь конструировать предложение, вспоминая грамматические нормы, более полезной вещью оказывается навык, функционирующий на бессознательном уровне. А он тренируется практически. Изучать грамматику родного языка, поэтому, может быть и стоит, но вряд ли от этого изучения меняется наша позиция по отношению к нему.

Если язык — это круг, в котором мы всегда находимся, то со всей своей неотвратимостью перед нами встает проблема лингвистической относительности. Как соотносятся между собой различные круги? Обладает ли мировоззрение, которое несет в себе тот или иной язык, принудительностью и окончательностью? Гадамер дает отрицательный ответ на этот вопрос. Языковые миры, по его мнению, способны к взаимному усвоению и расширению. Круг языка, таким образом, не зафиксирован жестко, несмотря на то, что весь наш опыт понимания мира и самопонимания замкнут в этом круге. И хотя языковой мир охватывает все, что может быть познано, он способен к усвоению иных миров — конкретный язык, таким образом, не является ловушкой<sup>22</sup>. Рассуждая о взаимодействии языков, Гадамер использует модель «слияния горизонтов», предложенную им для анализа понимания. Уже говорилось о том, что, с его точки зрения, целью понимания не может быть воспроизведение оригинальных интенций автора. Мы не можем перепрыгнуть в чужой горизонт опыта, выскочив из границ собственного сознания. Понимая, мы всегда включаем понимаемое в собственный горизонт, в свою систему смыслов. В результате, происходит взаимное опосредование смысловых миров, слияние горизонтов. Поэтому любая дистанция продуктивна для понимания — не нужно стремиться ее преодолеть. Временная дистанция продуктивна, по Гадамеру, для понимания значения исторических событий — она позволяет проявиться подлинному смыслу понимаемого<sup>23</sup>. С течением времени выявляются те оттенки значения события, которые не могли проявиться сразу. То же можно сказать и о любой другой дистанции, например, о культурной. Европейец никогда не сможет понять китайскую культуру так, как ее понимает китаец. Но это и ни к чему.

Зато ему со своей культурной дистанции будут заметны те ее черты, которые не видны изнутри.

Перевод является для Гадамера парадигматическим примером слияния горизонтов. При переводе происходит взаимодействие языковых миров. Мы даем иноязычному тексту возможность сказать нам что-то. Переводя, мы заново выстраиваем смысл текста в среде другого языка. В переводе всегда участвует наш собственный язык. В силу этого перевод всегда является интерпретацией. Он открывает новые смысловые возможности переводимого текста. С другой стороны, перевод значимых текстов ведет к расширению возможностей нашего собственного языка. Идеал абсолютно точного перевода кажется Гадамеру ложным: он говорит о безнадежной неадекватности всех переводов<sup>24</sup>. То, что перевод — это всегда интерпретация, нетрудно подтвердить простыми примерами. Так, переводя с английского на русский самый примитивный боевик, переводчик должен, к примеру, решить, на «ты» или на «Вы» обращаются друг к другу его герои. Вообще-то английское *you* — это «Вы». Но можно представить себе, как странно и комично будет звучать по-русски обращение на «Вы» в некоторых ситуациях того же боевика. Поэтому без «ты» не обойтись, хотя этим мы навязываем иноязычному тексту те различия, которые в нем отсутствуют. Принятие того или иного варианта (ты/вы) требует именно интерпретации — нужно оценить характер взаимоотношений героев, стиль их речевого поведения вообще и т. д. Разумеется, перевод серьезной литературы, тем более — поэзии, требует интерпретации еще в большей степени. Можно сослаться здесь на рассуждения В. В. Набокова, предваряющие комментарии к его собственному переводу «Евгения Онегина». Пример необходимости интерпретации при переводе: если в русском оригинале использовано архаичное или высокопарное выражение, переводчик, по мнению Набокова, должен найти архаичное или высокопарное английское выражение<sup>25</sup>. В результате, будучи всегда интерпретацией, любой хороший перевод произведения, как и всякая интерпретация, раскрывает новые смысловые возможности переводимого произведения<sup>26</sup>.

В наибольшей степени перевод является проблемой в случае поэтических текстов. Как и Хайдеггер, Гадамер придает особый статус поэтическому языку. Если обычная речь отсылает



нас вовне, к некоему содержанию, то поэтическая — замыкается на себе, слово реализует в ней свою многозначность, коннотации слова приобретают в поэзии свободу развертывания. Гадамер неоднократно вспоминает сравнение Поля Валери. Различие обыденного и поэтического слова тот уподоблял различию бумажных и золотых денег. Золотая монета не есть чистый знак: ее цена определяется металлом и весом, а не тем, что на ней выбито. Как и золото, поэтическое слово не просто указывает на что-то, а само есть то, что оно представляет. Стихотворение оказывается со-действием звука и значения. Именно поэтому его нельзя перевести, а можно более или менее удачно заменить стихотворением на другом языке<sup>27</sup> (можно вспомнить «перевод» шиллеровских баллад В. А. Жуковским).

Таким образом, абсолютно точный перевод невозможен. Но это не значит, что невозможен перевод вообще. Он возможен как взаимодействие смысловых миров, как слияние горизонтов, как интерпретация. Весь опыт мышления и понимания связан с конкретным языком. Но круг языка не замкнут жестко. Этот круг (горизонт нашего опыта) способен, по Гадамеру, включать в себя другие горизонты и тем самым расширяться. Такое взаимодействие языков и смысловых миров дает прирост смысла. Отрицание же Гадамером возможности абсолютно точного перевода не должно удивлять: аналогичным образом в герменевтической философии отрицается возможность единственно правильного, окончательного понимания чего бы то ни было. Это касается понимания значения исторических событий, произведений искусства, взаимопонимания людей в реальном диалоге и т. д. Методический контроль над пониманием тоже невозможен, как нет и строгих критериев разграничения «правильного» и «неправильного» понимания. Это связано с тем, что понимание для Гадамера — это не метод, не некая стратегия, осуществляемая субъектом. Понимание, скорее — это то, что с нами случается, дар нам. Задачей герменевтической философии Гадамер считает не разработку правильного *метода* понимания, а уяснение того, как оно реально совершается. При отсутствии строгих критериев правильного понимания важна та установка, которая делает его вообще возможным. Такой установкой Гадамер считает открытость претензиям понимаемого на истину, то есть отношение к понимаемому как к возможной истине. При установлении смысла не-

возможно отвлекаться от истинности сказанного. Герменевтический опыт возможен лишь при нашей готовности научиться чему-то, при открытости новому, восприимчивости к инаковости текста. Мы не можем полностью избавиться от своих предварительных мнений и предрассудков, но мы должны быть готовы к их пересмотру в ходе понимания, мы должны быть готовы поставить их на карту. Стремиться понять смысл значит принять вызов текста. Поэтому и разговор — это не фиксация смысла, а попытка ввязаться во что-то, поставить себя под угрозу<sup>28</sup>. Отношение к понимаемому как к источнику возможной истины отграничивает понимание от объяснения. С точки зрения герменевтики, человек — это либо коммуникативный партнер, либо объект объяснения. В последнем случае мы равнодушны к истинностным претензиям объясняемого текста, или мнения. Сказанное перестает быть для нас полноценным словом и превращается в симптом. Диалог, в котором вопрос задается не потому, что в ответ мы надеемся услышать некую возможную истину, не является подлинным. Таковы диалоги психоаналитика с пациентом, следователя с подозреваемым, экзаменатора со студентом.

Гадамеровская позиция послужила основанием для противоположных по смыслу обвинений: его упрекают как в релятивизме, так и в догматизме. Обвинения в релятивизме связаны с идеей невозможности единственно правильного и окончательно понимания (и перевода). Подобный релятивизм, с точки зрения герменевтики, неизбежен, он является проявлением чего-то вроде «трагической мудрости» философии. Свидетельством догматизма кажется К.-О. Апелю и Ю. Хабермасу настаивание на принятии истинностных претензий текста, а также аналогичное хайдеггеровскому понимание языка как голоса истины. Согласие с традицией и языком может быть, по их мнению, результатом идеологического давления. Сам язык, который превращается у Гадамера в трансцендентальный абсолют, может быть орудием такого давления. Если человеческое сознание не прозрачно, если существуют факторы, которые его каузально обуславливают, то они должны быть выявлены и объяснены. Идеологически искаженное сознание не заслуживает отношения к нему как к источнику возможной истины. Механизмы функционирования и продукты ложного сознания нуждаются не в понимании, а в объяснении. Лишь на пути такой критической рефлексии откры-

вается возможность освободить свое сознание от идеологических и т. п. детерминаций. Гадамер, по их мнению, недооценивает силу и возможности критической рефлексии<sup>29</sup>. Эта рефлексия необходима как способ эмансипации от давления идеологии, осуществляемого, в том числе, и через язык.

Гадамер считает подобные надежды на рефлексию воспроизведением иллюзий Просвещения. Никакая рефлексия, считает он, не может быть беспредпосылочной, не может осуществляться с позиции суверенного сознания, с позиции декартовского субъекта. К тому же рефлексия не может быть универсальной: она ставит передо мной кое-что из того, что было у меня за спиной, кое-что, но не все. Герменевтика, считает он, не является взаимодействием лишь с осознаваемыми мотивами; критика идеологии тоже является разновидностью герменевтического опыта<sup>30</sup>. Но любая рефлексия всегда остается трансцендентальным мероприятием, которое осуществляется не извне, а изнутри. Позиции вне традиции, вне языка, вне тех факторов, которые обуславливают работу сознания, вообще нет. Рефлексия никогда не выведет нас к суверенному, прозрачному для себя сознанию — идеалу классической философии. Поэтому и любая рефлексия над языком не сможет освободить наше сознание от его обусловленности им. Это не значит, тем не менее, что она бесполезна, важно правильно понимать ее статус. «Научная» рефлексия над языком — это лишь способ углубления нашего самопонимания, как и критика идеологии, как и психоанализ. Эти соображения относятся и к структуралистским попыткам раскрыть роль языка (неосознаваемых нами структур) в функционировании нашего сознания и культуры вообще. Преимущество герменевтической философии в сравнении с классическим структурализмом К. Леви-Строса (речь о нем пойдет в следующей главе) состоит, на мой взгляд, в осознании трансцендентального характера собственных процедур, в отсутствии сциентистских иллюзий. Леви-Строс надеется обнаружить фундаментальные структуры — последнее основание любой духовной деятельности, но представляет это как задачу научного исследования, а не трансцендентальной философии. Но ведь если подобная структура существует, ею детерминирована и наша деятельность по ее выявлению. Занимающийся этим ученый не может находиться вне действия структуры, мы всегда внутри —

в положении барона Мюнхгаузена, вытаскивающего себя за волосы из болота. Эту структуру нельзя рассматривать как некий внеположный нам объект — каковыми являются объекты естественнонаучного познания. К тому же, как справедливо подчеркивает У. Эко, если эта структура — в основании любого языка, то не может быть метаязыка для ее описания<sup>31</sup>. Подобная структура была бы всеобщим условием любой нашей духовной деятельности, то есть типичным предметом трансцендентального философствования, как его определял И. Кант.

Критика Апелем и Хабермасом резкого противопоставления понимания и объяснения, герменевтических и естественнонаучных областей знания имеет прямое отношение к философии языка. По Гадамеру, язык может быть лишь предметом понимания, а не объяснения, его нельзя превратить в объект объяснения естественнонаучного типа. Но Апель и Хабермас предлагают идею критических социальных наук, использующих *квази-объяснительные* методы в герменевтическом контексте. Подлинный диалог с носителями искаженного сознания действительно невозможен: к их речам невозможно относиться как к возможной истине. Чтобы объяснить искажения как искажения, нужно выйти из режима диалога и перейти к объяснениям. Объяснить их можно, к примеру, по методу Фрейда — как результат вытеснения противоречащих Сверх-Я желаний, рационализаций, инверсий и т. д., или по методу Маркса-Мангейма — как результат идеологических иллюзий. Например: «Твои слова — типичная рационализация, т.к. ты не хочешь признаться даже себе в том, что...», или «Ты говоришь и думаешь так, потому что...» (далее идет ссылка на социальное положение оппонента). В обоих случаях мы даем объяснение, аналогичное классическим естественнонаучным объяснениям, опирающееся на некое подобие общего закона (к примеру, на закон, утверждающий зависимость социальных идей от социального положения). При этом целью естественнонаучных объяснений является технологическое манипулирование объясненными явлениями. Цель же критических социальных наук, согласно Апелью и Хабермасу, другая. Они обслуживают так называемый *эмансипационный* интерес — наше стремление избавиться от действия неосознаваемых нами детерминаций. Объяснением искажений дело не заканчивается. Не является целью объясне-

ний и манипулирование субъектом. Эти объяснения должны спровоцировать рефлексию самого объясняемого субъекта и способствовать углублению его самопонимания. Он сам должен понять собственные представления как возможную рационализацию, или как функцию социального положения. То есть объяснение включено здесь в герменевтический контекст<sup>32</sup>. Принимая во внимание предложенные ему объяснения, сам субъект должен понять себя глубже. Поэтому Хабермас резко выступает против сциентистских интерпретаций психоанализа. Психоанализ для него — не наука, а глубинная герменевтика текстов лжи и самообмана<sup>33</sup>. В эту модель критических социальных наук можно вписать и исследования языка и его воздействия на сознание и культуру.

Наряду с Апелем и Хабермасом, диалектику объяснения и понимания, идею синтеза объективирующих и понимающих подходов («внутри» последних) разрабатывал П. Рикер. Его всегда интересовала возможность синтеза герменевтического и структуралистского подходов. Объективирующие способы исследования (структурализм, психоанализ) можно использовать, с его точки зрения, для замены наивных интерпретаций критическими. При этом нельзя абсолютизировать как объективирующие методы, так и понимание: Рикер отмечает в качестве крайностей и иррационализм непосредственного понимания как эмпатии двух субъективностей, и рациональный структурный анализ текста как знаковой системы помимо субъективности автора и читателя. В их диалектическом взаимодействии понимание как бы окутывает объяснение, которое его аналитически развивает. Эта диалектика уподобляется Рикером соотношению отгадывания загадок и обоснования отгадок. Поэтому Рикер противопоставляет «короткому пути» обоснования герменевтики — онтологии понимания Хайдеггера, в которой понимание выступает не как способ знания, а как изначальный способ бытия *Dasein*, свой «длинный путь». На этом пути онтология человеческого существования постигается не непосредственно, а через исследование языка и различных форм рефлексии (включая психоанализ), опосредованных объективирующими методами<sup>34</sup>. Расположение объективирующих подходов в таких науках *внутри* контекста понимания делает их действительно *квази-объясняющими* и препятствует извлечению из них технологических рецептов, направленных на

манипулирование объектами объяснения. Возможны различные пути самопознания. Структурализм, если отбросить его сциентистские претензии, предлагает один из них. Следование этому пути не приведет к полной эмансипации от власти языка, но поможет осознать то, как язык работает. Важно держать в уме свою возможную обусловленность языком, держать в фокусе внимания те механизмы, с помощью которых она осуществляется, хотя мы благодаря этому и не выскочим из языка.

Рефлексию над языком действительно не стоит недооценивать. В конце концов, и Гадамер, и Хайдеггер различают подлинную и неподлинную речь, не имея для этого никаких более-менее строгих критериев. Как возможно отношение к какой-то речи как к «толкам»? Думается, что только на основе чего-то вроде критической рефлексии. Различение подлинного и неподлинного вообще является проблемой для герменевтической философии. Вслушиваться нужно не в любой язык. Очевидно, что не все тексты заслуживают отношения к ним как к возможной истине. Без такого отношения, подчеркивает Гадамер, понимание невозможно. Но на каком основании мы можем отбросить его, даже когда мы имеем дело с явно идеологическими или рекламными текстами? «Пиво X — возможно, лучшее пиво в мире». Смешно воспринимать этот текст как несущий возможную истину, он решает другие задачи. То же справедливо и относительно идеологических текстов. Но как это опознается? Видимо, какая-то доля недоверия к текстам и языку вообще должна присутствовать изначально. Признание притязаний на истинность — лишь один момент нашего отношения к понимаемому. Такое отношение само по себе никогда бы не привело нас к критическому восприятию текстов вроде «Краткого курса истории ВКП(б)», или рекламных слоганов. Поэтому кроме «герменевтики доверия» нужна и «герменевтика подозрения». И если избавиться от сциентистских иллюзий, от надежд на полное преодоление обусловленности нашего сознания языком, объективирующие методы изучения языка и его воздействия на сознание могут принести пользу. Важно правильно понимать их статус и границы. Апель, Хабермас, Рикер предлагают сделать шаг в этом направлении. Изучая язык, мы не освободимся от его власти, но на этом пути мы способны понять самих себя глубже.

## Примечания

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 109–115.

<sup>2</sup> Фактичность — то, что сопротивляется любому окончательному пониманию и постижению, «непроясняемая неясность оснований», как пишет Х.-Г. Гадамер (см.: Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск, 2007. С. 67–68, 188).

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 52–53, 143, 153–161, 163–164. Ср. с переводом А. В. Михайлова: Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 16–24. См. также: Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 275.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 277; Херрманн Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка. Минск, 2001. С. 25–28, 33, 39, 52, 56–57, 77–80.

<sup>5</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 287, 297; Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. С. 17, 24.

<sup>6</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 167–170; Его же. Работы и размышления разных лет. С. 31–34; Его же. Прологомены к истории понятия времени. С. 282–284, 287–288.

<sup>7</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 286.

<sup>8</sup> Херрманн Ф.-В. фон. Указ.соч. С. 97–103, 164.

<sup>9</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 39, 41–43, 59, 119, 187, 195, 230–231, 246–247, 270–271.

<sup>10</sup> Там же. С. 40, 192, 195, 198–199, 203, 206, 218–219, 254–255, 266; Хайдеггер М. Язык. СПб., 1991. С. 7, 10, 19–20; Heidegger M. Poetry, Language, Thought. N.Y., 1971. P. 146, 215–216.

<sup>11</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 28–29, 219–220.

<sup>12</sup> Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. С. 29, 34–35, 78–80, 153, 156–157; Kusch M. Language as Calculus vs. Language as Universal Medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer. Dordrecht, Boston, L., 1989. P. 206–209.

<sup>13</sup> Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. С. 92–93, 189, 218–219.

<sup>14</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 261, 265, 267–270, 298, 302–312; Его же. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Трактаты, статьи, эссе. М., 1987. С. 276–278, 306.

<sup>15</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 272–273, 300–301.

<sup>16</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. С. 281–282; Херрманн Ф.-В. фон. Указ.соч. С. 134–135, 137–139.

<sup>17</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. С. 275, 277, 280–282, 285.

<sup>18</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 39.

<sup>19</sup> Там же. С. 281–284, 322–324, 328–329, 426–427; Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 18–19, 130.

<sup>20</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 452, 463, 484–485, 498, 504–505; Его же. Актуальность прекрасного. С. 11, 24, 29–30, 41–44, 260.

<sup>21</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 467, 470–471, 520, 523–524; Его же. Актуальность прекрасного. С. 36.

<sup>22</sup> Удачно поясняет мысль Гадамер Ю. Хабермас: «Будучи всегда замкнут в языке, разум все время превосходит частные языки; он живет в языке, лишь разрушая частичность языков, через которые он только и способен воплощаться. Конечно, он может очистить себя от остатков одной частичности, но лишь перейдя в другую.» (Habermas J. A review of Gadamer's *Truth and Method* // Dallmayr F.R. & McCarthy T.A. (eds.). *Understanding and Social Inquiry*. Notre-Dame, 1977. P. 336.)

<sup>23</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 352–353, 360–362, 517–518.

<sup>24</sup> Там же. С. 447–452, 460, 517–518. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 260; Его же. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. С. 54.

<sup>25</sup> Набоков В. В. Комментарий к роману А. С. Пушкина «Евгений Онегин». СПб., 1998. С. 29.

<sup>26</sup> Поэтому можно выразить сожаление, что российские издатели комментариев Набокова не включили в книгу сам набоковский перевод. Знакомство с ним было бы для знающих английский знакомством с новым опытом прочтения известного им произведения, наверняка раскрывающим в нем новые оттенки смысла.

<sup>27</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 117–121, 136, 140–141, 149.

<sup>28</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 321–322, 350, 425–426, 564; Его же. Актуальность прекрасного. С. 76–77, 129; Его же. Текст и интерпретация // Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999. С. 212.

<sup>29</sup> См.: Habermas J. *On the Logic of Social Sciences*. N.Y., 1988. P. 168–171; Idem. A review of Gadamer's *Truth and Method* // *Understanding and Social Inquiry*. P. 357–361.

<sup>30</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 632–633; Его же. Актуальность прекрасного. С. 70–71. Gadamer H.-G. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley, 1976. P. 32–38.

<sup>31</sup> Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998. С. 24–25, 359.

<sup>32</sup> Apel K.-O. *Towards the Transformation of Philosophy*. L., Boston & Henley, 1980. P. 67–72; Idem. *The a priori of communication and the foundations of the humanities* // *Understanding and Social Inquiry*. P. 310–312.

<sup>33</sup> Habermas J. *Knowledge and Human Interests*. L., 1972. P. 214–219.

<sup>34</sup> Ricoeur P. *On interpretation* // *After Philosophy*. P. 377–378; Idem. *Existence and hermeneutics* // *Understanding and Social Inquiry*. P. 329–331.



## **Структурализм: анализ языка как парадигма гуманитарного познания**

Структурализм вряд ли можно считать особым направлением философии языка. Хотя язык является для представителей данного направления одной из любимых тем, создается впечатление, что их интересует все-таки не сам язык как таковой. Скорее, методы исследования языка интересны им как парадигма для изучения человека и общества вообще. Язык оказывается привилегированным объектом исследования, на котором отрабатываются методы гуманитарных исследований. Структурный метод и сформировался первоначально в лингвистике. В структурализме же происходит его обобщение и перенос в другие области. Структурному методу придается философский смысл, и метод обрывает некоторой философией — пусть нигде не сформулированной в явном и развернутом виде.

Для структурализма, как и для других направлений философской мысли XX в., характерен интерес к бессознательному, к тому, что детерминирует деятельность сознания. Данное направление располагается на противоположном по сравнению с классической философией языка полюсе — теория выражения (слово как выражение готовой мысли) решительно им отбрасывается. История отношения к языку в философии и культуре трактуется сторонниками данного течения в значительной мере аналогично тому, как она представляется в герменевтической философии. М. Фуко пишет о том, что для XVII в. язык прозрачен и нейтрален, знаки соразмерны мысли, представляют ее. В центре внимания классической философии языка — имя. Наука для философов этого периода — хорошо сконструированный язык: для теоретиков естественной истории природа открывается через

сетку наименований. Язык приобретает плотность, по мнению Фуко, в XIX в., когда мышление (*cogito*) перестает быть прозрачным. Язык превращается в это время во вместилище темного духа народов, немых привычек мысли. Выражая свои мысли словами, люди еще думают, что их речь им повинуется, не осознавая, что они сами подчиняются ее требованиям<sup>1</sup>. Последнее замечание сразу напоминает хайдеггеровскую фразу о том, что человек действует так, будто он хозяин языка, хотя на самом деле все наоборот. Да и в целом история философии языка в представлении структуралиста не слишком отличается от того, как ее описывает, скажем, Гадамер. Разве что Фуко считает важнейшей вехой этой истории осознание того, что слово связано с представлением как элемент языковой системы, а не само по себе (в чем и состояло основное открытие структурализма). Но в отличие от герменевтической философии в структурализме ощущается очевидный сциентистский уклон.

Структурализм, не только лингвистический, но и литературоведческий, особенно на первом этапе своего развития, выглядел как явная сциентистская альтернатива герменевтике. Текст рассматривался как предмет анализа, целью которого было выявление значений, не осознаваемых автором текста. Аналитик-структуралист претендовал при этом на позицию вне языка и вне текста, на позицию того, кто смотрит извне и знает больше. Тексты и другие явления культуры представлялись как доступные рациональному анализу и в этом смысле не отличающиеся от всех остальных объектов познания. Подобного рода сциентистские иллюзии развеиваются на следующих этапах. Постструктуралисты уже не претендуют, как правило, на позицию вне того, что анализируется, в том числе вне языка. Постструктурализм, поэтому, уже гораздо ближе к герменевтике, хотя и пытается сохранить то, что дает для постижения значения именно структурный подход. В развитии структурализма обычно выделяют следующие этапы. Первый — это формирование структурного метода в лингвистике. Вторым — распространение его на антропологию и этнографию, формирование структуралистской философии культуры и гуманитарных наук. Этот этап связан преимущественно с именем К. Леви-Строса. Третий этап — это разложение структуралистского метода, его критика. Это этап постструктурализма и постмодернизма.

## 12.1. Формирование структурного метода

Основоположником нового метода был, как известно, швейцарский лингвист Фердинанд де Соссюр. Разрабатывая его, он явно не имел философских претензий и считал сферой применения своего метода исключительно изучение языка. К тому же работа, в которой эти идеи были впервые сформулированы Соссюром — «Курс общей лингвистики», вышла посмертно. Так что его идеи оказались предметом философской по сути дискуссии в значительной мере помимо намерений автора.

Структурный метод нацелен на выявление структуры, то есть совокупности отношений между элементами, сохраняющей устойчивость при различных преобразованиях и изменениях самих элементов. Соссюр формулирует принципы, вошедшие затем в структуралистский канон. Синхрония важнее диахронии, то есть сиюмоментные отношения в языке важнее последовательного развертывания речи и важнее постепенных изменений в языке. Внутренние отношения важнее внешних (географических, социальных, исторических) обстоятельств. Поэтому система языка важнее речи.

Противопоставление Соссюром языка и речи стало классическим. Хотя исторически факт речи предшествует языку, язык — важнейшая часть речевой деятельности. Разделяя язык и речь, мы отделяем социальное от индивидуального, существенное от случайного. Язык — это социальный элемент речевой деятельности, система знаков. Он может, по мнению Соссюра, изучаться обособленно от речи. Именно язык, рассматриваемый в себе и для себя (языковую систему), объявляет он единственным предметом лингвистики. Речь, с его точки зрения, является скорее предметом физиологии и психологии. Речевая деятельность многоформенна и многосистемна. В отличие от речи, язык — замкнутое целое и дает базу для классификаций. Язык — это словарь и грамматическая система, потенциально существующая в мозгу индивидов. Соссюр сравнивает ее со словарем, экземпляры которого (внешне тождественные) находились бы в пользовании отдельных лиц<sup>2</sup>.

Языковой элемент для Соссюра не есть соединение звука с понятием. Его нельзя отрывать от системы. Язык — это система, элементы которой имеют значение лишь по отношению друг к

другу. В языке нет ничего кроме различий: механизм языка основан на противопоставлениях. Взаимные противопоставления элементов и образуют систему. То, чем знак отличается от других, и есть все, что его составляет. Не важно, как именно мы произносим, например, шипящие. Важно, чтобы «ш» отличалось от «щ» и т. д. Соссюр в качестве примера приводит написание букв: здесь также важнее всего то, чтобы они на письме отличались друг от друга («п» от «н» в русском языке, например). Фонология является хорошей иллюстрацией структуралистских идей. Фонемы характеризуются тем, что они взаимно противопоставлены, взаимно относительно и взаимно отрицательны<sup>3</sup>.

Вспомнив о фонологии, необходимо назвать еще один источник структуралистских идей — Пражский лингвистический кружок, объединивший в межвоенный период русских эмигрантов и восточноевропейских ученых. Их идеи формировались в значительной мере независимо от «женевского» структурализма Соссюра<sup>4</sup>. Тем не менее, в работах Н. С. Трубецкого и Р. О. Jakobsona подчеркивается то же самое: приоритет внутренних отношений в фонологической системе любого языка, важность взаимной противопоставленности звуков для образования этой системы. То, что способны вообще извлечь голосовые связи человека, представляет собой недифференцированный континуум шумов и звуков, переходящих друг в друга. Звуки речи можно изучать средствами акустики или артикуляционной фонетики. Но определить, что является для носителей языка разными звуками, а что нет, с помощью этих наук не удастся. Вопрос о том, какие звуковые различия связаны со смысловыми, исследует фонология. Континуум звуков членится фонологической системой языка. Фонологическая система каждого языка делает это по-своему. Она выделяет в нем значимые противопоставления. Фонемы — это оппозитивные и относительные сущности. Это звуки, наделенные смыслоразличительной значимостью. Не все различия звуков значимы. Противопоставление, значимое в одном языке, незначимо в другом. Например, в русском незначимо различие между долгими и короткими гласными, значимое в английском (различие [i:] и [ɪ])<sup>5</sup>. Определение фонемы зависит от того, какие другие фонемы противопоставлены ей. Звуки разных языков, на первый взгляд одинаковые, могут быть реализацией разных фонем. Примеров этого — великое множество: звук [s] во

французском и испанском языках произносится примерно одинаково, но во французском он противопоставлен звонкому [z], которое отсутствует в испанском. Так проявляется приоритет внутрисистемных отношений над материалом. У фонем нет собственного значения. Различия фонем распадаются на простые неразложимые бинарные оппозиции (открытый/закрытый гласный звук и т. п.). Каждая фонема — пучок подобных дифференциальных элементов<sup>6</sup>.

То же самое, по Соссюру, имеет место и в семантике. Элементом значения является значимость. Она связана как раз с противопоставленностью данного слова другим словам, другим элементам языка<sup>7</sup>. Как пояснял У. Эко, значение слова в конкретном языке зависит от наличия других слов со сходным, смежным значением<sup>8</sup>. Смысловая нагрузка распределяется и перераспределяется в системе отношений значений слов. Значимость есть тоже чистое различие. Именно из-за наличия этого элемента значения одно и то же по происхождению слово в разных языках имеет, как правило, несовпадающие значения. Попадая в конкретный язык слово, например, латинского происхождения начинает взаимодействовать с системой значений данного языка, вступает с ней во что-то вроде химической реакции, приобретая благодаря этому специфическую для данного языка значимость. «Оригинальный» по-русски значит в первую очередь «своеобразный», «original» по-английски — «первоначальный». Французское слово «кураж» (*courage*), которое означает во французском «смелость», приобрело в русском ироническую значимость, полностью отсутствующую во французском оригинале. Слово «корыстный» имеет в русском языке отрицательный оценочный смысл и не имеет такого в польском (на рекламе пункта обмена валюты в Польше можно прочесть — *naikorystniejsze kursy* «наикорыстнейшие курсы»). Соссюр иллюстрирует эти идеи сравнением языковой системы с денежной. В последней также присутствуют два типа отношений. С одной стороны, деньги должны обмениваться на нечто от них отличное. Это внешнее отношение, референция. С другой стороны, каждая денежная единица является элементом системы и сопоставима в этом качестве с другими (1 рубль — это 100 копеек). По его мнению, лингвистику должен интересовать только этот — внутренний — ряд отношений. Именно такой подход к предмету лингвистики — сведение этого предмета к языко-

вой системе — стал, между прочим, одним из главных объектов критики М. М. Бахтина. Бахтин называет его «абстрактным объективизмом», указывая на то, что он связан с первоначальной ориентацией лингвистики на анализ мертвых языков<sup>9</sup>.

Примерно такого же взгляда на предмет лингвистики придерживалась еще одна школа лингвистического структурализма — копенгагенская. По мнению Л. Ельмслева, Соссюр первый призвал описывать язык в терминах отношений между единицами, не обращая внимания на свойства, которые проявляют эти единицы, но которые не связаны с отношениями и не выводятся из них. Язык должен рассматриваться как самодовлеющее целое. Целое при этом состоит не из вещей, а именно из отношений. Любой знак определяется относительно. Причем, представители данной школы были уверены в том, что подобные принципы не являются чисто лингвистическими — они представляют собой общую позицию современной науки в противовес наивному реализму. Объект и его части существуют в силу взаимной зависимости. Объект наивного реализма — пересечение зависимостей, пишет Ельмслев. С научной точки зрения, добавляет Х. И. Ульдалль, вселенная состоит не из предметов, а только из функций, предметы — это точки пересечения функций. Существует то, что является членом функциональной зависимости<sup>10</sup>. Все течения структурализма видели в структурном методе достоинство подлинной научности, распространение общенаучных методов на область лингвистики и литературоведения.

Другим источником философского структурализма была так называемая «формальная школа» в литературоведении — В. Б. Шкловский, Ю. Н. Тынянов, Б. М. Эйхенбаум и другие (эта школа была еще одним объектом критики со стороны Бахтина). Русские формалисты возражали против определения искусства как «мышления образами». Искусство для них — набор формальных приемов. На французских структуралистов больше всего повлияли при этом не теоретические работы русских формалистов, с которыми они вряд ли были знакомы, а конкретная попытка осуществить формальный анализ сюжета литературного произведения, принадлежащая В. Я. Проппу. Его работа «Морфология сказки» (1928 г.) послужила им в качестве образца. Пропп обнаружил в сказке повторяющуюся структуру, элементами которой являются функции действующих лиц. Функция — это поступок

действующего лица, значимый для хода действия. Проанализировав русские сказки, Пропп выделил в их сюжетах 31 подобный элемент. К примеру, отлучка (родителей в сказке «Гуси-лебеди»), запрет (Аленушке оставлять брата Иванушку без присмотра), нарушение запрета, вредительство и т. д. Эти функции повторяются, исполняются разными героями: например, Баба Яга, Морозко, медведь испытывают и награждают падчерицу. Запреты всегда нарушаются, обманные предложения принимаются — без этого сюжет не сложится. Волшебная сказка, по мнению Проппа, основана на правильном чередовании выделенных им функций. Поэтому сюжет везде один. Сказочник не свободен в общей последовательности функций, в замене элементов, связанных зависимостью, в выборе основных персонажей и их атрибутов. Свободен он в пропуске функций, выборе способа их осуществления, в выборе атрибутов действующих лиц, языка. Все богатство сказок для Проппа — цепь вариантов единственного сюжета<sup>11</sup>.

Идеи лингвистического и литературоведческого структурализма были развиты К.Леви-Стросом в концепцию более общего плана. Он применил принцип выделения бинарных оппозиций при исследовании первобытной социальной организации, мифологии, магии. Отношения родства, мифы и т. д. были поняты как языки, построенные на бинарных оппозициях («природа — культура», «живое — неживое», «сырое — вареное»). Анализируя работу Проппа, Леви-Строс попытался обобщить его схему. Повторяющие функции образуют, как он показал, группу трансформаций: нарушение запрета можно представить как инверсию запрета, возвращение — как инверсию отлучки и т. д.<sup>12</sup> Такие же структуры, поддающиеся формальному описанию, он открыл в системах родства и мифах. Например, отношения «отец/сын» и «дядя/племянник» являются взаимно дополнительными у первобытных племен: если в одной паре отношений допускается фамильярность, то другая строится на основе строгих правил. Такая же взаимодополнительность обнаруживается, по Леви-Стросу, в отношениях «муж/жена» и «брат/сестра». Многие подобные вещи выражаются у Леви-Строса формулами функциональных зависимостей и отношений. В диссертации Леви-Строса, посвященной системам родства есть специальный раздел, где с помощью математика А. Вейля построена алгебраическая теория правил бракосочетания первобытных обществ<sup>13</sup>.

Это рассматривается как подтверждение его теоретических, философских по существу, идей.

На подобных идеях основана также его интерпретация тотемизма. Леви-Строс уверен, что для того, что обычно называют «тотемизмом», важно не сопоставление человеческих общностей с животными видами как таковое, а постулирование гомологии (структурного подобия) двух систем различий — между животными видами и между первобытными кланами. Биологические виды (растения и животные) выступают для «неприрученной мысли» как естественная различительная система, которая обеспечивает доступ к другим классификациям. Значимые контрасты между этими видами и между человеческими коллективами признаются эквивалентными. Сходства и различия между животными переводятся в оппозиции друженности и конфликта, солидарности и противоположения. Опять-таки важны и постоянны не элементы, а отношения между ними. Одному и тому же животному в различных мифах может быть приписано разное значение в зависимости от того, в какую систему противопоставлений оно входит («ворон» — грабитель огородов или пожиратель падали, «солнце» — отец и благодетель или монстр-каннибал). Первобытная логика, по мнению Леви-Строса, вообще приводится в движение заботой о дифференциальных промежутках, потребностью в классификации человеческих обществ. В результате, такая мысль нацелена не на объяснение природного, а на использование его для объяснения социального, утверждая, как уже говорилось, гомологию природных и социальных явлений. Тотемистические представления, таким образом, оказываются средством превзойти оппозицию природы и культуры: весь универсум предстает как организованное целое. А любое классифицирование происходит посредством пар противоположностей — бинарных оппозиций. Леви-Строс чрезвычайно увлечен поисками симметрий и инверсий между различными вариантами одинаковых мифов, между мифами и хозяйственными практиками и т. д. Он вообще мечтает о том, чтобы когда-нибудь представить всю совокупность техноэкономических, социальных и религиозных структур австралийских обществ как доступную формальному описанию группу преобразований<sup>14</sup>. Довольно обычным, поэтому, является сопоставление структурализма с идеями трансформационной грамматики



Н. Хомского. Последняя нацелена на описание не грамматики конкретных языков, а самой языковой компетенции, глубинной структуры, трансформацией которой являются поверхностные грамматические структуры.

Структурный метод позволяет, по мнению Леви-Строса, выявлять в различных областях социальной деятельности неосознаваемые структуры, которые определяют деятельность сознания. Структурализм придерживается принципа «теоретического антигуманизма». Согласно этому принципу, человек есть нечто производное, зависимое от функционирования объективных структур. Человек как субъект должен быть вынесен за скобки в гуманитарных исследованиях. Цель наук о человеке — растворить его, реинтегрировать культуру в природу<sup>15</sup>. Как уже говорилось, структурализм хорошо укладывается в одну из основных тенденций философии и культуры XX в., демонстрируя интерес к бессознательному, к тому, что детерминирует деятельность сознания. При этом ему присущ сциентистский уклон. Бессознательное трактуется как система регулярных зависимостей, подчиненных определенным правилам, доступным для рационального изучения. Оно, подобно языку, структурно упорядочено. Не являются ли все формы социального поведения проекцией всеобщих законов, управляющих бессознательной деятельностью духа, задает вопрос Леви-Строс. И его ответ, несомненно, утвердительный: общественное сознание — это выражение на уровне индивидуального мышления и поведения универсальных законов. Наделение содержания формой — продукт бессознательной деятельности, примерно одинаковой во всех культурах<sup>16</sup>.

В подобном сциентизме присутствует не только методологический, но и онтологический натурализм. С одной стороны, признается принципиальная однотипность методов познания человека и природных явлений (это и можно назвать методологическим натурализмом). Споря с Ж.-П. Сартром, Леви-Строс принимает обвинение в том, что он — тот, кто желает изучать людей так же, как муравьев. Только для него это не является обвинением. Реинтегрируя культуру в природу, мы преодолеем их противопоставление. Он не сомневается, что ум, тело, вещи — часть одной реальности (а это уже натурализм онтологический). Элементарные структуры обнаруживаются в атомах, клетках и т. д. Структуральные аранжировки осуществляются

нами уже на уровне чувственного восприятия — органы чувств, таким образом, тоже функционируют структурно. Поэтому правила симметрии и инверсии во всем подобны законам физического мира<sup>17</sup>.

Лингвистика при этом рассматривается Леви-Стросом как модель для всех гуманитарных наук. В частности, фонология переходит от анализа сознательных языковых явлений к исследованию их бессознательного базиса. Она не рассматривает члены отношения как независимые сущности, а сосредотачивает внимание на отношении между ними. Лингвистика вводит понятие системы и ищет общие законы. На это и должно ориентироваться гуманитарное познание. Лингвистическое поведение формируется на уровне бессознательного мышления. Мы не осознаем его законы. Поэтому при его исследовании влияние наблюдателя на объект является ничтожно малым. Сознательные установки существуют на более поверхностном уровне, чем лингвистические. Язык неререфлективен: он представляет собой человеческий разум, основания которого человек не знает. И язык, и культура создаются посредством оппозиций и корреляций, которые нами не осознаются. Поэтому структура для Леви-Строса честнее (важнее) истории. История обобщает данные, относящиеся к сознательным проявлениям общественной жизни, а этнология (задуманная им наука) — к ее бессознательным основам<sup>18</sup>. За сознанием обнаруживать бессознательное — таковой должна быть цель и при анализе языка, и при анализе мифов, систем родства и любых явлений культуры.

Сциентизм Леви-Строса состоит в том, что он особо не задумывается о статусе субъекта такого анализа, не осознает трансцендентальный характер своего исследования. Проблема в том, что, если нашу духовную деятельность во всех ее проявлениях направляет некая универсальная структура, то она же должна управлять и структуралистскими рассуждениями, в том числе и рассуждениями о ней самой. Если это будет признано, тогда научный статус структурного анализа будет поставлен под сомнение. Либо, если это не признавать, нужно как-то обосновать претензии мыслителей-структуралистов на то, чтобы вырваться из зоны действия этой структуры и рассмотреть ее самое, а также ее воздействие на нашу духовную деятельность, извне. В работах Леви-Строса нет ни того, ни другого — ни признания собствен-

ной обусловленности фундаментальной структурой, ни обоснования собственной свободы от нее. Это и послужило главным мотивом философской критики в адрес структурализма, о которой речь пойдет в следующем параграфе.

В начале данной главы говорилось о том, что структурализм интересен, как попытка придать конкретно-научному — лингвистическому — методу общефилософский статус. Такая трактовка является внешней, она оспаривается сторонниками данного направления, считающими новаторство структурализма более радикальным. Ж. Делез пишет, что в структурализме речь не идет об аналогии, он не переносит методы исследования языка в другие области исследований, а скорее открывает, что все есть язык, открывает символическое как особое царство с собственными законами<sup>19</sup>. В наибольшей степени такая оценка справедлива по отношению к позиции Ж. Лакана — создателя структурного психоанализа. Именно он подчеркивал, что символическое — это особая область наряду с реальным и воображаемым. Структурная организация этой области — один из главных факторов детерминации субъективности. Символический порядок упорядочивает воображаемое и реальное.

С точки зрения Лакана, подлинной средой психоаналитической деятельности является речь пациента. Речь представляет собой и инструментарий, и границу, и материал деятельности психоаналитика. В связи с этим можно вспомнить, как одна из первых пациенток Фрейда называла то, чем с ней занимались, «*talking cure*» (лечение разговором). Аналитический опыт разворачивается в тройственном отношении: аналитик — анализируемый — речь. А там, где речь, есть система языка, которая всегда шире любого субъективного намерения. Язык — это решетка, налагаемая на мир вещей, на всю совокупность реального. Именование обуславливает постоянство объектов, придает устойчивость человеческому восприятию, оно подключает к нему символический порядок. Субъект, поэтому, всегда говорит больше, чем собирался. Здесь и проявляется влияние царства символического, которое всегда структурно организовано. Значение всегда отсылает к другому значению. Любой языковой символ сверхдетерминирован оппозициями, в системе которых он находится. Означающее всегда артикулировано наподобие фоном. Поэтому внутри строя речи любая эмоция захвачена

символическим порядком и формируется им — подвергается смещению, инвертированию, торможению и т. д. Посредством речи желание включается в плоскость символического. Желание становится человеческим (осознанным и признанным) лишь будучи сформулировано в языке. До тех пор, пока желание не научится узнавать себя посредством символа, оно видимо лишь в другом. Передача желания может осуществляться, по Лакану, через что угодно, но оно должно быть организовано в символическую систему. В бессознательном (по ту сторону речи) обнаруживается языковая структура. Бессознательное бывает только у существ говорящих. Оно говорит, и это делает его зависимым от языка. Фрейд находит языковую структуру в сновидениях, где остатки дневной жизни (дневные впечатления субъекта) лишаются собственного смысла и превращаются в означающий материал. Такой символической системой являются симптомы, они тоже структурированы как язык, организованы в терминах означающих и означаемых. Симптом — это метафора: метафора возникает, по Лакану, не как связь двух образов, а в результате того, что одно означающее вытесняет другое, занимает его место. Симптом — это такая метафора, которая включает плоть или функцию в качестве означающего элемента. Таким образом, символический порядок организует и сознание и бессознательное. Бессознательное для Лакана — это дискурс Другого. По ту сторону эго есть говорящий субъект, субъекту неведомый — бессознательное. Творец сна, пишет Лакан, больше меня. Человек получает свою определенность во всеобщей речи, непрекращающейся от начала времен, в которую он включен. Это то, что определяет все своими комбинациями заранее. Двигаясь в кругу этой речи, человек и сам оказывается сообщением. Символический порядок — огромное сообщение. А субъекты функционируют в нем лишь как ретрансляторы, проводники, разрывы в цепи<sup>20</sup>. В рассуждениях Лакана переплетается целый комплекс идей: самостоятельность символического, наша включенность в него, детерминированность нашей душевной (и духовной) деятельности его структурной организацией. Можно предположить, что за загадочной фигурой Другого стоит язык и вообще некая фундаментальная структурирующая деятельность, вмененная субъекту и не осознаваемая им. То есть некий аналог всеобщих законов, управляющих деятельностью духа, которые

искал Леви-Строс. Сам Лакан, ссылаясь на Фрейда, связывает символическое с инстинктом смерти. Символический порядок устремлен по ту сторону принципа удовольствия, за пределы жизни. Через символический процесс, посредством сказывания, небытие является в бытие<sup>21</sup>. Видимо, в том смысле, что символический порядок — это явно что-то нечеловеческое, бессубъектное, что-то вроде судьбы, то, во что мы включены и по отношению к чему позиция вне его невозможна<sup>22</sup>.

Лакан последовательно интерпретирует психоанализ как дискурсивную процедуру. Это становится еще одним каналом, через который структурная организация проникает в деятельность субъекта. Субъект для него раб не только языка, но еще больше — дискурса. Даже сны пациента можно истолковать как реплики в диалоге с аналитиком (провокации, скрытые признания, или отвлекающие маневры). События переводятся пациентом в эпос, предполагающий зрителей. Припоминание травматического события — это не просто воспроизведение его в памяти, но и актуализация его в речи. Поэтому оно является реконструкцией, переписыванием истории, а не переживанием ее заново. Цель анализа — восстановление непрерывности внутреннего дискурса пациента, усвоение своей истории в том виде, в котором она воссоздана адресованной к другому речью. Полное восстановление истории субъекта — симптом прогресса анализа. В успешном анализе речь встречает абсолютного Другого. Вытесненное — эта та часть дискурса (часть истории пациента), которая подверглась цензуре, но которая записана в теле, в бессознательном, в симптомах, в запасе слов, в легендах пациента. Субъект в результате анализа должен реинтегрировать собственную историю, достичь синтеза прошлого в настоящем. Лакан противопоставляет пустую и полную речь. Пустая — это когда субъект производит впечатление говорящего о ком-то другом, когда он не способен усвоить собственное желание. Здесь пациент теряется в махинациях системы языка, систем отнесений, проистекающих из причастности к культурным установлениям. Дискурс в аналитическом сеансе ценен именно разрывами и запинками. Через них в дискурсе непризнания вдруг обнаруживается подлинная (полная) речь. Мы прислушиваемся к ютящемуся в дырах дискурса не-сказанному. Бессознательное — это цепь означающих, проникающая в лазейки, оставляемые ей дикурсом и мышлением, кото-

рое этот дискурс формирует. «Я» у Лакана, как и «я» в психоанализе вообще, не имеет ничего общего с субъектом классической философии. «Я» непрозрачно. Собственное Я вообще — функция воображаемая. Ядро нашего бытия не совпадает с нашим Я. Субъект не знает, что говорит. В симптомах, их смысле проявляется проблематизм отношения субъекта к самому себе — именно это Лакан называет основным открытием психоанализа. Фундаментальной функцией Я является непризнание, отказ от смысла симптомов — серия защит, отрицаний, отторжений, подавлений подлинной речи. Поэтому собственное Я устанавливается в речевой деятельности, в отнесении к другому и к системе языка, которая в анализе всегда присутствует. Такой системой являются, как уже говорилось, и симптомы, и сны, оговорки, описки. В них обнаруживается выступание подлинной речи. Это выступание обнаруживается в субъекте, хотя и вопреки ему. Субъект всегда говорит больше, чем хотел сказать. Открытие Фрейда позволяет нам расслышать в дискурсе субъекта ту речь, которая проявляется вопреки ему, произносится не только при помощи слов, но даже посредством его собственного тела. Речь субъекта, таким образом, выходит за пределы его как субъекта дискурса. Для Лакана важно еще и то, что субъект не находится где-то «по ту сторону» стены языка. И то, что аналитик располагается по ту же сторону стены языка, что и пациент: он не прислушивается к неслезанному как к стуку в стену из соседнего помещения. По ту сторону языка — только тьма<sup>23</sup>. Последнее позволяет противопоставить размышления Лакана леви-стрессовским. Позицию субъекта (и пациента, и аналитика, то есть ученого) по отношению к языку они определяют по-разному. Невозможность оказаться по ту сторону языка — это невозможность метаязыка, который бы позволил извне описывать фундаментальные символические системы, управляющие нашей деятельностью. Признание такой невозможности роднит Лакана с постструктурализмом.

Оценивая подобные рассуждения Лакана, нужно иметь в виду, что все это нигде не выражено им систематически. Философские по сути идеи рассыпаны в разнообразных его работах и нигде не выстраиваются в некую целостность. Поэтому даже выделить моменты его близости и, наоборот, его отличия от классического структурализма (а к нему, кроме Леви-Строса, и отне-

сти-то больше некого) непросто. С одной стороны, все есть язык; подобное языку, структурно организованное символическое управляет нами, жизнью нашего сознания и бессознательного. Такую концепцию хочется назвать «семиотическим пантеизмом». С другой стороны, у Лакана, в отличие от Леви-Строса, нет сциентистских претензий. Это проявляется в отказе рассматривать символическое извне, в отбрасывании претензий на то, чтобы оказаться «по ту сторону» языка.

## **12.2. На пути к постструктурализму: критика и размывание метода**

Структуралистские идеи подвергались критике с различных сторон. Нас будут больше интересовать те критические замечания, которые ближе к основной теме книги — философии языка, а также те, что касаются способов понимания текстов. Постструктуралисты внесли в трактовку этих тем новые оттенки, понизив градус сциентизма, достаточно высокий в классическом структурализме. Философская критика основных принципов структурализма чаще всего и была направлена против сциентистской трактовки гуманитарного познания и самого человека как объекта этого познания. Уже говорилось о том, как Леви-Строс реагировал на обвинения в натурализме. Он принимал их даже с некоторым горделивым вызовом, ставя себе в заслугу преодоление традиционной оппозиции между культурой и природой. Но такой подход требует специального рассмотрения вопроса о статусе подобного естественнонаучного исследования человека, постановки проблемы субъекта такого исследования, требует кантовского анализа возможности подобной науки. У. Эко справедливо называет леви-строссовский подход «онтологическим структурализмом» и делает его объектом развернутой критики. Подобного рода возражения составляют пласт наиболее фундаментальной философской критики в адрес структурализма.

Суть ее в том, что структуралисты постулируют существование универсальных механизмов человеческого мышления, не осознаваемых человеком и доступных для рационального изучения. Все конкретные коды, все реально существующие языки — это порождение и проявление некоего фундаментального Пра-

кода, Последней структуры. Для Леви-Строса не только наше мышление, но и все формы поведения — проекция неосознаваемых законов. Последняя структура лежит в основе, в частности, любого конкретного языка. Но тогда возникает вопрос, какой метаязык способен охватить ее. Ведь это нужно сделать как бы извне, что невозможно ввиду фундаментальности этой структуры. Получается, что если Последняя структура существует, она не может быть определена, а если она выявляется, она — не последняя. Онтология языка убивает семиотику. Эко справедливо проводит аналогии между Леви-Стросом и М. Хайдеггером. По Хайдеггеру, нами говорит язык. По Леви-Стросу, нами мыслят фундаментальные структуры. Кроме Леви-Строса Эко ссылается на Ж. Лакана<sup>24</sup>. Создатель структурного психоанализа действительно рассуждает подобным образом. Система языка, с его точки зрения, всегда шире любого субъективного намерения. В результате, как мы уже говорили, субъект всегда говорит больше, чем собирался. Более того, у Лакана есть то, что несколько выше было названо семиотическим пантеизмом: символическое для него — то, что *определяет все* своими комбинациями, а человек в него включен. Субъект — сообщение, часть огромного сообщения. Символическая система, пишет Лакан, аннулирует действия субъекта и его отношения с миром. Субъект становится пешкой внутри системы, пешкой, не участвующей в реализации истины<sup>25</sup>.

Действительно, получается, что «нами говорит язык», что нами мыслят структуры, подобия которых обнаруживаются, по Леви-Стросу, во всей природе. Аналогия с Хайдеггером вполне уместна. Существенное различие состоит в том, что Хайдеггер последовательно отрицает возможность оказаться вне языка и описать его извне, а структуралисты претендуют именно на это. По словам Р. Барта, структурализм не признает себя особым языком. Как уже говорилось, Леви-Строс не осознает трансцендентальный характер собственного исследования. Задачей трансцендентальной философии является анализ всеобщих условий нашего опыта. Фундаментальная структура, как ее трактуют структуралисты, несомненно, должна подпадать под такое определение. Но анализ всеобщих условий опыта уже не есть наука, т.к. требует повторения известного фокуса барона Мюнхгаузена. Если данная структура руководит всем нашим мышлением, мы не можем превратить ее в обычный объект познания — ведь она никуда не де-



нется из субъекта и будет продолжать выполнять свою руководящую и направляющую функцию. Если человек — послушный исполнитель структурных комбинаций, то как он смог в лице Леви-Строса это осознать и проанализировать? Поэтому наивно-сциентистская трактовка структуралистами собственной познавательной позиции вызывает абсолютно справедливые возражения. Для научного изучения данной структуры субъект должен иметь возможность каким-то образом оказаться вне ее. Как и для кого это возможно? Марксу и Мангейму пришлось специально рассуждать о том, кто может быть субъектом критики идеологии и социологии знания. Леви-Строс обходится без этого. Рикер справедливо говорит в связи с этим, что бессознательное, о котором идет речь в структурализме — не фрейдовское, а кантовское — категориальная система, не соотносящаяся с мыслящим субъектом<sup>26</sup>. Фрейдовское выявляется лишь в процессе анализа, а кантовское заложено в устройстве нашего сознания, предшествует человеку как субъекту. Более того, по Леви-Стросу, то же устройство мы найдем и в природе. Отрицание различия между миром культуры и миром природы делает возможной аналогию уже не с Кантом, а с Гегелем. Структура оказывается чем-то вроде гегелевской абсолютной идеи — мы находим ее и в мире, и в самих себе, в нашем лице она приходит к самопознанию.

Кроме того, Эко говорит о том, что оппозиция превращается в структурализме из механизма объяснения значения в его источник<sup>27</sup>. Эту критику можно распространить и на леви-стросовский анализ мифов. Выделение бинарных оппозиций, на которых основывается мифологическое мышление, формальное выражение их связей и отношений, даже открытие законов трансформации одних мифов в другие кажется выполнением второстепенной технической задачи. Из сферы внимания при таком подходе уходит стремление мифов и других произведений *говорить о чем-то значимом*. Все это помогает понять, как сделаны мифы, но мало что прибавляет к пониманию их смысла. Структуралисты (Ж.-А. Греймас, К. Бремон) критиковали Проппа за телеологическую трактовку сказочного сюжета — этот сюжет целенаправленно выстраивается в направлении его единственно возможного завершения. Нам же трактовка строения сюжета сказки Проппом кажется, напротив, недостаточно телеологичной: вопрос о том, почему и для чего сказочный сюжет таков, каков он есть (например, зачем в

сказке обязательно появляется «ложный герой», который должен быть разоблачен), остается вне сферы внимания и у Проппа. Структурный анализ упускает то, что оппозиции, на которых основаны сказки и мифы — это глубинные транскультурно-значимые противопоставления типа «жизнь — смерть», «слепота — свет». Элементы структуры сюжета значимы.

Все эти соображения напоминают о том, что говорилось в предыдущей главе об использовании объяснительных методов внутри герменевтического контекста. Структурный анализ углубляет наше понимание текста, если не забывать о герменевтической задаче как конечной цели. Структурное мышление, по мнению Рикера, должно стать этапом присвоения смысла. Пусть структурализм — это наука, ее усилия приобретают смысл лишь в герменевтическом контексте. Структурный анализ оправдан как промежуточная стадия, как необходимая поддержка на пути от наивной и поверхностной интерпретации к критической и глубокой. Сам по себе структурализм приносит успех в исследовании мертвой совокупности знаков, противопоставленной дискурсу. Когда язык трактуется не как форма жизни, а как самодостаточная система внутренних отношений. Структурализм отделяет структуру языка, мифа и текста от личности, показывает, как они сделаны, как они работают. Но зачем? Ради лучшего понимания и самопонимания — вне работы по присвоению смысла эти методы ничего не значат. Герменевтическое понимание присваивает себе смысл мифа или текста и расширяется, растет за счет этого.

В противовес структуралистскому сциентизму, постструктуралисты отказываются, прежде всего, от претензий исследователя находиться вне языка и вне текста, анализировать их как обычные объекты, извне. В данном отношении постструктуралистский подход часто сближается с герменевтическим. Особенно заметно это у Барта и Эко. Но при этом сохраняется принцип «теоретического антигуманизма» — отказ от трактовки субъекта-автора как источника смыслов. Здесь в первую очередь можно вспомнить М. Фуко с его идеей «смерти человека» в гуманитарных исследованиях.

Фуко отказывался признать свою общность со структурализмом. Однако идея «диссоциации (рассеяния) человека» свидетельствует в пользу наличия такой общности. Фуко призывает

философию выйти из «антропологического сна»: лишь в пространстве, свободном от человека, можно мыслить. Антропологизация кажется ему главной опасностью для знания в наши дни. Фундаментальный принцип современного подхода к анализу дискурса, по Фуко — безразличие к тому, *кто* говорит. Субъект — не основание дискурса, а переменная и сложная его функция. Внимание к авторству — это способ функционирования дискурсов в нашей культуре. Эта функция не универсальна<sup>28</sup>. В нашем обществе она является способом разграничивать дискурсы. Письмо — это игра знаков, упорядоченная не означаемым содержанием, а самой природой означающего<sup>29</sup>. Последнее соображение очень характерно для постструктурализма также: вместо анализа означающих как носителей смысла предлагается сосредоточить внимание на них как таковых. Эту идею разделяет и Лакан, у него встречается немало замечаний о самооценности текста как сцепления означающих.

Такой подход, считает Фуко, позволил бы схватить формы субъективности, знания, отношения к другим, которые нам вменены. Он позволяет исследовать формирование знаний, дискурсов, областей объектов, не апеллируя к субъекту. Исходным и нейтральным материалом исследования является популяция событий в пространстве дискурса. Не нужно искать за дискурсом мысль или смысл — нужно изучать отношения на поверхности. Фуко призывает отбросить понятия, затемняющие прерывность дискурса — такие, как «традиция», «влияние», «эволюция», а также классификационные членения типа «литература», «политика». Они делают наши классификации предвзятыми. Нужно отбросить также представление, что за словами стоят вещи в своей изначальности («безумие», или «сексуальность» как таковые), которые изучаются нами. Дискурсы и практики формируют подобные объекты. Например, «безумие» не было самоотждественным объектом, который дождался психиатрии, чтобы выйти на свет. Безумие как объект конституировалось практиками установления юридической недееспособности и т. п.: «чужих» не изолировали, а создавали. «Объективное научное» знание психиатрии лишь освящало и узаконивало подобные практики<sup>30</sup>. Концепция Фуко — еще один вариант размышлений на тему «нами говорит...». В данном случае нами говорит уже не язык — дискурсы и практики формируют нашу речь и наше мышление с характерными для них

объектами, эти дискурсы и практики оказываются субстанцией индивидуального духовного опыта. Пусть в менее радикальном виде, но идея смерти автора сохраняется и у наиболее близких к герменевтической философии постструктуралистов, в частности, у Барта — в его рассуждениях о письме и социолектах.

Но от понятия Последней структуры Эко и Барт отказываются. Вместо Последней структуры, или Кода кодов они предлагают искать в текстах исторические и социальные коды и ту идеологию, которые они в себе несут и скрывают. Всякий коммуникативный акт, по словам Эко, перенасыщен социально и исторически обусловленными кодами. В связи с этим Эко вообще отрицает наличие так называемых иконических знаков, то есть знаков, обладающих свойствами своих объектов. Иконические знаки основаны на определенных кодах узнавания, характерных для данной культуры (для зебры — полосы, а не, скажем, форма). В основе любого изображения лежит культурная конвенция — передача сходства всегда условна. В мире знаков семиология раскрывает идеологии, нашедшие выражение в устоявшихся формах общения и скрывающиеся за риторическими приемами. Мир кодов связан с миром предзнания, которое передается и обменивается в ходе коммуникации. Определенные способы языкового выражения отождествляются с определенным мировоззрением — идеология формирует предпосылки для риторики<sup>31</sup>. Наша зависимость от языка, таким образом, не отрицается в постструктуралистской семиологии, она переводится из метафизической в социологическую, культурно-историческую. Для многих постструктуралистов характерен интерес к проблемам социолингвистики — язык и общество, язык и власть, язык и идеология.

Проект семиологии как особой науки об идеологических значениях детально разрабатывался Бартом. Семиология для него — это наука о вторичных означающих системах. Во вторичных (коннотативных<sup>32</sup>) системах обычный знак — знак первичной системы, состоящий из означающего и означаемого — превращается в означающее нового смысла. Пример Барта: на обложке журнала «Пари-Матч» — фотография африканца во французской военной форме, отдающего честь французскому флагу. Пример относится ко времени, когда еще существовала французская колониальная империя. На уровне первичной семиологической системы фотография означает то, что на ней отображено — аф-

риканца. На уровне вторичной — африканец становится символом французской империи, объединяющей народы различных рас и континентов. Именно на этом уровне значение является идеологическим. Оно приобретает видимость естественности, изображает нам мир без противоречий, без истории. В данном случае, маскируется происхождение колониальной системы — тот факт, что она была результатом завоевания. Таким образом идеологический миф возводит исторически преходящие факты в ранг вечных; исторически обусловленное, идеологическое выглядит природным, исторически случайные высказывания — как воплощение здравого смысла, нормы. Смыслы, созданные человеком, приобретают личину смыслов, заданных самой природой. Кроме того, смысл знака первичной системы предельно обедняется и деформируется. Фотография африканца в принципе могла бы ассоциироваться у нас с множеством других коннотативных смыслов (непосредственность, близость к природе, что-нибудь еще), но вторичная система оставляет у нее единственный идеологический смысл. Видимость естественности, по Барту, это главный признак идеологических значений, характерных для вторичных семиологических систем — мифа, рекламы, литературы и т. д. Благодаря этой видимости рядовой потребитель идеологического мифа принимает его за систему фактов. Обращение культуры в псевдоприроду Барт называет идеологией современного общества. В своем анализе вторичных семиологических систем, семиология должна быть нацелена на раскрытие идеологического обмана за само собой разумеющимися значениями. Она должна ответить на вопрос, как производятся стереотипы, которые принимаются за естественные смыслы. Именно стереотипы, по Барту, являются олицетворением идеологии. Объект семиологии — язык, над которым уже работает власть. При этом Барт, в отличие от классических структуралистов, осознает невозможность осуществить семиологический анализ *извне*. Семиология не может быть мета-языком. Поэтому она не является научной дисциплиной. Как пишет Барт, это джокер современного знания<sup>33</sup>.

Такой подход уже гораздо ближе к герменевтическому, хотя Барт считает, что семиология не есть герменевтика, т.к. не рассказывает смыслы. Данное противопоставление основано, как нам кажется, на весьма узком понимании самой герменевтики. С одной стороны, у Барта речь идет о кодах, управляющих поведени-

ем людей и не осознаваемых ими. Отталкиваясь от этого, можно было бы трактовать проект семиологии в духе структуралистского поиска бессознательных структур, детерминирующих любую человеческую духовную деятельность. С другой, однако, исследование этих кодов полагается не как объективная наука, осуществляемая внеположным (почему-то) субъектом, а скорее как рефлексия, как попытка субъекта осознать кое-что из того, что находится «у него за спиной». Именно так понимал задачи герменевтики Гадамер. У «раннего» Барта времен «Мифологий» еще были при этом надежды, что мифы создаются лишь определенными социальными слоями, что левых мифов нет, что Миф и Революция исключают друг друга<sup>34</sup>. Позже он отказался от претензий на привилегированное положение семиолога: всякое отношение внеположности между языками иллюзорно. Семиология осознается теперь как попытка критической саморефлексии. На этом пути Барт и Эко внесли серьезный вклад в анализ языка идеологических дискурсов и рекламы, сумели раскрыть характерные языковые приемы идеологического манипулирования. Нельзя сказать, что им удалось выявить некие общие принципы или сформулировать универсально применимые методики обнаружения идеологического обмана. Их анализ конкретных примеров рекламы и идеологических дискурсов скорее имеет значение удачного прецедента и может служить образцом для подобных попыток.

Как и любой другой идеологический дискурс реклама строится на основе фоновых значений, выглядящих само собой разумеющимися, естественными. Эти значения легко опознаются слушателями и не подвергаются сомнению. При всем критическом отношении к рекламе мы отвергаем рекламные призывы на уровне конкретного сообщения, но усваиваем некие базовые ценности, предполагаемые само собой разумеющимися. Скажем, если в рекламе говорится «Одним нажатием кнопки, Вы способны...», что предполагается здесь в качестве такой ценности? То, что можно назвать «достижением без усилий». Его ценность действительно выглядит здесь как нечто несомненное, хотя, если на секунду задуматься, сомнения в том, что достижение без усилий всегда ценно, вполне оправданы. То же самое можно сказать о рекламе средств для похудения: «Вам не придется отказываться от обычного образа жизни». А может быть, отказ от

него был бы намного полезнее? Ведь в данном случае выражение «обычный образ жизни» оказывается эвфемизмом для нездорового питания, переедания, малой подвижности и т. п. Таким же образом строятся и идеологические призывы. Собственно идеологическим, с точки зрения Ж. Бодрийяра, является фундаментальный фоновый призыв рекламы, ее императив. Это призыв к социальному консенсусу, к службе на благо общества в сфере потребления: все общество приспособливается к вашим потребностям, и для вас было бы разумно интегрироваться в это общество потребления<sup>35</sup>.

Анализ Барта и Эко привязан к конкретным примерам, но его значение выходит за рамки этих примеров. Реклама строится на легко опознаваемых значениях. К примеру, женщина, склонившаяся над колыбелью, как символ материнской любви. Или, скажем, каталог выставки «Сотбис» сразу вызывает коннотацию престижа, хорошего вкуса, образованности, богатства. Рекламные сюжеты стереотипны, помещены в социологическую рамку, где люди выглядят элементами «нормального» упорядоченного общества: бабушка, дающая советы на кухне, ребенок, с удовольствием пьющий сок, внимательная друг к другу супружеская чета (или, как в российской рекламе страховой компании, наоборот, жена, которая «пилит» мужа). Всем понятные образы труда (стройка, офис) и отдыха (пляж, дискотека), культурные символы. Сами вещи обрастают в любой культуре стереотипными коннотациями, на которых и строятся рекламные образы. Такой системой значений и образов является, например, пища, которая символизирует определенный образ жизни («черный хлеб», «водка» — знаки преданности русским национальным традициям, «черная икра» — знак богатства, «суши» — современности и т. д.). То же самое можно сказать и об одежде: в былые времена нарушение грамматики костюма воспринималось как покушение на глубинный строй мироздания. Языковое сообщение отсекает нежелательные коннотации, которые может вызывать зрительный образ, делает его смысл однозначным. Вторичное означаемое в рекламе всегда одно и то же — высшее качество рекламируемого товара. Но первичное сообщение (сообщение на уровне первичной семиотической системы) маскирует корыстную направленность вторичного сообщения. Нам преподносят мир, в котором выбирать данный товар *естественно*<sup>36</sup>. Мир, в который помеще-

ны персонажи, это понятный и упорядоченный мир, предсказуемый и однозначный. Конфликты в нем рутинны (как в случае жены, пилящей мужа, или привередливой свекрови) и неопасны. Они легко разрешаются, часто именно с помощью рекламируемого товара или услуги. Подобного рода стереотипы характерны для любого идеологического, то есть манипулятивного, дискурса. Еще одна потребность, которую реклама при этом удовлетворяет — это потребность в иллюзорном оправдании нашего потребительского выбора задним числом. С аргументацией рекламы соглашаются, поскольку вещь уже хотели приобрести. Через рекламу потребитель снабжает свои желания определенным значением и маскирует их<sup>37</sup>. Ту же цель достигает реклама политическая — например, предвыборная. Она предлагает нам алиби для нашего выбора.

Очагом сопротивления шаблонизированным идеологическим дискурсам является для Барта литература. Власть гнездится в языке, в его шаблонах. Вследствие этого язык оказывается формой принуждения, а не коммуникации. Литература в такой ситуации выступает как спасительное плутовство с языком. В ней смешиваются различные языки, различные виды письма. Плохая литература обходится завершенными смыслами. Писатель же создает мир, перенасыщенный означающими, не получающими однозначного означаемого. Критика должна признавать произведение вносящим в мир осмысленность в принципе, а не какой-то определенный смысл. Барт, как известно, противопоставлял произведение и текст. Произведение сводится к определенному означаемому. Произведение — предмет потребления. Текст уклончив, в нем присутствует неустранимая множественность смыслов. Прочтение текста — одноразовый акт<sup>38</sup>. Его определенный смысл существует здесь и теперь для меня — мы читаем каждый раз по-разному. Те же идеи высказывает Эко. Для него произведение искусства — это принципиально неоднозначное сообщение, неисчерпаемый источник опыта, открытый потенциально бесконечному ряду дегустаций. Такая открытость является условием всякого эстетического восприятия, но есть произведения, где множественность смыслов является сознательной установкой автора (Дж.Джойс в отличие от Данте)<sup>39</sup>. Такой текст несет в себе богатство смыслов, которые раскрываются в различных ситуациях понимания. Идея множественности возможных смыслов тек-



ста вполне аналогична гадамеровской мысли о ситуативности и принципиальной незавершенности любого понимания, о том, что мы каждый раз понимаем по-разному.

К числу важнейших идей семиологии Барта нужно также отнести идею непрозрачности любого языка и любого культурного кода. Обманом он считает «молчание формы». Иллюзия отсутствия формы, ее прозрачности существовала в классическом искусстве<sup>40</sup>. Оно не осознавало себя языком. Цена формы равнялась цене выраженной мысли. У формы не было хозяина — писатель пользовался ею как готовым инструментом. Лишь с XVIII в. форма приобретает весомость, процесс создания формы становится означенным<sup>41</sup>. С середины XIX в. в текстах появляются формальные знаки литературности или реалистичности. Собственная форма становится предметом сообщения. В литературе, в отличие от науки, мы имеем дело не с высказыванием-результатом, а с высказыванием-процессом. В ней разрушается отношение к словам как к простым орудиям. Словам и форме, таким образом, присуща собственная плотность, в том числе идеологическая. Барт, в частности, подвергает сомнению претензии литературной критики на объективность. Самым худшим из прегрешений критики он называет не идеологичность, а ее замалчивание. Любая критика — особый язык, за которым стоит особая идеологическая позиция. Во Франции — это одна из четырех: экзистенциализм, марксизм, психоанализ, или структурализм<sup>42</sup>. Претензии, адресованные Бартом классическому структурализму, можно выразить и так: он не осознает себя особым языком. Полагая за любым языком фундаментальную структуру, структурализм претендует на прозрачность собственного языка.

За автором любого высказывания, письменного или устного, стоит «письмо» или «социолект». Рассуждения Барта о письме и социолектах свидетельствуют о наличии преимущества между его семиологией и классическим структурализмом, общности между ним и Фуко. Нами говорит язык — нами говорят социолекты, нами пишет письмо. Автор не важен — Барт развивает ту же идею «смерти автора». Фигура автора является, с его точки зрения, порождением нового времени, когда объяснение произведения начинают искать в его создателе. Понятие «письмо» уничтожает представление об авторе и его голосе как первоисточниках смысла. Писатель не выбирает ни язык, ни

стиль. Язык — это исходный рубеж возможностей, площадка, заранее подготовленная для действий писателя. Письмо же — это результат выбора. Здесь писатель принимает на себя определенные социальные обязательства, ангажируется. Глагол «писать», считает Барт, правомерно употребляется сегодня в непрерывном смысле. Писать — значит осуществлять письмо, помещать себя в средоточие речевого процесса (а не писать что-то задуманное, выражая тем самым существующий до письма смысл). Письмо для Барта — акт исторической солидарности, акт выбора того социального пространства, в которое писатель помещает мир своего слова. С одной стороны, выбор письма свидетельствует о свободе писателя, с другой, указывает на ее пределы. Письмо приковывает писателя к истории: различные виды письма возникают под давлением истории и традиции. Для письма характерна внутренняя замкнутость, оно не представляет собой свободную дорогу: письмо — это отвердевший язык. Всякая власть вырабатывает аксиологическое письмо, в котором уничтожается дистанция между фактом и его оценкой. Письмо является наглядным опознавательным знаком социальных обязательств<sup>43</sup>. Это можно понять так, что каждое письмо сориентировано на вполне определенный («замкнутый») круг смыслов, предшествующий тому, что пишется в конкретном случае. То, что выходит за рамки этого круга вряд ли может быть выражено при помощи данного письма (марксистского или структуралистского, например). Вспоминается сцена из фильма Сергея Соловьева «Спасатель». Герой фильма хочет написать письмо человеку, к которому, как он считает, ушла его жена. Но у него нет письма, в котором его чувства воплотились бы в готовый набор смыслов. Он начинает писать то как в XIX в.: «Милостливый государь...», то как-то еще. Но то, что у него получается, не может его удовлетворить, он комкает свои наброски и бросает их в раковину. В следующей сцене раковина заполнена скомканной бумагой, а герой спит на кухонном столе. Он так и не нашел подходящего письма, подходящего круга смыслов, а без этого выразить себя в письменной речи невозможно.

Ту же роль на уровне обыденной устной и письменной речи выполняют социолекты. Социолекты — это групповые языки, «языковые ограды» (средство объединить тех, кто внутри и от-

вергнуть тех, кто снаружи). Ни один субъект, в том числе ни один аналитик, не может остаться вне их пределов. Они содержат обязательные категории, стереотипы, вне которых их носители неспособны говорить и мыслить. В любом социолекте описание невозможно без оценки, в том числе политической. Есть социолекты внутривластные (энкратические) и вневластные (акратические). Энкратические социолекты согласуются с *доксой* — расхожим мнением, акратические направлены против нее, парадоксальны. На уровне простого сообщения происходит «война языков», выбор социолекта. Выбранный социолект не просто позволяет, а заставляет нас сказать нечто определенное<sup>44</sup>. Не очень понятно, как соотносятся письмо и социолект. Барт не пишет об этом. Социолекты — это типы языков. Письмо располагается где-то между языком и стилем, оно характеризует скорее литературную деятельность, хотя вряд ли только художественную литературу. Ведь тогда бы речь не шла о структуралистском или марксистском письме. С другой стороны, Барт пишет и о марксистском, психоаналитическом и структуралистском социолектах — он считает их разновидностями акратических социолектов. Если это так, то в игру социолектов включен любой дискурс, не только обыденный. Не очень ясно, куда отнести приведенный в предыдущем абзаце пример из фильма. Герой не нашел подходящего письма, или социолекта? Такое впечатление, что можно сказать и так, и так.

Еще одна идея, популярная среди постструктуралистов, появилась у них благодаря знакомству с наследием М. М. Бахтина. Это знакомство состоялось в значительной мере благодаря Ю. Кристевой. Бахтина очень интересовала тема отношения к чужому слову и в литературе, и в жизни. Этот интерес связан с его философией культуры: культура, по Бахтину, внутренне диалогична, диалог неслиянных самостоятельных сознаний и есть реальность культуры. Этот диалог, который является моментом становления социальной общности, рассматривается как контекст любых высказываний, каковыми являются, в том числе, научные и художественные произведения. Бахтин — противник психологизма: культурные явления — не явления сознания, культурное (идеологическое) равно знаковому, мировоззрения даны в словах (формах высказываний), действиях и т. д. Человек живет в среде вещей-знаков, символов, в этой среде просыпается и разви-

вается сознание; язык — специфическая материальная действительность культурного творчества (напрашивается сопоставление этих размышлений с идеей принципиальной языковости понимания у Гадамера). В книге «Марксизм и философия языка» критикуются два противоположных подхода к языку: не только «индивидуалистический субъективизм» К. Фосслера, который сводит язык к индивидуальному творческому акту порождения речи, но и «абстрактный объективизм» Ф. де Соссюра, для которого первичной реальностью языка является языковая система. Действительной реальностью языка-речи является, по Бахтину, не абстрактная система языковых форм и не монологическое высказывание, а социальное событие речевого взаимодействия. Слово живет во взаимодействии говорящего и слушающего, является продуктом их взаимоотношений. Единицей языка-речи для Бахтина является *высказывание*. Границы высказывания определяются сменой субъектов речи. Высказывание — это всегда реплика в диалоге, звено в цепи других высказываний, реакция на чужие слова. Оно обращено не только к своему предмету, но и к чужим речам о нем. Такими репликами в диалоге являются не только фразы из бытового общения, но, как уже говорилось, научные и художественные произведения<sup>45</sup>. С этими идеями связаны две постоянные темы, которые интересуют Бахтина как филолога. Во-первых, это анализ «жанров речи» — стабильных форм речевого взаимодействия, рассматриваемых в связи с социальным взаимодействием. Во-вторых — тема внутренней диалогичности слова и анализ форм передачи чужой речи в языке. Но эти темы лишь на первый взгляд кажутся специфически филологическими. Они проистекают из философии культуры Бахтина и несут философски значимые результаты.

Об идее исследования жанров речи уже говорилось в связи с теорией речевых актов (см. очерк 9): сторонники этой теории сводят понятие контекста к коммуникативным намерениям говорящего, тем самым сужая его. Ориентация слова на собеседника, включенность любого высказывания в диалог упускается здесь из внимания. А без учета этого мы оставим вне сферы нашего внимания важнейшие аспекты смысла понимаемого высказывания. Вспомним, что господствующая концепция высказывания, по мнению Бахтина, исходит из того, что высказывание определяется, с одной стороны, мировоззрением, оценками и эмоциями го-

ворящего, с другой — предметом речи и системой языка. Тот же факт что высказывание является реакцией на чужие слова, а также всегда строится с учетом возможных реакций, всегда кому-то адресовано, игнорируется. В высказывании всегда звучат отсылки к чужим словам, оно наполнено *диалогическими обертонами*. Важно и то, что предмет речи никогда не становится предметом речи впервые в данном высказывании, он уже оговорен, осмыслен, оценен в чужих высказываниях. Любой предмет речи — арена встречи с мнениями других. Мы не сможем понять речь говорящего, ее стиль и жанр без учета отношения говорящего к чужим высказываниям (наличным или предвосхищаемым). В этом смысле слово, по Бахтину, межиндивидуально, оно не принадлежит говорящему. Слово бездонно с точки зрения его возможного смысла, поскольку предполагает потенциальную бесконечность ответов<sup>46</sup>. Все эти соображения уже приводились с целью критики теории речевых актов. Они подчеркивают важнейший момент процессов понимания и речевого взаимодействия, который ускользал из фокуса внимания не только философов-аналитиков, но и герменевтиков.

Можно ли понять смысл названия книги К. Маркса «Нищета философии», не зная, что это реакция на книгу Ж.Прудона «Философия нищеты»? А как быть с «Нищетой историцизма» К. Поппера? Обращая внимание на то, что наши слова — реакция на чужие слова, что в них звучат эти чужие слова, Бахтин предвосхищает одну из любимых идей современных постмодернистов. Действительно, все слова уже сказаны, ничего нельзя сказать впервые, на всех словах, которые мы используем, следы их прежних употреблений. И отсылки к чужим речам, которые звучат в наших словах, создают дополнительную перспективу, дополнительную игру смыслов. «В круте первом» называется роман А. И. Солженицына. «Над пропастью во лжи» — так называет свою книгу В. Новодворская. В формирование смысла вовлекаются произведения Данте и Дж. Сэлинджера — знакомые всем миры значений. Мы берем в качестве примеров названия, хотя еще больше примеров подобного обнаружится в самих текстах. На смысл слова и на его восприятие (понимание) влияет то, кто и как этим словом пользовался. Важнейший запас готовых смыслов и ассоциаций европейская культура, в том числе и нерелигиозная, всегда находила в Библии («блудный сын», «зарытый в землю та-

лант» и т. д.). Бахтин неоднократно возвращается к анализу диалогических отношений между текстами. Текст — высказывание, включенное в речевое общение данной сферы, отражающее в себе все другие тексты этой сферы. Воспроизведение текста текстом — это новое неповторимое событие в жизни текста. Наша речь всегда является реакцией на чьи-то слова, включена в диалог, в нашей речи всегда присутствуют ссылки на то, что сказано другими, звучат их слова.

Эта идея стала весьма популярной в постмодернизме. Все слова уже сказаны, любой предмет речи уже кем-то осмыслен и оговорен, мы ориентируемся в мире, уже неоднократно отраженном в речах других. Барт писал о том, что слова проходят через множество употреблений (как вещь из проката), на них всегда можно обнаружить следы предыдущих использований, что знаки бесконечно цитируют друг друга. У Кристевой появляется понятие *интертекстуальности*. Любое слово — это слово о слове, оно обращено к чужому слову, принадлежит «межтекстовому пространству». Интертекстуальность текста состоит в том, что он является пермутацией других текстов: в пространстве текста перекрещиваются и нейтрализуют друг друга высказывания, взятые из других текстов. Любой текст — впитывание и трансформация других текстов. В нем происходит диалог различных видов письма — письма писателя, письма получателя и письма, образованного культурным контекстом. Слово в тексте одновременно принадлежит и субъекту (отправителю) и получателю. Кроме того, оно ориентировано по отношению к другим литературным текстам. Всякое письмо — это способ чтения других текстов. Оно вбирает их, подключая писателя к истории. Литературный текст оказывается письмом-репликой в адрес других текстов. Кристева формулирует понятия *генотекста* и *фенотекста*. Они соотносятся как глубина и поверхность. Генотекст — это условие формирования фенотекста — текста на поверхностном уровне. Генотекст включает в себя не только язык, но и идеологические мифы, означающие практики — ту среду, где фенотекст порождается и приобретает значение<sup>47</sup>. Важнейшей составляющей генотекста европейской культуры являются, как уже говорилось, библейские образы. Они звучат в словах и текстах на протяжении всей ее истории, раскрывая и приобретая множественные смыслы.

Тематика постструктуралистов весьма разнообразна. То, о чем они пишут, часто имеет лишь косвенное отношение к философии языка. Но интересно как раз то, как язык задает им образцы для размышлений о весьма далеких от него областях. Скажем, Ж. Бодрийяр стремится применить структурную модель языка для анализа современной политики и экономики. Знаки любой системы, с одной стороны, имеют референцию — означают нечто вне знаковой системы. С другой, они являются элементами системы отношений. В современном мире, считает Бодрийяр, знаки избавляются от архаической обязанности что-то обозначать. Происходит истребление референции, остается лишь комбинаторная игра оппозиций. Например, валюты теряют привязку к золотому эквиваленту, их курс теперь связан лишь с взаимными отношениями друг к другу. Политические партии теряют абсолютные идеологические ориентиры, связь с некими стабильными ценностями. Их дискурс становится взаимно обратимым (оппозиционная партия критикует находящуюся у власти за то же, за что вторая критиковала первую, пока власть была у первой). Важной, таким образом, остается лишь их противопоставленность друг другу. Образом современного мира становится мода — чистая дифференциальная игра означающих. Знаки моды ничего не обозначают: означающие никуда не ведут, означаемые ускользают. Разум попадает во власть простого чередования знаков, которые тасуются как колода карт (длинное / короткое, узкое / широкое и т. п.). Но то же самое происходит, по Бодрийяру, и в политике (такое же комбинаторное чередование «правого» и «левого»), и в экономике, и в средствах массовой информации<sup>48</sup>. Эти размышления интересны тем, что они демонстрируют возможности постструктурализма, его способность захватывать области исследования весьма далекие от текстов и знаковых систем. Хотя, как сказать. Сама возможность распространения структурного метода на области социальной жизни, казалось бы, далекие от языка, подтверждает одну из любимых постструктуралистских и постмодернистских идей: мы не можем вырваться из мира знаков и значений. Вся культура и социальная жизнь осуществляется в мире значений, из него нет выхода, а этот мир структурно организован на основе бинарных оппозиций,

Мысль о тотальности мира значений присутствует и у Ж. Деррида. Что такое деконструкция? Это определенный способ

чтения текстов. Это, конечно, не метод — Деррида не пытается представить деконструкцию как организованную последовательность операций. У него не остается сциентистских претензий, характерных для классического структурализма. Деконструкция осуществляется изнутри текста. У знаковой системы вообще нет наружи. Нет внетекстовой реальности и «трансцендентального означаемого», которое бы предшествовало тексту и просто выразилось бы в нем, как нет и внеязыковой реальности. Невозможно отделить означаемое от означающего. Пытаясь сделать это, мы можем лишь заменить одно письмо другим. Писатель пишет, находясь внутри языка. Он не овладевает языком, не использует его как орудие. Он использует логику языка, подчиняясь ей. Чтение тоже должно оставаться внутри текста. Начинать приходится там, где мы и находимся, то есть внутри текста. Поколебать метафизику можно также лишь изнутри, используя метафизические понятия: нужно использовать старые понятия, чтобы разрушить механизм, частью которого они являются<sup>49</sup>. Деконструкция нацелена на выявление в тексте подавленных мотивов, того, что автор говорит вопреки собственным намерениям. Невозможно составить руководство относительно того, как это нужно делать. Н. С. Автономова справедливо пишет, что деконструкция — это событие, а не стратегия субъекта. При решении вопроса о том, где именно внедриться в деконструируемый текст, субъект деконструкции руководствуется не эксплицитными критериями, а чутьем, интуицией, нюхом. Деконструкция должна поставить под вопрос традиционные понятийные противоположности («означающее / означаемое» и т. п.), восстановить в правах подавленный член бинарной оппозиции (в данном случае подавленным является «означающее», ведь европейская культура логоцентрична, сфокусирована на означаемом) и стремиться к выявлению незавершенного и несистематического в том, что кажется завершенным и систематическим<sup>50</sup>. Что такое деконструкция, становится более-менее понятным, если ознакомиться с тем, как сам Деррида в «Грамматологии» читает Ж.-Ж. Руссо. Так что желающие повторить опыт деконструкции должны не ждать подсказок или руководящих указаний, а ориентироваться на оставленные самим Деррида образцы.

Деррида борется с *логоцентризмом* европейской культуры. Представление о том, что идея или внутренний замысел предше-



ствуется произведению, что текст вторичен, что ему предшествует смысл, созданный логосом, кажется ему предрассудком. Означаемое никогда не дано вне знаков, вне игры. Смысл становится смыслом, лишь, будучи высказанным или записанным. По мнению Деррида, логос в европейской культуре существенно связан со звуком. Голос ближе всего к смыслу, т.к. неразрывно связан с душой. Весьма характерной для европейской метафизики представляется ему точка зрения Э. Гуссерля, для которого чистота выражения осуществима лишь в одинокой ментальной жизни, в языке без коммуникации. Чистая функция выражения, таким образом, не предназначена для коммуникации. Истина для европейской цивилизации — единство логоса и звука. Логоцентрическая метафизика, считает Деррида, закономерно возникает в системе языка, связанной с фонетико-алфавитным письмом<sup>51</sup>.

Логоцентризм ведет к метафизике присутствия — к пониманию сущего как наличного. В западной традиции наличие считается сущностью означаемого. Но наличное никогда не тождественно самому себе, в нем удерживается прошлое и предвосхищается будущее. Кроме того, для современной культуры характерно разбухание слоя символических посредников, множество зеркал. Наличное отступает в бесконечную даль, растворяется во множестве следов, в «бездне зеркал», в бесконечных отсылках от знака к знаку. Само желание наличия возникает лишь в бездне изображений<sup>52</sup>. Таким образом, все, что становится предметом наших слов и мыслей, уже осмыслено и оговорено другими. Мы не можем, поэтому, иметь дело с реальностью самой по себе. Нам не прорваться к ней сквозь множество отражений. Если мы находимся в комнате с тысячью зеркал и видим некий предмет, отражающийся в них, нам не прорваться через взаимную игру отражений к самому предмету.

Выхода из мира знаков, как уже говорилось, нет. За знаком, языком всегда стоит работа различения<sup>53</sup>, прото-классификации. Язык — разновидность письма. В языке всегда уже есть то, что Деррида называет прото-письмом. Оно управляет любой объективностью объекта и любым познавательным отношением и никогда само не станет предметом науки. Его нельзя свести к форме наличия. Оно создает возможность становления членораздельной речи, возникновения формы, разбивки, артикуляции как таковой. Оно является, поэтому, условием всякой языковой системы, лю-

бой дискурсивности, обеспечивает становление субъекта отсутствующим и бессознательным. Речи, свободной от разбивки и различия, не существует. Артикуляция и членораздельность изначально присутствуют в языке. Деррида спорит с Платоном, с точки зрения которого, письмо искажает естественное и непосредственное самоналичие смысла перед душой в логосе. Насилия письма над невинностью языка нет — в языке всегда уже есть первописьмо и его первонасилие<sup>54</sup>. В понятии прото-письма воскресает мысль о Последней структуре, характерная для классического структурализма. Однако здесь уже нет претензий на то, что ее можно изучать научно как обычный объект.

Деррида отрицает существование бесписьменных народов, считает отказ признать тот или иной способ записи «письмом» этноцентрическим предрассудком (или галлюцинацией). Везде, где есть система различий, есть письмо. Общество, способное выработать собственные имена и играть классификационными различиями, уже владеет письмом. А письмо всегда связано с насилием (насилием различения, классификации) и властью. Идеализация первобытного состояния у Руссо заключается, по мнению Деррида, в представлении непосредственно наличного сообщества, лишённого различия, сообщества, где нет письма, а людей связывает голос. Условием угнетения Руссо считал рассеивание людей, лишение их непосредственного соседства и чувства сопринадлежности общему пространству речи и общения. Социальная подлинность для Руссо возможна лишь в условиях слышимости голоса. С точки зрения Деррида, это обман. Как уже говорилось, речь никогда не свободна от разбивки, а значит, от классификации и от иерархии. Руссо и Леви-Строс правы, связывая власть письма с насилием. Но они не правы, считая это насилие чуждым изначальной невинной речи. Деррида также скептически смотрит на обещания Фуко «дать голос самому безумию». Пытаясь *высказать* безумие, мы переходим на сторону его врага. В языке всегда присутствуют разум и власть — непреодолимое властное величие разумного порядка. Мы не можем не использовать понятия, исторически послужившие инструментами пленения безумия, когда пишем на «отполированном и полицейском языке разума». Через пользование языком разум заставляет нас играть на его поле<sup>55</sup>. Эти размышления позволяют заметить как общность постмодернистских идей с классическим структура-

лизмом, так и их отличия. Прото-письмо Деррида — это явный аналог Последней структуры, или Кода кодов, то есть того, что детерминирует любую человеческую духовную и социальную активность. Нами не просто говорит язык, нами управляет прото-письмо, динамика различАния, вне которой мы неспособны ни мыслить, ни говорить, ни формировать элементарный социальный порядок. Субъект не властен над этим прото-письмом, наоборот, это оно формирует нас как человеческих субъектов. Оно есть везде, где есть человеческое общество. С другой стороны, Деррида осознает, что подобное прото-явление не может стать предметом научного анализа. Все рассуждения о нем неизбежно приобретают трансцендентальный характер. Они не могут привести нас и к освобождению от обусловленности им. Мы всегда внутри текста, внутри языка, внутри работы различАния. Нет никакого метаязыка, на котором можно было бы говорить об этом извне. Не мы осуществляем критику и деконструкцию как методические процедуры — все это с нами случается. И в этом опять сказывается близость постструктурализма и современной философской герменевтики. Между прочим, сходство есть еще в одном: и то, и другое направление отказывается от картезианского субъекта как источника смыслов. Ведь в герменевтике наш духовный опыт — это опять-таки то, что *случается с нами* в рамках определенной культурной традиции. Культурная традиция, или прото-письмо — что-то все равно говорит и мыслит нами, или, по крайней мере, создает среду, в которой духовная деятельность становится возможной. Разве что понятие культурной традиции кажется более близким к привычной гуманистической линии европейской культуры, чем анонимные пра-коды, структуры структур и т. п. Но выбор, как кажется, больше касается стиля мышления о человеке, нежели принципиальных содержательных вопросов. Первоначального сциентизма в постструктурализме уже практически не осталось, а «теоретический антигуманизм» в определенной мере присущ всей неклассической философии.

В целом, подводя итоги, можно сказать, что и структуралистские, и постструктуралистские методы интересны и полезны как методы исследования способов формирования смысла, механизмов работы языка. Действительно, смысл становится членораздельным, лишь воплощаясь в системе оппозиций, противопоставлений. Но он вряд ли порождается в этой системе.

Фундаментальные оппозиции «жизнь — смерть», «добро — зло», «праведность — грех», «истина — заблуждение» и т. п. коренятся в системе значений, которой является любая культура. Мы, конечно, не просто *выражаем*, мы *осознаем* эти значения через системы противопоставлений, которыми являются язык, мифы. И в этом смысле они не существуют помимо их выражения в языке и мифах. Но сами значения в этих системах не порождаются. Они связаны и с практиками той или иной культуры. Первоначально смыслы усваиваются практически. Выявление систем оппозиций, поэтому, трудно считать самодовлеющей целью, исчерпывающей то, к чему стремится исследование продуктов культуры. Благодаря этому мы, несомненно, лучше поймем, как работает язык. Но понимание этого касается лишь механизма его работы. Поэтому, точка зрения, рассматривающая применение структурных методов как этап присвоения смысла, кажется нам совершенно правомерной. Соссюр и Ельмслев считают систему языка самодовлеющим целым, а исследование внутренних отношений в этой системе — единственным предметом лингвистики. Вряд ли с этим согласятся даже все представители лингвистики как конкретной науки. И для лингвиста в языке есть кое-что еще, что заслуживает изучения — существует же лингвистика речи. Что же касается знания о языке в целом, то оно уж тем более не может замкнуться в такой узкой области. Рикер прав, когда он пишет, что для структурализма язык — самодостаточная система, а не форма жизни<sup>56</sup>. Прав и Бахтин: язык действительно живет в социальном событии речевого взаимодействия. Надо сказать, постструктуралисты учитывают это — недаром их внимание наряду с языком привлекли дискурсивные практики.

Перед любым исследователем текста так же, как и перед исследователем языка, стоит герменевтическая задача. Ее частью может быть выявление способов формирования смысла с помощью структурного метода. Это делает его интерпретацию более основательной, критической. Но само по себе выявление структуры, например повествования, трудно признать конечным результатом. Скорее это выглядит как решение промежуточной задачи. После чтения работы Проппа остается ощущение недосказанности: зачем, к примеру, обязательно появляется ложный герой? какой смысл производится в результате описанного Проппом сцепления функций? Без ответа на эти вопросы,

мы не пойдем и не объясним сказку. Многие критики отмечали, что структурный метод хорош для анализа типовых произведений — сказок, мифов. Хорошо поддаются ему произведения массовой культуры<sup>57</sup>. Действительно, рассмотреть с подобной точки зрения жанры коммерческого кино вполне возможно и уместно. Структуралистов упрекают в том, что для них все мифы и все сказки рассказывают одно и то же. Но применительно к боевикам и триллерам такой подход выглядит вполне обоснованным. В конце концов, сюжеты боевиков отличаются лишь внешним антуражем: то действие происходит на далекой планете, то в какой-нибудь средневековой стране, то на Земле, почти полностью затопленной водой<sup>58</sup>. Но структура сюжета всегда одна: «хорошие ребята» побеждают «плохих», несмотря на безвыходную ситуацию и на огромный перевес сил и средств у последних. Поэтому вполне справедливо утверждение, что структурный метод хорош для изучения массовой культуры, в то время как высокое искусство (великие неоднозначные произведения) нуждается в герменевтическом понимании и истолковании. Ц. Тодоров по существу признает это, говоря о том, что структурных критериев подлинного искусства нет: структура — не единственный фактор, определяющий эстетическую ценность произведения. Не существует приема, применение которого безотказно вызывало бы чувство прекрасного. Более того, он признает, что специфика литературы не может быть установлена на атомном уровне. Повествование строится так же, как, например, в исторических сочинениях или газетных статьях<sup>59</sup>. Это говорит о том, что только «телеологический» подход к повествованию дает возможность вообще отличить литературу от нелитературы. И лишь герменевтическое отношение к тексту позволяет отличить «великое» от «стандартного» при всей зыбкости наших критериев. Вопросы возникают и по поводу массового искусства, которое все признают удобным объектом для структурного анализа. Действительно, схему сюжета боевика или мелодрамы легко выделить и описать. Но остается вопрос о том смысле, который рождает эта схема. Ответ на этот вопрос не дает структурный анализ сюжета. Он лишь помогает понять, как именно этот смысл достигается с помощью формальных приемов. Основной мотив мелодрамы, на наш взгляд — это *незаслуженное страдание*. И вся структурная организация сюжета на-

правлена на демонстрацию этой незаслуженности (скажем, элементы фабулы, которые делают страдание героев не совсем незаслуженным, будут в сюжете опущены). «Король Лир» — это не мелодрама, именно потому, что герой, по словам О. Шпенглера, сам идет навстречу своей трагедии, создает ее. Сюжет же мелодрамы организован не в меньшей степени телеологично, чем сказочный, в направлении указанного смысла. Этого смысла нет без определенной структуры сюжета, он формируется ею, но не производится впервые.

То же самое можно сказать и о выявлении структуры в языке. Она создает смысл, или артикулирует, формирует его, способствуя тем самым его осознанию? Ответ «создает» кажется чересчур радикальным. Что это за самопорождающая система в таком случае? Откуда у нее такая способность? На ум опять приходит гегелевская абсолютная идея — очевидный аналог фундаментальной Структуры структур. Правда, и о культурной традиции герменевтиков можно сказать нечто подобное.

### Примечания

<sup>1</sup>Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 90–91, 97–99, 112, 120, 135–137, 150–151, 321–322.

<sup>2</sup>Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М., 1933. С. 34–35, 38–39, 42, 207.

<sup>3</sup>Там же. С. 93, 113, 118–120.

<sup>4</sup>В работе П. Серию подробно проанализировано то, какую роль в формировании идей пражских структуралистов играла идеология «евразийства», а также органицистское понятие целостности. См.: Серию П. Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920–30-е гг. М., 2001.

<sup>5</sup>*Beat* (удар) и *bit* (кусочек) в английском звучат по-разному, и это различие имеет смысловозначительное значение, в русском же можно произносить любое слово со звуком «и», не задумываясь о длительности этого звука — значение от этого не изменится. Многие лингвисты обращали внимание на то, что незначимые для того или иного языка различия звуков с трудом опознаются его носителями на слух при восприятии иностранного языка.

<sup>6</sup>Трубецкой Н. С. Основы фонологии. М., 2000. С. 10–11, 18–19, 21, 37–39; Якобсон Р. Избранные работы. М., 1985. С. 45–47, 51–52, 63, 70–75.

<sup>7</sup> Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. С. 115–118.

<sup>8</sup> Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998. С. 60–61.

<sup>9</sup> См.: Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка. Л., 1928. Ч. II. Гл. I.

<sup>10</sup> Новое в лингвистике. М., 1960. С. 267, 283, 303, 400–401; Hjelmslev L. Structural analysis of language // Malmberg B. (ed.) Readings in Modern Linguistics. An Anthology. Stockholm, 1971. P. 97. Представление о структурализме как выражении некоей общенаучной тенденции разделял, как мы уже вспоминали, Э. Кассирер. Структурализм для него — не изолированное явление, а общая тенденция мысли последних десятилетий (статья была опубликована в 1945 г.) во всех областях науки. В физике части электро-магнитного поля не имеют отдельного существования. В гештальтпсихологии любой психический феномен структурирован. См.: Cassirer E. Structuralism in modern linguistics // Malmberg B. (ed.) Readings in Modern Linguistics. An Anthology. P. 80, 96.

<sup>11</sup> Пропп В. Я. Морфология сказки. Л., 1928.

<sup>12</sup> Леви-Строс К. Структура и форма (Размышления над одной работой Владимира Проппа) // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 26–28.

<sup>13</sup> Иванов Вяч.Вс. К. Леви-Строс и структурная теория этнографии // Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1983. С. 403–404.

<sup>14</sup> Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 46, 89–101, 154–156, 169–171, 181, 185, 194, 202, 218–220, 284–285, 290.

<sup>15</sup> Там же. С. 308.

<sup>16</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 28–29, 56–63.

<sup>17</sup> Леви-Строс К. Первобытное мышление. С. 308, 350–353.

<sup>18</sup> Там же. С. 312. Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 25, 30–35, 54–56, 65–67.

<sup>19</sup> Делез Ж. По каким критериям узнают структурализм? // его же. Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999. С. 134–139.

<sup>20</sup> Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995. С. 18, 24–25, 39, 88; Его же. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. М., 1997. С. 55, 60–61, 65, 68, 75, 81, 154; Его же. Семинары. Книга I. М., 1998. С. 18–19, 73, 116–117, 225–226, 231, 310–312, 319–320, 342–343, 391; Его же. Семинары. Книга II. М., 1999. С. 242–243, 366, 402–403, 435, 454; Его же. Телевидение. М., 2000. С. 11.

<sup>21</sup> Лакан Ж. Семинары. Кн. II. С. 244–245, 436, 461–462.

<sup>22</sup> Последнее прямо признается Лаканом: мы внутри символической функции и не можем из нее выйти (Там же. С. 48).

<sup>23</sup> Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 24–29, 38, 77, 85; Его же. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. С. 56, 154–156; Его же. Семинары. Кн. I. С. 19–22, 26–27, 41, 68, 71–72, 219–220, 346–349; Его же. Семинары. Кн. II. С. 12, 59, 66–67, 348, 383, 386, 452.

<sup>24</sup> Эко У. Отсутствующая структура. С. 22–25, 65, 295–305, 343–348, 359–360. Концепцию Лакана Эко называет «маньеристскими вариациями на тему Хайдеггера» (Там же. С. 346).

<sup>25</sup> Лакан Ж. Семинары. Кн. II. С. 241, 435, 454.

<sup>26</sup> Рикер П. Конфликт интерпретаций. С. 47.

<sup>27</sup> Эко У. Отсутствующая структура. С. 22.

<sup>28</sup> Можно вспомнить, что средневековые художники не подписывали свои произведения, считая подлинным автором их Святой дух, на них снизошедший. Другой пример — из совсем другой эпохи и культуры. В КНДР существовало (а, может быть, существует и поныне) объединение писателей — «Общество имени 15 апреля». Это день рождения Ким Ир Сена. Принадлежащие к нему писатели сочиняли романы о различных периодах жизни вождя. Романы не подписывались их именами — на обложке в качестве автора указывалось «Общество имени 15 апреля». (Данные сведения были почерпнуты из «Литературной газеты» конца 80-х гг.)

<sup>29</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 362–363, 388, 403–404; Его же. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 13, 21–30, 40.

<sup>30</sup> Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 22–30, 42–50; Его же. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. С. 58, 80, 259, 263, 338 сн., 348 сн.; Его же. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997. С. 94–96.

<sup>31</sup> Эко У. Отсутствующая структура. С. 29–30, 109–110, 123–135.

<sup>32</sup> *Коннотация*, в отличие от *денотации*, включает в себя эмоционально-оценочные компоненты значения. Коннотативный слой значения несет в себе социально и идеологически релевантную информацию.

<sup>33</sup> Барт Р. Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». М., 1975. С. 157–159; Его же. Семиотика и поэтика. С. 46, 78–91, 96–98, 111–112, 312, 495–496, 560–564; Его же. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2003. С. 426, 474–475.

<sup>34</sup> Барт Р. Семиотика и поэтика. С. 115–118. Эта идея сохраняет преемственность с марксовым употреблением термина «идеология». Маркс никогда не называл идеологией собственное учение: рабочий класс, по Марксу, в принципе свободен от идеологических иллюзий. Он не стремится к власти, чтобы поработить другие классы. Ему не нужно выдавать собственный классовый интерес за интерес всего общества (именно таков, по Марксу, механизм формирования идеологических иллюзий) — его интерес действительно совпадает с интересом почти всего общества (за исключением горстки эксплуататоров).

<sup>35</sup> Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 2001. С. 188–189.

<sup>36</sup> Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. С. 368–370, 376–377, 393, 411–413, 422–423, 426, 450–452. Эко У. Отсутствующая структура. С. 107, 185–187.



<sup>37</sup> Эко У. Отсутствующая структура. С. 202. Барт Р. Система моды. С. 415. Бодрийяр Ж. Система вещей. С. 188.

<sup>38</sup> Барт Р. Семиотика и поэтика. С. 274, 284–286, 388–390, 416–421, 547–550, 556.

<sup>39</sup> Эко У. Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике. СПб., 2004. С. 6, 10, 67, 95, 99.

<sup>40</sup> И в классической философии, как мы помним (см. очерк 4). Для нее язык в идеале также должен быть совершенно прозрачен, должен передавать мысль без всяких добавлений и искажений.

<sup>41</sup> Речь идет о том, что автор со своими приемами перестает скрываться за якобы прозрачным словом. Приведем примеры из XIX в. «Читатель ждет уж рифмы «розы» / Так на, возьми ее скорей» (А. С. Пушкин). Можно вспомнить также размышления Г. Мелвилла в конце «Моби Дика» о том, *кто именно* смог увидеть и описать окончательную катастрофу капитана Ахава.

<sup>42</sup> Барт Р. Семиотика и поэтика. С. 336–337, 551–552; Его же. Нулевая степень письма // Семиотика: Антология. М., 2001. С. 328–329, 358–361.

<sup>43</sup> Барт Р. Семиотика и поэтика. С. 384–385; Его же. Нулевая степень письма // Семиотика. С. 330–340; Его же. Система моды. С. 470–472.

<sup>44</sup> Барт Р. Семиотика и поэтика. С. 527–537. В качестве примера войны языков Барт приводит три разных по стилю предупреждения о том, что во дворе — собака: «Злая собака», «Осторожно, собака!», «Сторожевая собака». Первое звучит агрессивно, второе — человеколюбиво, третье — как простая констатация. Хочется дополнить пример Барта своим. В одном учебном заведении по всему зданию были развешаны таблички на английском языке: «Thank you for not smoking» (Благодарим Вас за то, что Вы не курите). А на доске объявлений висело объявление на русском: «Штраф за курение — 200 руб.». Здесь «война языков» произошла уже внутри сознания администрации.

<sup>45</sup> Волошинов В. Н. Марксизм и философия языка. С. 9–10, 16–18, 56–57, 102, 113–116, 123. Медведев П. Н. Формальный метод в литературоведении. М., 1993. С. 12–13. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 247, 249–255, 271–274, 283, 304–305, 340. В конце 20-х гг. Бахтин опубликовал ряд работ под именами своих друзей — В. Н. Волошинова и П. Н. Медведева, поэтому авторство этих работ считается «спорным», хотя по своим идеям и стилю они не отличаются от изданных в это время под именем самого Бахтина работ.

<sup>46</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. С. 271–279, 300–301, 305–307.

<sup>47</sup> Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. М., 2004. С. 16, 136–137, 165–167, 170, 199–200, 295–302. Барт Р. Система моды. С. 476.

<sup>48</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000. Гл. I, III.

<sup>49</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 141, 312–319, 408; Его же. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 355.

<sup>50</sup> Автономова Н. С. Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. С. 18–19, 69–71.

<sup>51</sup> Деррида Ж. О грамматологии. С. 124–126, 129–130, 163, 449; Его же. Голос и феномен. СПб., 1999. С. 35, 67; Его же. Письмо и различие. С. 18–19.

<sup>52</sup> Деррида Ж. О грамматологии. С. 7, 14, 193–194, 318–319.

<sup>53</sup> Деррида пишет французское слово *difference* (различие) как *differ-ance*. Это несуществующее слово читается так же, но, придумав его, он хочет подчеркнуть динамический, процессуальный аспект: «...мы назовем *различанием* движение, согласно которому язык или любой код, вообще любая система отсылок «исторически» складывается как сплетение различений» (Письмо и различие. С. 387).

<sup>54</sup> Деррида Ж. О грамматологии. С. 156, 164, 181, 185, 189, 196, 402, 418–419, 511.

<sup>55</sup> Деррида Ж. О грамматологии. С. 218, 247, 252–253, 285–294; Его же. Письмо и различие. С. 46–50, 57–58, 70–71.

<sup>56</sup> Ricoeur P. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplage of Meaning*. Fort Worth, 1976. P. 4–6.

<sup>57</sup> Эко У. Отсутствующая структура. С. 281. Об этом писал и основоположник структурного анализа сюжета — В. Я. Пропп: метод структуралистов (себя он к ним не относил) хорош там, где обнаруживается повторяемость — в фольклоре, в частности (Пропп В. Я. Структурное и историческое изучение волшебной сказки (Ответ К.Леви-Стросу) // Семиотика. С. 471).

<sup>58</sup> Барт писал, что массовое искусство — это повторение, стыдящееся самого себя: «повторяют содержание, идеологические схемы, способы затушевывания противоречий; зато беспрестанно варьируют внешние формы...» (Барт Р. Семиотика и поэтика. С. 496).

<sup>59</sup> Тодоров Ц. Поэтика // Структурализм: «за» и «против». С. 105–109.

## Имяславие в русской религиозной философии XX века

В последнем очерке хотелось бы рассмотреть еще одно направление в философии языка, которое, однако, трудно вписать в общую линию развития философии языка. Поэтому мы отступаем здесь от хронологического порядка. Русское имяславие было, несомненно, оригинальным и в каких-то аспектах уникальным явлением в истории философии языка. С одной стороны, оно обнаруживает в ряде аспектов близость к идеям западной философии языка XX в., с другой — по своей исходной тематике родственно скорее философско-лингвистической мысли средних веков и является примером преломления византийских традиций в русской религиозной философии. По времени своего возникновения имяславие было современно аналитической философии первого периода и Кассиреру, но ни то, ни другое течение в контекст размышлений имеславцев о языке не входили. Скорее, в их идеях можно найти перекличку с Хайдеггером, хотя прямых откликов на его работы в трудах русских философов мы тоже не найдем, и с более поздними герменевтиками.

Говоря об имяславии, мы будем иметь в виду не движение афонских монахов, вызвавшее в 10-е гг. XX столетия серьезные богословские споры в русской православной церкви и осужденное решением Синода в 1913 г., а теоретическое обоснование этой позиции в философских трудах С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева<sup>1</sup>. Но поводом уточнить и изложить свою философию имени для ведущих русских философов действительно стал вышеупомянутый эпизод в истории церкви. Книга монаха Илариона «На горах Кавказа», вызвавшая дискуссию, вовсе не была философской или даже богословско-теоретической. В ней излагался духовный опыт отшельника и утверждалась спасительность молитвы, в которой присутствует

имя Иисуса, т.к. в имени Божьем присутствует сам Бог. Критики этой позиции обвиняли имяславцев в язычестве и идолопоклонстве. Ведущие русские философы (кроме перечисленных выше имяславие защищал В. Ф. Эрн) не разделяли официальную позицию. Усилиями Булгакова и Флоренского вопрос об имяславии был снова поставлен перед Всероссийским Церковным Собором в 1918 г., где он должен был получить иное решение. Но из-за революционных событий работа Собора не была завершена<sup>2</sup>. Теоретическое изложение своей позиции философы дали еще позже: Флоренский — в рукописи 1922 г., Булгаков — в «Философии имени», которая писалась в эмиграции и также осталась не изданной при жизни философа.

Развитие западноевропейской философии языка от Платона до XX в. можно описать как переход от инструментальной трактовки языка к герменевтическим концепциям. Для инструментального подхода язык вторичен по отношению к мышлению, внешним выражением которого он является, и представляет собой орудие суверенного человеческого разума. Расцвет таких идей приходится на XVII—XVIII вв. Для герменевтического (в широком смысле слова) подхода к языку характерно признание невозможности превратить его в простой объект и в наше орудие, занять по отношению к нему внешнюю позицию. Такой подход признает трансцендентальный характер вопросов об отношении языка к мышлению и к действительности, язык понимается здесь как всеобщая универсальная среда любой духовной деятельности человека.

В русском имяславии можно найти близость именно к этой — формирующейся в XX в. — традиции. Эта близость проявляется, в частности, в отказе от теории выражения, когда на слово смотрят как на орудие мысли, как на средство ее изложения. Слово — не выражение и проявление мышления, оно не является абсолютно прозрачной средой. Мысль и слово нераздельны, нельзя мыслить без слов. Человеческое познание совершается, по Булгакову, лишь в слове и через слово, поэтому нельзя претендовать на чистоту мысли. Допущение мыслей без слов — величайший абсурд. Мысль всегда проходит через «ярко окрашенные стекла слов». Тайна слова — нераздельность и неслиянность в нем тела и идеи. В слове происходит, как пишет Флоренский, «оплотнение духа», который переходит из под- и

полу-сознательного состояния к осознанию<sup>3</sup>. У Флоренского можно найти и прямую критику лингвистического инструментализма. Ее объектом является мало кому известный проект «философского языка» Я. Линцбаха, но значение ее критикой конкретного проекта не ограничивается. Инструменталист не любит язык, живет в нем не как в своем теле, а как в наемном номере гостиницы, будучи озабочен наиболее рациональной обмещировкой этого номера. Инструменталисту, пишет Флоренский, чужда мысль об органическом в языке, язык трактуется как механизм, как сделанное, а не рожденное, инструментализм хочет заменить кустарный механизм обыденного языка новым — созданным по зрело выверенному проекту. Флоренский, как и Хайдеггер, связывает такое отношение к языку с духом французского Просвещения. Но для него самого язык — не орудие человеческого сознания, а наложенное на нас условие нашей жизни, вечный, незыблемый, объективный Разум, дочеловеческий логос. Кроме того, речь представляет собой присоединение говорящего к соборному единству, взаимопроращение энергий индивидуального и народного духа, в слове говорящий соединяется с волей целого народа<sup>4</sup>.

Параллели между имяславием и более поздней в сравнении с ним герменевтической философией можно найти также в понимании отношения философии к языку. В языке, по Флоренскому, заложено объяснение бытия, и выполнение задач философии требует «ненасыщаемого вслушивания» в слово реальности. Философская терминологическая чеканка, пишет он, проявляет в общеупотребительном слове его первичный слой, его первоначальную полноту, затемненную позднейшими наслоениями. Вслушивание необходимо, т.к. в словах — голос бытия, голос самих вещей, звучание и самосвидетельство космоса в нашем духе. Слово для Булгакова — идеация космоса, в словах он раскрывает себя, изначальное словотворчество — это повесть мира о самом себе. Не мы говорим слова, а они, звуча в нас, сами себя говорят<sup>5</sup>. Последняя фраза звучит особенно по-хайдеггеровски. И в целом мысль имяславцев намечает те же пути: вслушиваясь в язык, мы приобщаемся к некоей изначальной истине, позволяем космосу (бытию) раскрыться перед нашим духом. При этом самораскрытие космоса не случается автоматически: для того, чтобы оно совершилось, нужно занять по отношению к языку правильную по-

зицию. Для Хайдеггера язык тоже — не только просветляющее, но и утаивающее явление бытия. Ведь подлинная речь возможна, лишь если человек отвечает призыву бытия. Примерно о том же писали русские философы. Они уверены, что человеческая субъективность искажает голос самих вещей. Человеческие слова причастны *Слову*, но не суть его чистые лики: именование — голос вещей, но и наш субъективный творческий акт. Чистых слов не может быть так же, как нет и безгрешных людей. Слова причастны к истине, но рождаются и живут в отчужденной от истины, затемненной среде. Лосев пишет о «меональных судьбах» имени, о смысловом становлении имени как идеи в меоне — мире небытия. В результате, можно говорить о различных степенях затемненности бытия в нашем языке. В наибольшей степени отклоняется от онтологии слова, по Булгакову, научная терминология: наука знает слово лишь как орудие, подходит к нему прагматически, приспособливает его к данному частному интересу. Научный прагматизм, по Булгакову, представляет собой урегулированный психологизм: видимо, он имеет в виду то, что терминологическое значение отсекает множество побочных значений слова, коннотативных ассоциаций, придает ему однозначность. Раскрывается же сущность слова более всего в поэзии, где оно — цель, а не средство. В поэзии ощущается жизнь самого слова, сохраняется то, что происходило на заре рождения языка, когда слова ощущались в своей мощи, самобытности и красоте, обладали заклинательной силой<sup>6</sup>. Предпочтение поэтического языка — еще один мотив, общий у имяславцев с хайдеггеровской философией языка.

При этом легко обнаружить и существенные отличия имяславия от герменевтической философии языка. Оно проявляется, например, в отношении к идее лингвистической относительности. В имяславии восстанавливается средневековое представление о «внутреннем слове», не принадлежащем никакому конкретному языку. Это внутреннее слово неизменно, оно — мета-логос. Оно облекается, по Булгакову, в различные формы (различные одежды) во множестве языков: слова разных языков как различные оболочки нанизываются на один и тот же смысл. Наречия различны, но язык один, и его говорит мир, а не человек. Множественность языков, таким образом, относится не к внутреннему языку, а к его феноменальным воплощениям. Она не отменяет онтологического единства языка как голоса единого мира в еди-

ном человеке. Как социально-историческое явление язык сравнивается Булгаковым с одеждами, надеваемыми и снимаемыми, и с призмами, по-своему преломляющими и окрашивающими лучи. Каждый язык по-своему служит единой цели — быть логосом космоса. Взаимная непроницаемость (относительность) языков выражает не природу языка, а состояние (греховное) человечества. Рассуждая о переводе, Флоренский явно учитывает языковую относительность. Перевод, по его мнению, неизбежно видоизменяет переводимое. Ради органичности произведения лучше пожертвовать, считает он, смысловой, грамматической и звуковой сторонами речи и создать на другом языке новое произведение — ответ духа данного народа на идеальную тему, воплощенную другим народом<sup>7</sup>. В такой трактовке перевода также есть отношение к конкретному языку как к некой поверхности, на которой не стоит задерживаться. Эта точка зрения, в принципе, не очень хорошо совместима с признанием невозможности мысли без слова. Внутреннее слово при такой трактовке оказывается неким двойником мысли, от нее неотличимым, как это и утверждалось в средневековой философии. А как быть с отношением мысли к слову конкретного языка, вернее, словам конкретных языков? Признание единства языка как голоса мира по существу снимает эту проблему. И как быть с трактовкой поэтического слова как подлинного? Вряд ли оно ценно тем, что в нем звучит внутреннее слово — ведь для поэзии характерно как раз особо внимательное отношение к звуковой материи слова.

Еще одно — более существенное — отличие связано с трактовкой слова как имени. Для современной западной философии характерно преодоление господствовавшей в классической философии языка с античных времен *парадигмы имени*. Так можно назвать рассмотрение языка как набора имен, трактовку именованного (обозначения) как основного предназначения слова. О словах как об именах рассуждают Платон, Гоббс и Локк, и лишь в XX в. (не только в герменевтике, но и в лингвистической философии) постепенно осознается многообразие функций слова. Имяславие же возвращается к представлению об именовании как сущности языка. Имена, по Флоренскому, являются высшим родом слов: собственное имя являет реальность и есть сама реальность. Вещь творится именем. То же и у Лосева: слово (имя) — сама реальность, «энергия сущности вещи», сама вещь в аспекте своей по-

нятности для других. Оба говорят о магичности имени, которая заключается в его способности воздействовать на мир. Имена формируют носителей, считает Флоренский, каждое имя — особый замкнутый мир, имена являются инвариантами личностей, в них содержатся предуказания судьбы и биографии. Имя — мистическая личность человека; не имя при человеке, а, наоборот, человек — при имени. В именах и географических названиях содержатся предзнаменования. Флоренский ссылается на необходимость имен в художественных произведениях: художественный образ — это развернутое имя. А святой для Флоренского — выразитель имени как духовной нормы личностного бытия. Словесная магия развивает скрытую энергию слова, обнаруживает действие некоторой космической силы, скрывающейся в языке. Магия связана с действием этой силы не через смысл слова, а с действием слова как вместилища энергии, непосредственного проводника силы. Народную веру в магичность имен Флоренский относит к числу общечеловеческих корней идеализма. Постигание субстанциональной сущности имен при этом не может быть делом рационального познания — здесь нужно опираться не на статистику, а на интуицию. Духовная сущность имени постигается не через набор признаков, а *вчувствованием* в звуковую плоть имени<sup>8</sup>. В имяславии Флоренского и Лосева происходит возвращение к мифологически-магическому пониманию имени, где имя — существенная часть предмета, не отделяется от него, где обладание именем дает власть и над его носителем (см. очерк 1 наст. книги). При этом в позиции Флоренского есть некоторое колебание между более и менее радикальным толкованием. В некоторых случаях он, ссылаясь на опыт веков и народов, решительно говорит о том, что имя субстанционально, что оно само по себе определяет тип характера и биографию носителя. В других — речь идет всего лишь об исторических коннотациях, которыми пропитываются имена в связи с их знаменитыми носителями. Второе соображение куда менее радикально, и с ним согласились бы многие, кто не разделяет представление об именах как средоточии языка. То же можно сказать и о рассуждениях философа об именах героев художественных произведений. Вряд ли кто-то будет отрицать их неслучайность, или оспаривать значимость их звучания для формирования образа героя. Менее радикальное толкование субстанциональности имен проявляется и в уподоблении имени плато-



новской идее<sup>9</sup>: человек подражает своему имени, как вещи подражают идеям, а имя присутствует в носителе так же, как идея — в вещи.

Магическая трактовка имени не была к тому же присуща всем имяславцам в равной степени. Данная тенденция приобретает у Булгакова гораздо менее решительное выражение, хотя особый статус имен подчеркивается и им. Он тоже начинает с того, что именование — это первичный акт языка и мышления. Имя существительное для него — особый разряд слова: оно включает мистический онтологический жест, утверждая «*это есть*», и представляет тем самым мистический акт выхода субъекта в космос. Но, во-первых, онтология, о которой говорит Булгаков, это явно онтология языка, поскольку имя утверждает существование, «*каково бы оно ни было*» (то есть оно может быть только словесным и логическим, а не реальным), а, значит, выход в космос может быть понят здесь и в духе Витгенштейна (границы языка как границы мира). А, во-вторых, абсолютно собственных имен для Булгакова нет, всякое имя имеет смысл и внутреннюю форму, в нем свернуты акты предцирования. Именование признается тождественным предцированию или сказуемости, которые и оказываются подлинным существом слова. Видимо поэтому и идея магичности слова предстает у Булгакова в редуцированной и компромиссной форме. Он также использует аналогию с платоновскими идеями: для него имя выражает духовный тип, разновидность человека, но имя — это идея человека (определенного типа человека) в платоновском смысле. Отношение имени и его носителя оказывается отношением причастности, как у вещей и идей: носитель как материя может сопротивляться и противодействовать идее — существуют плохие и хорошие выразители своего имени. Между прочим, Булгаков резко осуждает практику перемены имен, принятия псевдонимов. Переименование для него — это новое рождение. Переменить имя — то же, что переменить пол, расу, или возраст. Так что псевдоним симулирует духовную катастрофу<sup>10</sup>. Тем не менее, писавший свою работу позже, чем другие теоретики имяславия, Булгаков отказывается от целого ряда однозначных и радикальных формулировок, его анализ диалектичен, но определенность имяславческой позиции в нем зачастую размывается. Понимание имени как онтологического жеста, который ука-

зывает на мир языка, а не на реально существующий космос, и сведение именованного к сказуемости (отождествление именованного и предиктирования) по существу лишает имена той центральной роли в языке, которая утверждалась в имяславии. Его позиция относительно предиктирования напоминает скорее позицию послевоенной лингвистической философии.

Вообще же имяславие есть собственно философия имени, ведь как раз дискуссия об Именах Божиих и привлекла внимание русских философов к философско-лингвистической проблематике. Причем, именно здесь византийская традиция, с которой связано имяславие, обнаруживает себя. Русская философия сознательно использует разработанное византийским богословом XIV в. Григорием Паламой понятие «энергии Божественной сущности»<sup>11</sup>. Учение афонских имепоклонников о Божественности Имен Божиих для Флоренского — частный случай общецерковного учения о Божественности всякой энергии Божией. Поэтому, «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя. Существо Божие выше энергии Его, хотя эта энергия выражает существо Имени Бога»<sup>12</sup>. Отсюда и идет понимание Лосевым слова как энергии сущности вещи.

Булгаков также указывает на невозможность понимать эту формулу в смысле полного равенства подлежащего и сказуемого. Данное суждение необратимо в логическом смысле, оно лишь вводит Имя Бога в область Божественного. Для него Имя Божие формально не отличается от других собственных имен. Это значит, что оно — сказуемое, ставшее подлежащим. Всякий предикат, приписываемый Божеству, есть вместе с тем именование Бога: неизреченное существо Божие открывает себя человеку в своих свойствах, которые из сказуемых и становятся именами. Но подлежащее (Божественная сущность) не исчерпывается любым набором сказуемых. Все Имена Божии антропоморфны, они представляют собой проекцию человеческого на божественное (Булгаков присоединяется здесь к позиции Псевдо-Дионисия Ареопагита), и лишь касаются Божества. Но все же они не есть чисто человеческие создания, клички. Имена — обнаружения энергии Божией, они и отличны и неотделимы от нее. Имя же Божие не как сказуемое, а как прямая Сила Божия, не может быть найдено в человеческой мысли. Само подлежащее — существо Божие — без- и сверх-имянно<sup>13</sup>. Характерно, что во всех этих рас-

суждениях подлежащим для Булгакова является обозначаемое, а не само имя. Слово для него, похоже, прозрачно. Оно лишь указывает (ссылается — *refer to* у аналитиков) на некую неисчерпываемую им и непостижимую до конца (в случае Имени Божьего) сущность.

Булгаков явно стремится согласовать собственные рассуждения с классическим для греческой патристики произведением Псевдо-Дионисия, временами действительно корректируя имяславческую точку зрения, а иногда, наоборот, истолковывая Дионисия в духе имяславия. Однако, Псевдо-Дионисию чужда паламитская идея божественности Божиих имен, присутствия в них энергии Божией. Для него важнее всего мысль о том, что всепричине и сверхсущности подобает безымянность, мысль о неизреченности Божества, которая легла в основу апофатической теологии (см. об этом в очерке 3). Эта тема — неизреченности Божества, кстати, для Флоренского и Лосева совершенно нехарактерна, хотя она есть и у Григория Паламы<sup>14</sup>. Интересно, что она может трактоваться как мистически, так и вполне рационалистически. Она нашла свое продолжение в западной философии языка, но будучи уже истолкована в принципиально отличном от имяславия рационалистическом духе. Такой рационализм уже присутствовал в греческой патристике. Вспомним, что для Григория Нисского Имена Божии — слова человеческого языка, в них нет таинственного смысла. Наоборот, имена сверхчувственных сущностей наиболее условны, т.к. сверхчувственное не имеет собственного наименования. И в этом смысле Бог — предел неизменности. Именно в таком рационалистическом духе развивает эту тему Николай Кузанский (см. очерк 4). Бог для него — абсолютный максимум, которому ничто не противостоит, поэтому Ему не подходит никакое собственное имя. Имена налагаются сообразно нашему различению вещей на определенном основании, они налагаются движением рассудка, который не в состоянии выйти за пределы противоположностей. Таким образом Николай Кузанский открывает тему, ставшую сквозной у философов следующей эпохи — тему несовершенства человеческих языков, их несоответствия подлинной реальности. Отсюда прямая дорога к новоевропейской инструменталистской философии языка, о которой уже говорилось выше. Но ее основные принципы подвергались в русском имяславии весьма суровой критике.

Флоренский предельно однозначно оценивает гносеологические импликации противоположного имяславию направления, которое он называет имяборчеством по аналогии с византийским иконоборчеством. Имяборчество — это по существу номиналистическая и инструменталистская позиция, трактующая слово как произвольное человеческое наименование, то есть в духе Гоббса — как произвольную метку для идей. Имяславие, пишет Флоренский, верит в исконно присущую человечеству истину, а имяборчество ее не признает, считая не только наши слова, но и все понятия чем-то субъективно-произвольным. Человек оказывается замкнут в пределах собственного сознания. Имяборчество разрушает понятие символа как соединения высшего и низшего, когда тварное бытие рассматривается как пронизанное лучами истины, как символ высшего бытия. Скептицизм по отношению к субстанциональности имен ведет, по мнению Флоренского, к всеобщему скептицизму, т.к. если отрицается познавательная ценность древнейших и самых распространенных символов, то обязательно возникнет сомнение в ценности других словесных образований и, в конечном счете, всего нашего знания<sup>15</sup>. Это утверждение представляется излишне категоричным. Несомненно, что в качестве абсолютной противоположности имяславию выступает номиналистическое убеждение, что имя — это только имя, субъективная произвольная метка. Но между двумя этими крайностями существует масса промежуточных вариантов — логика не заставляет нас выбирать один из крайних. Утверждение первичности мышления по отношению к языку в классической философии совмещалось с весьма различными гносеологическими позициями. Так, для Платона вещи нужно изучать не из слов, а скорее из них самих — в «Кратиле» теория отприродности имени подвергается критике (впрочем, как и противоположная ей, утверждающая абсолютную произвольность имен — см. очерк 2). Однако, это не делает Платона скептиком и релятивистом. Философы-рационалисты нового времени при всем их недоверии к языку также не скатывались к всеобщему скептицизму. Да и Гоббсу с Локком он был несвойственен; другое дело, что юмовский скептицизм выглядит последовательным развитием их идей.

Вообще, если в наших языках голос самих вещей искажен субъективным произволом, что вроде бы признается сторонниками имяславия, то сомнение в познавательной ценности имен не должно иметь столь катастрофических гносеологических последствий. Гносеологический радикализм, присущий Флоренскому, связан, конечно, с религиозными истоками самой полемики об Именах Божиих. Если сравнить имяславие, с одной стороны, со средневековой философией языка, а, с другой, с современной западной философией языка, то можно сказать следующее. Обсуждение в греческой патристике вопроса о Божественных именах в целом вписывается в рационалистическую традицию западной мысли. Можно провести, поэтому, прямую линию от Платона через патристику к философии языка Нового времени: везде мышление первично по отношению к языку, везде человеческие языки выглядят несовершенным воплощением мысли (или неадекватным выражением природы Бога). Но апофатизм Ареопагита нес в себе также возможность иного — мистического — богословия. И имяславие через Григория Паламу связано, скорее, с этой традицией.

По сравнению же с герменевтической философией имяславия присуща большая определенность в трактовке и языка, и бытия. Хайдеггеровское бытие неуловимо, мы можем лишь прояснить его значение, в том числе вслушиваясь в язык. Онтология Флоренского более определена: бытие выступает как символ, чувственная сторона символизирует духовную. Для Булгакова именование Богом составляет онтологическую основу всякой мысли и знания, и София как действующий в мире Логос является источником силы мысли и речи, соответствия слова, мысли и бытия. Булгаков сам называет эту идею аксиомой логизма бытия и слова<sup>16</sup>. Таким образом, имяславие как философия религиозная как бы «больше знает» о языке и мире, чем герменевтическая философия.

### Примечания

<sup>1</sup> При этом Флоренский использует написание *имеславие*, а Лосев и Булгаков — *имяславие*.

<sup>2</sup> См. об этом: Флоренский П. А. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 424–433.

<sup>3</sup> Булгаков С. Н. Философия имени. СПб., 1998. С. 9, 11, 26, 134, 184; Флоренский П. А. Т. 2. С. 262; Его же. Общечеловеческие корни идеализма // Философские науки, 1990. №1. С. 108.

<sup>4</sup> Флоренский П. А. Т. 2. С. 163, 186–188, 234, 263.

<sup>5</sup> Там же. С. 131, 149–150, 218. Булгаков С. Н. Указ.соч. С. 21, 34–39, 47.

<sup>6</sup> Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 193–200, 205–223; Лосев А. Ф. Из ранних произведения. М., 1990. С. 75, 146–149. Подобного отношения к научной терминологии нет у Флоренского. Напротив, он подчеркивает плодотворность научных терминов. *Термы* были у римлян и у других индоевропейских народов священными межевыми знаками. Так и термины, по Флоренскому, являются хранителями границ культуры (разграничивают смыслы), они дают жизни расчлененность и строение, устанавливают незыблемость ее основных сочленений, представляют собой «прочеканенные и пройденные резцом слова обыденного языка» (Флоренский П. А. Т. 2. С. 210–228).

<sup>7</sup> Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 29–35, 51–53, 56, 65–66; Флоренский П. А. Имена. СПб., 2007. С. 129–130.

<sup>8</sup> Флоренский П. А. Имена. СПб., 2007. С. 28–29, 40, 43–44, 66–71, 93–98, 131–133; Его же. Общечеловеческие корни идеализма // Философские науки, 1990. №1, С. 112, 114–115; Его же. Т. 2. С. 252–255, 265–267. Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 143–147, 155.

<sup>9</sup> Флоренский П. А. Общечеловеческие корни идеализма // Философские науки, 1990. №1. С. 118.

<sup>10</sup> Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 71–74, 77, 92–94, 109–110, 121, 234–235, 240–243, 256.

<sup>11</sup> См.: Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. СПб., 2007.

<sup>12</sup> Флоренский П. А. Т. 2. С. 329, 429–430. Примерно так же формулировал сущность имяславия Лосев в письме к Флоренскому. См. об этом: Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 610.

<sup>13</sup> См.: Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 271–274, 280, 289, 293, 327–331, 338, 342.

<sup>14</sup> Как словом выразить Благо, которое выше слова, спрашивает он. Григорий вообще не доверяет словесной мудрости, где слово борется с другим словом, и невозможно изобрести слова, побеждающего окончательно (см.: Григорий Палама. Указ. соч. С. 7–8).

<sup>15</sup> Флоренский П. А. Т. 2. С. 282–283. Его же. Имена. С. 99–101.

<sup>16</sup> Булгаков С. Н. Указ. соч. С. 188–190.

## Заключение

Мы проследили за тем, как менялись взаимоотношения философии с языком на протяжении ее истории. Европейская философия изначально вступает в оппозицию к мифологической и магической трактовке слова. Слово не рассматривается в ней как важнейшая часть предмета, как то, что позволяет приобретать над ним власть и воздействовать на него. Для греческой философии язык — это наше орудие. Такой подход предопределяет отношение к слову во всей классической философии. Возможно, наша мысль и идет вслед за языком в каких-то случаях, возможно язык руководит нашим познанием, но только если мы недостаточно внимательны и позволяем языку делать это. Подобная зависимость от языка рассматривается в классической философии как нечто крайне нежелательное, заслуживающее сожалений и подлежащее искоренению. Рассмотрев две основные концепции имени, которые обсуждались в греческой философии, Платон в «Кратиле» приходит к выводу: вещи нужно изучать не из имен, а из них самих. Нужно оставить надежды открыть нечто в вещах, всматриваясь и вслушиваясь в слово. Вспомним, с какой иронией отнесся платоновский Сократ к концепции «отприродности» имени после того, как привел и рассмотрел основные аргументы в ее пользу.

При таком подходе слово должно стать (хотя бы в идеале!) прозрачной средой для мысли. Такой средой, которая бы никак не воздействовала на нашу мысль и ничего в нее не вносила. Ценность слова при таком подходе равна ценности выраженной с его помощью мысли. Не удивительно, поэтому, отрицательное отношение классической философии к риторике. Ведь в ней слово имеет собственную ценность, не сводимую к ценности выраженной мысли. Риторика сохраняет преемственность по отношению к магическому использованию языка. Магия как раз и настаивала на возможности действия слова не через смысл. Греки, конечно, тоже верили в действенность молитв и проклятий — не настолько они были рациональны, чтобы в это не верить. Тем не менее,

греческая философия бросает вызов магически-поэтическому подходу к языку. Вспомним, явно отрицательное отношение к мифам и поэзии в «Государстве» Платона. Недоверие к риторике и красоте слова вообще проходит через всю историю классической философии. Тот, кто говорит красиво, покушается, по Канту, на нашу свободу мышления. Значит ли это, что классической философии удалось избавиться от стремления к красноречию, от использования риторических приемов, от эксплуатации возможностей слова как такового? Думается, что нет. Сам Платон относился к слову вполне герменевтически. В теории слово должно быть простым и послушным инструментом нашей мысли. На практике же Платон постоянно использует ресурсы древнегреческого языка, вслушивается в изначальный смысл используемых слов, стремясь извлечь из них таким образом новые оттенки смысла. Диалоги Платона навсегда останутся событием не только истории философии, но и истории литературы именно потому, что их литературная форма сама по себе представляет интерес. Ее ценность, следовательно, не равна ценности выраженных Платоном мыслей, а выходит за ее пределы.

Подобное противоречие между теоретической позицией и практическим отношением к языку наблюдается и в последующей философии. В теории язык рассматривается как послушный инструмент разума, на практике дело не обходится без риторических приемов и красноречия. Кроме этого, внимание к слову, которое демонстрируют философы-классики, не укладывается в рамки инструментального подхода к языку. Аристотелевская «Метафизика» вообще герменевтична. Анализ основных философских понятий в ней в значительной мере сводится к анализу того, в каких смыслах используются в греческом языке соответствующие слова. Такой анализ прямо противоположен стремлению новоевропейских философов построить специальный язык науки и философии, придав его терминам однозначный смысл. Но и те, кто стремился реформировать язык, те, кто писал о многочисленных несовершенствах естественных языков, об их дурном влиянии на нашу мысль, не чуждались риторике и красноречия. В очерке 4 приводились примеры вполне афористических высказываний философов нового времени. Можно еще раз повторить: замечательно, что философы той эпохи не слишком строго следовали в своей практике обращения с языком собственным теоре-



тическим выкладкам. Благодаря этому, их произведения можно читать. Ведь идеальный язык, о котором они мечтали, превратил бы все проблемы в проблемы подсчета. В языке математики риторика отсутствует, мысль выражена явно и недвусмысленно. Спорить не о чем. Все проблемы превращаются в технические. Стремление к построению идеального языка, открывающего путь к решению любых проблем, по-своему выражало научно-технический оптимизм нового времени.

Классическая философия постоянно обращается к языку, хотя разные философы — в разной степени. Но очень часто возникает ощущение, что это делается без большого желания и вопреки первоначальным намерениям. Философию интересует мысль как таковая. Лишь она является достойным предметом размышлений. В идеале мысль суверенна, она формируется по собственным законам и не зависит от таких посторонних факторов, как язык. Но это лишь в идеале. Фактическая связь мышления с языком воспринимается как досадная частность, на которую, однако, приходится отвлекаться, которую приходится анализировать. Тем не менее, принципиальный суверенитет разума, его первичность по отношению к языку не подвергается сомнению. Классическая философия целиком находится внутри парадигмы «теории выражения». Мы как-то мыслим помимо языка, а в языке продукты нашего мышления лишь выражаются, правда, к сожалению, часто несовершенным образом. Трактовка языка как внешнего покрова мысли была общепринятой от греков до Гегеля. Средневековые философы, например, рассуждали о «внутреннем слове», не принадлежащем никакому конкретному языку. Гоббс и Локк не сомневались в существовании до- и вне-языкового мышления. Убеждение Аристотеля, что все различия между языками — внешние, что их внутренняя структура одна и та же, поскольку соответствует структуре мышления и структуре мира, разделяли практически все философы-классики. Важно, что такое убеждение было априорным, оно не было основано на изучении и сопоставлении различных языков. Плотность языка, его собственная природа ускользают от анализа, воспринимаются как досадная помеха для разума. Язык мстит за такое отношение к себе тем, что имплицитно определяет мышление философов. Указывать на это стало модно в XX веке<sup>1</sup>. Классическим примером того, как мысль идет вслед за языком, не осознавая того, считается аристотелевская классификация категорий.

Противопоставляя себя мифологически-магическому пониманию слова, классическая философия разделяет с ним трактовку языка как набора имен. Именно функция слова как имени, как обозначения предмета кажется главной и чуть ли не единственной. Такой подход называют «парадигмой имени», и он господствует не только в классической философии, но и в аналитической философии первого периода. Слова — ярлыки для предметов, или метки для наших идей. Связь слова с предметом обозначения обеспечивает языку соотнесенность с реальностью. Многообразие функций, выполняемых словом в речи, не привлекает внимание философов. Язык вообще рассматривается, прежде всего, в гносеологическом аспекте — как орудие индивидуальной интеллектуальной деятельности. Функция языка как средства общения кажется очевидной и не заслуживающей специального рассмотрения. При этом, однако, возникает сложный вопрос, по сути, головоломка: как метки для наших индивидуальных идей могут стать знаками для всех?

Все эти проблемы начинают осознаваться по мере становления неклассической философии. «Языковой поворот» был случайным. Он произошел вовсе не в результате того, что философия занялась поисками дополнительных тем, или экзотических предметов для осмысления. Он связан с общими тенденциями развития философии, начиная с XIX в. Неклассическая философия подвергает суверенитет разума сомнению. Она раскрывает различные факторы, детерминирующие его деятельность — волю, классовые интересы и т. д. В рамках этой тенденции язык и был осознан в качестве среды, в которой осуществляется деятельность нашего мышления. Среда, обладающей собственной природой и плотностью. В этом же столетии начинает развиваться сравнительное языкознание — перед нами открывается сложная картина многообразных языков с их неожиданными правилами построения предложений. Априорное убеждение в универсальности внутренней структуры всех языков приходится отбросить. Темы влияния языка на мышление и духовную деятельность вообще, связи языка с культурой («духом народа»), заявленные уже Гумбольдтом, выходят на первый план. Различные аспекты этих тем в XX столетии анализируются и Кассирером, и философами-аналитиками послевоенного периода, и Хайдеггером и герменевтиками, и структуралистами.

Размышляя об этом, важно не погружаться целиком в частности, держать в уме принципиальный вопрос о статусе философского анализа языка.

Неклассическая философия вообще имеет принципиально трансцендентальный характер. Отказавшись от идеи суверенного разума, она множит список того, что можно отнести к числу всеобщих условий опыта. В этот список попадает и язык. Исследование всеобщих условий опыта — это мероприятие трансцендентальное, а значит, предприятие барона Мюнхгаузена. Занимаясь таким исследованием, мы пытаемся анализировать то, что во время нашего анализа продолжает воздействовать на нас, то есть пытаемся вытащить себя за волосы из болота нашей обусловленности классовыми интересами, волей, или языком. Если связь с языком и обусловленность им существенны для мышления, значит, язык нельзя рассматривать как внеположный ему объект. Если мы признаем эту обусловленность, значит, даже рассуждая о ней, мы находимся в сфере ее действия. Эти трагические последствия «языкового поворота» были признаны далеко не всеми философами, причастными к нему. В «Трактате» Витгенштейна это проявляется наиболее выпукло. Все содержание «Трактата» оказывается незаконным (то есть тем, что «не может быть сказано») с точки зрения, развиваемой в самой этой работе. Другим примером является классический структурализм. Стремясь найти, в том числе и в языке, некую «последнюю структуру», определяющую деятельность нашего разума, структуралисты представляли ее анализ как обычную задачу науки. Как будто, решая ее, мы ускользаем из сферы, где действует эта принципиальная обусловленность нашего мышления данной структурой.

Если язык действительно является всеобщим условием нашего духовного опыта, то нужно отбросить всякие надежды рассмотреть его извне как обычный объект. Тогда позиции вне языка просто нет, мы всегда внутри языка, и его влияние на наше сознание невозможно полностью контролировать и нейтрализовать. Мы не сможем вычислить степень этого влияния, чтобы вынести его за скобки и определить остаток «объективной», не затронутой влиянием языка мысли. К такому признанию ведет современная философия языка. Его можно найти и у представителей философской герменевтики, и у постструктурали-

стов. Конечно, философия при таком подходе вынуждена отказаться от претензий на научность и погрузиться в небезопасный релятивизм. Признание такого релятивизма можно считать проявлением «трагической мудрости» философии, а можно — свидетельством декаданса современной западной культуры и философии. Автор данной работы склоняется скорее к первому варианту ответа.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Причем это делают не только представители неклассической философии, но и лингвисты. Трудно удержаться от искушения привести достаточно длинную цитату из рассуждений Э. Сепира. «Немногие философы нисходили до исследований морфологии «примитивных» языков, да и структурным особенностям своей собственной речи они уделяли внимание лишь бегло и поверхностно. Когда благоговейно держат в своих руках разгадку тайн Вселенной, подобные исследования кажутся мелкими и банальными; когда же возникает подозрение, что по крайней мере некоторые решения великой загадки зависят от мастерства иносказательного использования правил латинской, греческой или английской грамматики, банальность лингвистического анализа становится не столь несомненной. В гораздо большей степени, чем философ осознает это, он является жертвой обмана собственной речи; иными словами, форма, в которую отливается его мысль (а это в сущности языковая форма), поддается прямому соотнесению с его мировоззрением... И если философ желает избавиться от философского буквоедства, для его собственной пользы ему стоит критически взглянуть на языковые основания и ограничения собственного мышления.» (Избранные труды по языкознанию и культурологии. С. 255–256). В другом месте Сепир пишет: «Давно прошло то время, когда философы могли простодушно переводить грамматические формы и процессы в метафизические сущности. Философу необходимо понимать язык хотя бы для того, чтобы обезопасить себя от собственных языковых привычек...» (Там же. С. 264).

# Contents

- Introduction. LANGUAGE AS A SUBJECT OF PHILOSOPHY.
- Essay 1. LANGUAGE IN MYTHOLOGICAL CONSCIOUSNESS. THE MAGIC OF NAMES IN ANTIQUITY AND TODAY.
- Essay 2. ANCIENT GREEK PHILOSOPHY OF LANGUAGE.
- 2.1. Two conceptions of name in pre-socratic philosophy.
- 2.2. Which side takes Plato?
- 2.3. Aristotle and Hellenistic philosophers.
- Essay 3. THE PROBLEMS OF LANGUAGE IN MEDIEVAL PHILOSOPHY.
- 3.1. Philosophy of language in patristics.
- 3.2. Language in the controversy about universals.
- Essay 4. INSTRUMENTALISTIC PHILOSOPHY OF LANGUAGE IN MODERNITY.
- 4.1. The origins of modern philosophy of language: Nicolas of Cusa as a predecessor.
- 4.2. General philosophical foundations of modern linguistic instrumentalism.
- 4.3. Language in the service to thought.
- 4.4. The struggle with languages and the struggle for the language.
- Essay 5. SEARCHING FOR AN ALTERNATIVE TO INSTRUMENTALISM (E.B. de CONDILLAC, J.G. HERDER, W. von HUMBOLDT).
- Essay 6. ANALYTIC PHILOSOPHY IN THE FIRST HALF OF THE XX CENTURY: THE LAST OUTBURST OF THE RADICAL INSTRUMENTALISM.
- 6.1. Russel's and Wittgenstein's logical atomism.
- 6.2. Vienna circle's philosophy of language: protocol sentences and physical language.
- Essay 7. ERNST CASSIRER'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE.
- Essay 8. LANGUAGE AND CONSCIOUSNESS. L.S.VYGOTSKY ON THE ROLE OF SIGNS IN HUMAN BEHAVIOUR.
- Essay 9. POST-WAR ANALYTIC PHILOSOPHY: THE COMMUNICATIVE TURN.

9.1. Wittgenstein and the fates of analytic philosophy of language.

9.2. Linguistic philosophy: speech acts theory.

9.3. The problems of meaning and reference in analytic philosophy:  
from semantics to pragmatics.

9.4. Analytic philosophy and the idea of linguistic relativity: relativistic interpretation of reference.

Essay 10. THE HYPOTHESIS OF LINGUISTIC RELATIVITY.

Essay 11. LANGUAGE IN HERMENEUTICAL PHILOSOPHY:  
NOT A SERVANT, BUT A MASTER.

11.1. Heidegger's fundamental ontology of language.

11.2. Language in Gadamer's philosophical hermeneutics.

Essay 12. STRUCTURALISM: ANALYSIS OF LANGUAGE AS  
THE PARADIGM OF HUMANITARIAN KNOWLEDGE.

12.1. The forming of structural method.

12.2. On the way to post-structuralism: criticism and the diffusion of  
the method.

Essay 13. IMESLAVIYE IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILO-  
SOPHY.

Conclusion.

# Содержание

<b>ВВЕДЕНИЕ. ЯЗЫК КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ</b> .....	3
<b>ОЧЕРК 1. ЯЗЫК В МИФОЛОГИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ.</b>	
<b>МАГИЯ ИМЕН В ДРЕВНОСТИ И СЕГОДНЯ</b> .....	12
<b>ОЧЕРК 2. ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА</b> .....	28
2.1. Две концепции имени в досократовской философии .....	28
2.2. На чьей стороне Платон? .....	32
3.3. Аристотель и философы эпохи эллинизма .....	37
<b>ОЧЕРК 3. ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА В СРЕДНИЕ ВЕКА</b> .....	45
3.1. Философия языка патристики .....	45
3.2. Язык в споре об универсалиях .....	56
<b>ОЧЕРК 4. ИНСТРУМЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА</b>	
<b>НОВОГО ВРЕМЕНИ</b> .....	64
4.1. Истоки новоевропейской философии языка: Николай Кузанский как предшественник .....	64
4.2. Общезначимые основы лингвистического инструментализма нового времени .....	69
4.3. Язык на службе у мысли .....	73
4.4. Борьба с языками и борьба за язык .....	83
<b>ОЧЕРК 5. В ПОИСКАХ АЛЬТЕРНАТИВЫ ИНСТРУМЕНТАЛИЗМУ</b>	
(Э. Б. Кондильяк, И. Гердер, В. Гумбольдт) .....	107
<b>ОЧЕРК 6. АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ</b>	
<b>ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.: ПОСЛЕДНИЙ ВСПЛЕСК</b>	
<b>РАДИКАЛЬНОГО ИНСТРУМЕНТАЛИЗМА</b> .....	123
6.1. «Логический атомизм» Б. Рассела и Л. Витгенштейна .....	126
6.2. Философия языка Венского кружка: протокольные предложения и физикалистский язык .....	131
<b>ОЧЕРК 7. ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА Э. КАССИРЕРА</b> .....	143
<b>ОЧЕРК 8. ЯЗЫК И СОЗНАНИЕ. Л. С. ВЫГОТСКИЙ О РОЛИ</b>	
<b>ЗНАКОВ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ПОВЕДЕНИИ</b> .....	159

<b>ОЧЕРК 9. ПОСЛЕВОЕННАЯ АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ:</b>	
<b>КОММУНИКАТИВНЫЙ ПОВОРОТ</b> .....	173
9.1. Л.Витгенштейн и судьбы аналитической философии языка .....	174
9.2. Лингвистическая философия: теория речевых актов .....	187
9.3. Проблемы значения и референции в аналитической философии: от семантики к прагматике.....	196
9.4. Аналитическая философия и идея лингвистической относительности: релятивистская трактовка референции .....	219
<b>ОЧЕРК 10. ГИПОТЕЗА ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ</b> .....	233
<b>ОЧЕРК 11. ЯЗЫК В ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ:</b>	
<b>НЕ СЛУГА, А ХОЗЯИН</b> .....	248
11.1. Фундаментальная онтология языка М. Хайдеггера .....	249
11.2. Язык в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера .....	259
<b>ОЧЕРК 12. СТРУКТУРАЛИЗМ: АНАЛИЗ ЯЗЫКА</b>	
<b>КАК ПАРАДИГМА ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ</b> .....	272
12.1. Формирование структурного метода .....	274
12.2. На пути к постструктурализму: критика и размывание метода.....	286
<b>ОЧЕРК 13. ИМЯСЛАВИЕ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ     ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА</b> .....	314
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	326
<b>CONTENTS</b> .....	332



Научное издание

Медведев Владимир Иванович

**Философия языка:  
очерки истории**

*Директор издательства Р.В. Светлов*

*Руководитель проекта А.А. Галат  
Верстка А.И. Соловьевой  
Художник О.Д. Курта*

*Печатается без издательского редактирования*

Подписано в печать 5.04.2012.  
Формат 60x90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная  
Усл.печ.л. 22. Тираж 500 экз. Заказ № 79.

Издательство РХГА  
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15  
Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595;  
факс: (812) 571-30-75;  
e-mail: rhgapublisher@gmail.com  
<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Литография»  
191119, С.-Петербург, Днепропетровская ул., д. 8



Но хорошо согласиться и в том, что не из имен нужно изучать и исследовать вещи, но гораздо скорее из них самих.

*Платон*

Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум... Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям.

*Ф. Бэкон*

Разные языки – это отнюдь не различные обозначения одной и той же вещи, а различные видения ее... Через многообразие языков для нас открывается богатство мира... поскольку языки в отчетливых и действительных чертах дают нам различные способы мышления и восприятия.

*В. фон Гумбольдт*

В гораздо большей степени, чем философ осознает это, он является жертвой обмана собственной речи; иными словами, форма, в которую отливается его мысль (а это в сущности языковая форма), поддается прямому соотношению с его мировоззрением...

*Э. Сепир*

Неверно говорить, что в философии мы рассматриваем идеальный язык в противоположность обыденному языку. Потому что, если бы это было так, мы бы полагали, что можем усовершенствовать обыденный язык. Но в обыденном языке все в порядке.

*Л. Витгенштейн*

Где не хватает слова, там нет вещи. Лишь имеющееся в распоряжении слово наделяет вещь бытием.

*М. Хайдеггер*



Издательство РХГА  
Санкт-Петербург  
2012