

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Национальный исследовательский Томский политехнический университет»

На правах рукописи

Корниенко Михаил Анатольевич



## СЛОВО И МОЛЧАНИЕ КАК РАСКРЫТИЕ ОПЫТА

09.00.01 – Онтология и теория познания

Диссертация  
на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель  
доктор философских наук, профессор  
Кухта Мария Сергеевна

Томск – 2016

**ОГЛАВЛЕНИЕ**

ВВЕДЕНИЕ.....	3
Глава 1. ЭВОЛЮЦИЯ ПАРАДИГМ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА.....	10
1.1. Онтология языковой реальности.....	10
1.2. Природа слова и его знаковая модель.....	37
Глава 2. СПЕЦИФИКА РАСКРЫТИЯ ОПЫТА В СЛОВЕ.....	65
2.1. Онтологический потенциал внутренней формы слова.....	65
2.2. Экзистенция опыта в слове.....	84
Глава 3. ПРЕОДОЛЕНИЕ СЛОВА.....	93
3.1. Авербальность: процесс свертывания смысла.....	93
3.2. Молчание как приближение к границам возможного опыта.....	98
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	115
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	118

## ВВЕДЕНИЕ

Среди онтологических проблем онтология языка занимает особое место. Актуальность темы исследования обусловлена той ролью, которую играет язык. Это роль языка как средства передачи экспрессии, сигнификативная и когнитивная роли языка, роль информационная и, наконец, коммуникативная. Язык – это сложная, развивающаяся универсальная знаковая система, он многоаспектен, и пониманию этой многоаспектности служит предлагаемое исследование.

В первой трети – середине XX в. в философии сложилась ситуация, характерной особенностью которой явился переход от философии классической, – в границах которой сознание существовало как исходная точка философствования, – к той философии, которая была обращена к языку. Этот переход отразился в современной новейшей философии, как отразился он и в теории культуры. Язык превратился в доминирующую проблему философии, теории культуры, науки. Сам же переход получил название лингвистического поворота, языковой революции. Лингвистический поворот нашел отражение в лингвистической философии Л. Витгенштейна, феноменологии Э. Гуссерля, фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, в неопозитивизме, в структурализме и герменевтике. Лингвистический поворот не был единым процессом: его начальный этап связан с синтактико-семантической проблематикой, при практически полном исключении из сферы исследования прагматических сторон языкового значения, однако уже к середине XX в. интерес исследователей обратился к проблемам обыденного функционирования языковой реальности. Контекст высказываний, объективированные структуры языка, политические и социальные функции языка, – эти и многие другие вопросы вошли в проблемное поле философии языка далеко не сразу. Начиная с лингвистического поворота, язык стал интерпретироваться в качестве предельного основания мышления; лингвистический поворот по сути своей «оттеснил» гносеологические проблемы на периферию исследовательского поля, придав статус приоритетных проблемам смысла и значения, поставив на место конструкта «истинность» конструкт

«осмысленность»; формируется обращение к языку как к альтернативе *cogito*. Обыденный язык был интерпретирован как основание заблуждений и философских проблем, средством же решения означенной проблемы, по мнению исследователей, должен явиться язык иного рода. Этот последний логически упорядочен, факты позволяют его верифицировать.

Проблематика исследования языковой реальности, оформившаяся в философии языка в период лингвистического поворота, имеет многовековую историю. Язык, интерпретируемый как сложная, динамично развивающаяся открытая семиотическая система, необходимая для выполнения ряда социально значимых функций (экспрессивной, когнитивной, информационно-трансляционной, коммуникативной) в процессе своей эволюции становился объектом интерпретаций, представленных рядом версий. Среди последних – доклассическая (традиционная) и классическая парадигмы философии языка, неклассическая и современная (постмодернистская) парадигмы философии языка. И понимание предметного различия этих версий позволяет определить парадигмальную специфику проведенного нами исследования: оно выполнено в традиции, начало которой положено В. фон Гумбольдтом. Речь идет о таких этапах эволюции философии языка, как упомянутые выше ранние варианты философии языка (в аналитической литературе они обозначены как этапы традиционной и классической философии языка), этап неклассической философии языка, наконец, этап современной (постмодернистской) философии языка.

При всем различии обозначенных парадигм исследования языковой реальности общим в них является попытка ответить на вопрос о том, что лежит в основании языка, и это выводит нас на онтологию языка. Однако отыскать основание языка, определить и увидеть то, что стоит за языком, на наш взгляд, невозможно, не обратившись к проблемам, поднятым в предлагаемом диссертационном исследовании. Среди этих проблем основной, на наш взгляд, является определение различия между природой раскрытия опыта в слове и вне слова.

Объектом исследования является слово.

Предметом исследования является характер отношения слова и опыта.

Сформулированная в диссертационном исследовании проблема недостаточно изучена. Вместе с тем существует множество источников, теоретические выводы которых сыграли роль теоретико-методологического основания данного исследования.

Значимые базовые интенции парадигмы философии языка масштабно представлены К.-О. Апелем, Р. Бартом, Ж. Делезом, Дж. Дерридой, Ю. Кристевой, С.-К. Огденем, Дж. Остином, И.-А. Ричардсом, Дж. Сёрлом, У. Эко.

В исследовании опыта как состояния взаимодействия человека и мира автор ориентировался на идеи Сократа и Парменида, на наследие Платона, Аристотеля, Анаксагора, Канта, на достижения средневековья и Нового времени, на работы Х.-Г. Гадамера, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера. Особую ценность для автора представлял экзистенциализм (С.Л. Франк, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти), в котором опыт был понят как переживание-проживание (в индивидуальном опыте, представленном через переживание, жизнь открывает себя и делает себя очевидной). В исследовании эвристическую ценность представили работы В.В. Библихина [12,13,14]. Работы М.В. Михайловой интересовали автора в той их части, где опыт интерпретирован как фундаментальное состояние проживания жизни, переживания судьбы как пожизненного партнера человека, как встреча человека и мира.

В решении проблемы знаковой природы слова незаменимую роль сыграли результаты и выводы, полученные Аристотелем, К. Бюлером, Л. Витгенштейном, Дж. Локком, И. Моррисом, Ч. Пирсом, Ф. де Соссюром, Э. Сэпиром, С. Ульманом, У. Эко. Современные исследования семиотических структур языка представлены в работах А.М. Коршунова, А.Т. Кривоносова, М.С. Кухты, В.А. Ладова, Н.А. Лукьяновой, В.В. Мамонтова, А.Б. Соломоника, В.А. Суровцева, А.Р. Услановой.

Внутренняя форма слова также явилась ранее предметом аналитических изысканий. Автор опирался на классические версии анализа, проделанного В. фон Гумбольдтом, А.А. Потебней, П.А. Флоренским, Г.Г. Шпетом. Кроме того,

в проведенном исследовании использованы отдельные выводы блестяще проделанного В.В. Бибихиным анализа феномена внутренней формы слова.

Изучению природы неязыковых форм постижения мира, играющих значительную роль в контексте речи, в изучении экзистенциальной значимости молчания как способа отношения к смыслу, в изучении "преодоления слова" (авербальность как компонент опыта постижения мира) посвящены труды западных авторов А. Арто, Л. Блока, Р. Брэдфорда, А. Гибсона, Д. Курзона, Д. Паттерсона, Дж. Тейлора, П. ван ден Хевеля, С. Эстона, А. Эттина, А. Яворского. Отечественные авторы – В.В. Бибихин, К.А. Богданов, М.Н. Виролайнен, А.Т. Кривоносов, М.В. Михайлова, Л.М. Морева, – также исследовали в своих работах обозначенные проблемы.

Обращение к проблемам, формирующимся в пространстве неклассической традиции исследования языка, требовало знания философских источников, освещающих специфику аналитической философии и ее роли в культуре XX столетия, как требовало и углубления в работы тех авторов, предметом изучения которых явилась лингвистическая философия как одно из течений аналитической философии. В числе исследующих проблематику как аналитической философии, так и философии лингвистической назовем аналитиков Томской философской школы В.А. Ладова и В.А. Суровцева, чьи труды и переводы использованы при написании данной диссертации.

Исследование языка как сложной развивающейся семиотической системы потребовало обращения к работам, в которых изучены параметры и критерии сложных систем, сложность как способ бытия саморазвивающихся систем, когнитивные аспекты сложности, структура сложности. В числе авторов, решавших обозначенные проблемы – В.И. Аршинов, Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов, И.В. Мелик-Гейказян, И. Пригожин, Г. Саймон, И.В. Черникова.

Положения и основополагающие идеи, изложенные в трудах исследователей, перечисленных выше, безусловно, сыграли роль концептуальной основы и методологической платформы в решении проблемы диссертационного исследования, хотя целостного решения ими предложено не было. Несмотря на

многообразие и многовариантность анализа языка как системного образования, недостаточно исследованным оказывается такой срез, как выяснение роли слова и молчания в раскрытии опыта, чему и посвящено данное исследование.

Цель диссертационного исследования состоит в выявлении природы и специфики отношения слова, молчания и опыта.

Достижение цели предполагает решение следующих взаимосвязанных задач:

- раскрыть специфику векторов анализа языковой реальности в проблемном поле онтологии языка;
- выявить синкретическое единство акустического образа и понятия в природе слова;
- обозначить онтологический потенциал внутренней формы слова;
- исследовать особенности раскрытия опыта в слове;
- проанализировать авербальность как процесс преодоления слова;
- раскрыть экзистенциальную значимость молчания как способа отношения к смыслу.

Методологические основы исследования определены совокупностью поставленных задач. Автором использованы возможности метода компаративного анализа, позволяющего сопоставить различные позиции в интерпретации языка, опыта, слова, внутренней формы слова, знака, молчания как формы духовного опыта. Использован также потенциал историко-культурного подхода для анализа развития проблемы в исторической ретроспективе. Методология комплексного анализа использовалась для формирования разностороннего философско-лингвистического дискурса по указанной проблеме. Системно-интегративный анализ позволил автору, анализируя язык как сложную целостную систему, выделить в этой системе исследуемый срез. Этим срезом является выяснение роли слова и молчания в раскрытии опыта.

Степень достоверности результатов исследования, сформулированных в диссертации, обусловлена четкой логикой ее построения, обоснованностью предлагаемых положений и выводов.

Научная новизна диссертационного исследования заключена в следующем:

1. Уточнен термин «слово» как лексической единицы языка, в которой раскрывается опыт.
2. Выявлены особенности оформления и упорядочивания опыта в слове.
3. Раскрыта специфика авербальности как процесса свертывания смысла, которая проявляется в экономии знаковой материи.
4. Определена экзистенциальная роль молчания как приближения к пределам возможного опыта, которая выражается в радикальном отказе от дискурса.

Положения, выносимые на защиту:

1. Слово как лексическая единица языка семиотически представляет собой синкретическое единство акустического образа и понятия, в пределах которых раскрывается опыт. Опыт не может быть нераскрытым. Неполученный опыт провоцирует уже полученный опыт на раскрытие.
2. В рамках закономерностей, заключенных в языке, опыт редуцируется до определенных значений и получает свой порядок; таким образом, опыт до своей интерпретации в слове представляет собой хаос. Опыт устремлен в язык и продолжает в нем длиться. В силу флуктуаций, он порождает изменения в языке и вместе с тем раскрывается через язык.
3. Роль авербальности как явления, в основе которого лежит различие между эксплицитным и имплицитным смыслом, состоит в том, чтобы позволить увидеть: мысль шире, чем ее вербальная представленность в семиотической структуре.
4. Молчание интерпретируется как невербальная внедискурсивная форма опыта, соседствующая с языком, трансцендирующая энергия которой приближает к границам возможного опыта.

Научно-практическая значимость работы. Теоретическая значимость исследования обусловлена тем, что результаты исследования расширяют проблемное поле философии языка посредством обогащения теоретических представлений об эволюции направлений исследования языковой реальности, о роли опыта как фундаментального состояния проживания жизни, о молчании как форме духовного опыта.

Основные положения и выводы, полученные в результате проведенного исследования, могут быть использованы для дальнейших научных разработок, ориентированных на философское осмысление языка как сложной динамично развивающейся семиотической системы.

Практическая значимость результатов диссертационного исследования заключена в возможности их включения в различные образовательные программы, направленные на подготовку квалифицированных философов, культурологов, лингвистов. Выводы, полученные в результате анализа, могут быть использованы при подготовке курсов лекций и спецкурсов, читаемых студентам и аспирантам: «Философские проблемы языка», «Язык философии», «Способ существования знака в коммуникационных процессах», «Язык, речь, текст», «Языковая картина мира», «Молчание и язык».

Апробация результатов работы. Основные положения и результаты диссертационной работы докладывались и обсуждались на Международной научно-практической конференции «Трансформации научных парадигм и коммуникативные практики информационного общества» (Томск, 2014 г.), на Международной научно-практической конференции «Инновации и научное пространство: теория, исследования и практические решения» (Университет «Мирас», г.Шымкент, Казахстан, 1-5 апреля 2013 г.), на XX Международной научно-практической конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Современные техника и технологии» (Томск, 14-18 апреля 2014 г.), на V Международной конференции «Ресурсоэффективные системы в управлении и контроле: взгляд в будущее» (Томск, 2016 г.), на научных семинарах кафедры АРМ Томского политехнического университета. По теме диссертационного исследования опубликовано 11 работ, из них 3 работы опубликованы в соавторстве.

Объем и структура исследования. Работа состоит из введения, трех глав, включающих в себя шесть параграфов, заключения, списка использованной литературы, содержащего 153 источника. Общий объем диссертации – 129 страниц.

## **Глава 1. ЭВОЛЮЦИЯ ПАРАДИГМ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА**

### **1.1. Онтология языковой реальности**

Применительно к языку как сложной развивающейся семиотической системе возможно выделение ряда специфических философских векторов изучения языковой реальности. В проблемном поле традиционной и классической философии предметом анализа является мера того, насколько представимо в языке бытие, онтология языковых значений, взаимодействие языка и мышления, обусловленность феномена языка социокультурным контекстом. Для неклассической философии исследовательский интерес ориентирован на вопросы, связанные со структурной спецификой языка, с языковым формализмом, с природой естественных и искусственных языков, с ролью языка в бытии человека. Современная философия обращена к таким проблемам, как текст, интертекстуальность, языковые игры; предмет исследовательского интереса смещен здесь в направлении проблем языковой референции. Изучающие проблемы философии языка полагают, что классический, неклассический и современный этапы философии языка как науки сформировали и специфику предмета: семантика языка, языковая синтактика, языковая прагматика (предметная специфика обозначенных блоков достаточно четко представлена ранее Ч. Моррисом: в то время как прагматика исследует способы использования знаков, семантика изучает соотношение знаков и значений этих знаков; в границах синтаксического исследования изучаются отношения между знаками).

В основе философии языка лежит пратеория происхождения языка, восходящая к Библии, где изложена версия наделения Адама речью. Эта версия вплоть до рубежа XVII – XVIII в.в. была по сути приоритетной в попытке объяснить природное начало языка, отыскать Божественный праязык, увидев «душу» называемого. Приведем взятый в Библии текст, говорящий об объяснении

этого процесса. В Книге бытия 2:19 читаем: «И образовал Господь Бог из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их. И как назовет человек всякое живое существо, так и имя его». В тексте говорится о том, что, называя, давая имена, Адам вкладывал в живое душу, Божественное содержание; при этом имя превращалось в главную принадлежность того, что получало это имя. Множественность же языков объяснена в Книге Бытия 11:1 – 9 речью Бога: «И сказал Господь: вот один народ, и у всего один язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали они делать. Сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого». Люди перестали строить город, названный Вавилон, – в нем Богом язык был смешан и рассеян по земле.

В дисциплинарном горизонте философии языка сформировалось несколько подходов к определению сущности языка. Определение сущности языковой реальности зависит от того, в проблемном поле какой парадигмы формируется исследовательская программа. В рамках заявленной темы нас будет интересовать неклассическая парадигма философии языка, пришедшая на смену традиционной и классической парадигмам. В границах традиционного подхода доминирующим предметом исследования выступает имя. В этом смысле обращает на себя внимание различие древнегреческой и древнеиндийской традиций интерпретации языка. Предложение в языке трактуется как структурно сформированное из имен (явление дискретности речи у Аристотеля), в то время как древнеиндийская традиция исходит из интерпретации имени как следствия деструкции предложения. Предложение воспринимается как исходная языковая структура. Именно от этих традиций, сформировавшихся в Греции и Индии, берут начало две ветви философии языка, получившие позднее развитие в таких версиях семантического и синтаксического анализа языка, как «философия имени» и «философия предиката».

Базисной проблемой философии имени является проблема соотнесенности имени и предмета или объекта реальности, принимающая форму проблемы установления имени (др.-инд. *namadheys*, др.-греч. *onomatophtike*). Основанием

различения концепций имени в границах считающегося традиционным подхода является матрица, получившая у ряда авторов название «критериальной матрицы». Традиционная философия языка сформировала дихотомическое отношение таких подходов к определению природы языка, как онтологический и конвенциальный. Это был спор «натуралистов» и «конвенциалистов» по вопросу о природе «имен». В основание конвенциального подхода к языку положена идея произвольности знаков. Так Прокл, систематизатор школьного платонизма, представляющий афинскую школу неоплатонизма, «последний схолярх школы», размышляя о позиции Пифагора, утверждает: образовать имена (вещей) не может всякий, кому вздумается, но (лишь тот), кто видит ум и естество сущего. Имена – по природе, имена образуются тем, кто способен видеть «естество сущего». Этот тезис Прокла, сформулированный в границах онтологического подхода, создает возможность верного либо неверного наименования, равно как и создает условия необходимого постижения того, что считать истинным значением (*etymon*) имени (отсюда – «этимология»), в итоге же – позволяет постичь сущность предмета.

В противоположность онтологическому подходу, в границах конвенциального подхода исходным является тезис: наименование осуществляется посредством установления согласия, договора. В пределах конвенциальной парадигмы невозможно постичь сущность предмета, обратившись к его «правильному имени». «Демиургом имен» является номатет, постичь существо наименования возможно; эта возможность, однако, обусловлена совпадением образа номатета – «демиурга имен» и космостроителя.

Огромный вклад в теорию языка Платона, его ранним учителем считают Кратила, приверженца идей Гераклита. Аристотель датирует это временным промежутком до встречи с Сократом, в более поздней традиции (Апулей, Диоген Лаэртский) речь идет о периоде после казни Сократа. Кратилу из Афин и посвящен одноименный диалог. Именно в этом диалоге следует видеть исток лингвистической философии: в полярности позиций спорящих (Кратил – идея «естественного сходства» формы слова и вещи, Гермоген – утверждение «какое имя кто чему-либо установил, такое и будет правильным» [102, с.416], Сократ –

занявший позицию натуралистов, с его идеей «...отыскав для каждого дела орудие, назначенное ему от природы, человек должен и тому, из чего он создает изделие, придать не какой угодно [образ], но такой, какой назначен природой» [102, с.423]).

В обозначенном диалоге использованы два из пяти фрагментов Кратила в собрании Дильса. Идея текучести чувственного космоса, принадлежащая Гераклиту, Кратилом абсолютизирована: сохранились свидетельства того, что Кратил говорил «шипя и тряся руками»; по свидетельству Аристотеля (Met.1010a7) Кратил лишь шевелил пальцем и упрекал Гераклита за его утверждение: нельзя дважды войти в одну и ту же реку. Это нельзя сделать и один раз. Возможность речи в непрерывно изменчивом мире исключена.

Диалог «Кратил» замысловат как по композиции, так и по содержанию. В диалоге участвуют трое – Сократ, сын Гиппоника Гермоген, гераклитовец Кратил.

Основной вопрос диалога – возможно ли узнать существо вещи, зная имя вещи, являются ли имена тем средством, благодаря которому вещи познаются. Эти вопросы интересуют Сократа не в меньшей мере, чем ранее они были интересны атомистам и софистам, ставившим вопрос о происхождении «имен», о происхождении языка. Известно, что проблемы синонимии, семантики, этимологии занимали софистов; именно софисты обратились к проблемам смысла имени, природы имени, как обратились они и к идее связи человеческой истории и желания человека общаться посредством использования слова, живого языка (Теоретическим проблемам языка в работах досократиков посвящены интереснейшие работы И.М. Тронского, В.В. Каракулова. В исследовании 1936 года «Античные теории языка и стиля» И.М. Тронский излагает идею о том, что до того, как возникнет слово, имя не единожды трансформируется, в частности, посредством перестановки букв, посредством включения вставок, наконец, посредством изъятий).

В диалоге «Кратил» сопоставлены в споре позиции Гермогена (ученика Протагора) и Кратила (ученика Гераклита). Разрешить этот спор берется Сократ; позиция Гермогена строится на тезисе об условности имен языка человека,

определяемого произволом, обычаем, законом; позиция Кратила базируется на идее естественной текучей природы вещей.

Диалог «Кратил» достаточно трудно интерпретировать, и тому есть причины; среди последних – совершенно свободная манера изложения, затрудняющая связь частей диалога; диалог не содержит выводов; идея диалога отягощена множеством лингвистических экскурсов, диалог включает множество интерлюдий. Что касается лингвистических экскурсов, утяжеливших структуру «Кратила», – А.Ф. Лосев называет их «умопомрачительными этимологиями», псевдонаучными, смехотворными и фантастическими, разнообразными и изощренными.

В «Кратиле» дан анализ теории условного происхождения имен (385а – 391а), исследована проблема правильности имен (391в – 427е), проанализирована позиция релятивизма в учении об именах (428е – 438а); наконец, «Кратил» содержит и гносеологические выводы, базирующиеся на теории имен (438е – 440е).

В структуре диалога Платона – две части. В первой приведен спор Сократа и Гермогена (ученика Протагора, утверждающего, что человек – мера всех вещей, язык создан не по истине вещей, но устроен по мере человека). Во второй части диалога приведен разговор Сократа и Кратила, ученика Гераклита, который говорил о мудрости языка, Сократ же доказывает обратное. В споре Сократа и Гермогена слово интерпретировано как «орган научения и распознавания сущего». Во второй части диалога (439а) Сократ призывает не заниматься гаданием о вещах по именам-словам, но заниматься делом более прекрасным, благородным и верным, и этим делом является взгляд на истину, иконой истины и стало слово, а от истины познать язык как изображение истины. Эта проблема, смысл которой заключен в выяснении того, кто является «учителем» (язык или нечто иное), поставлена и в диалоге Августина Святого «Об учителе». В начале диалога развивается тезис о невозможности без знака дать понятие о предмете, с помощью языка осуществляется как научение, так и припоминание. Вторая часть диалога смягчает твердость утверждения посредством утверждения: перед лицом истины

(а именно поиску истины посвящена жизнь) знаки бессильны, знаки не обладают способностью учить. Язык возможен потому, что сама душа обращена к тем вещам, о которых вещает слово. Научение возможно не посредством слова, но благодаря существованию вещей, благодаря представленности вещей в опыте. Учит истина, именно она – учитель, но не тот, кто говорит: внутреннее научение наступает непосредственно за напоминанием произносящего речь.

В «Кратиле» примечательна та часть диалога, в которой приводится утверждение Гермогена: «Ни одно имя никому не врождено от природы, оно зависит от закона и обычая тех, кто привык что-либо так называть...» [102, с.614]. И далее: «...я могу называть любую вещь одним именем, какое я установил, ты же – другим, какое дал ты...» [102, с.615].

Интересная в эвристическом исследовательском смысле идея, касающаяся интерпретации «естественности слов» самим Платоном, принадлежит А.Б. Соломонику [116, с.8]. Автор пишет о том, что под «естественностью слов» Платон понимает не следствие вмешательства Бога (вещи наделяются душой), но усилия многих умов, направленные на отыскание «соответствий между лингвистическим инструментарием и обозначаемыми объектами» (изложение А.Б. Соломоника). Автору принадлежит идея, суть которой в том, что имена – это знаки знаков, а это – идея знаковой иерархии и знакового континуума, лежащая в основе многих концептуальных построений семантики XXI в. Кроме того, как отмечает А.Б. Соломоник, другая идея Платона, пережившая столетия, заключена в том, что любой язык содержит слова, которые в своем звучании дают повтор обозначаемых словом явлений (лингвистический термин «ономатопея»). Они – пример того, что понимал Платон, говоря о естественной связи слова и обозначаемого этим словом.

Что касается позиции Аристотеля, она конвенциальна по своей сути: «язык – результат соглашения, так как имена не возникают из природы вещей... речь представляет наши мысли, а письмо представляет речь» («De Interpretatione», – «Об истолковании»). Однако с новой силой обозначенная контраверза проявила себя в концептуальных построениях XVII – XVIII в.в. в контексте идей

Реформации. Теория Божественного творения языка в XVII – XVIII в.в. обернулась идеей, в соответствии с которой «дар Языка утверждает высшую Правду тесной связи между языком и актом Создания» (цит. по Michael N. Forster. *German Philosophy of Language: From Schlegel to Hegel and Beyond*. N.Y.: Oxford University Press, 2011 г.). В дискурсе этой теории в обозначенный период осуществлялись поиски праязыка, отдельные авторы объявляли праязыком иврит.

Специфична медиевальная интерпретация имени. В философии средневековья возникает дискуссия о природе универсалий, отраженная в споре номиналистов и реалистов. Так Уильям Оккам полагал, что произнесенное или написанное означает нечто по установлению («exinstitutio»). В традиции же реализма доминирует утверждение: познавать не по сущностям, а по имени.

Различие сформировавшейся в эпоху античности оппозиции онтологизма и конвенциализма в подходе к языковым феноменам и оппозиции номинализма-реализма, возникшей в Средневековье, сильнее, чем кажется на первый взгляд. И основное различие обусловлено тем, что в Средние века конвенциальный и онтологический подходы изложены в рамках библейской традиции. На этом строится логика схоластов и логико-философская традиция, апеллирующая к категориям «абстрактное понятие» и «понятие конкретное», начало употребления которых положено Иоанном Дунсом Скотом.

В Новое время приходит понимание того, что, исключая языковую проблематику, невозможно решить и проблемы гносеологии (об этом впервые заявляет Дж. Локк). Позиция эмпиризма и сенсуализма позволила подойти к проблеме имени в ее связи с идеей рационального конструирования на основе чувственного опыта. Т. Гоббс объявил имя словом, произвольно принимаемым в качестве метки. Мы полагаем, что в философии Нового времени очевидно преобладание конвенциональной модели (наименование дано «по установлению») над моделью номотетической (наименование «по природе»). На наш взгляд, говорить об этом преобладании позволяет тот факт, что в Новое время в пределах эмпирико-сенсуалистской парадигмы имя начинает интерпретироваться как следствие рационального конструирования на основе чувственного опыта. Это

преобладание одной модели над другой позднее привело к возникновению идеи языка науки, – к примеру, Г.-В. Лейбниц говорит об алгебре универсальной рациональной семантики; в монастыре Пор-Рояль близ Версаля, широко известном как центр просвещения и науки, создана лингвистическая теория, называемая «философской грамматикой», согласно которой мыслительная и речевая способность единообразна для всех людей, а в основу всех языков положена единая идеальная логическая схема. Данная теория была изложена в книге «Общая и рациональная грамматика Пор-Рояля» (фр. «Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal») аббатами монастыря А. Арно и К. Лансло в 1660 г. (позднее, в философии позитивизма, идея языка науки явилась предпосылкой предложения, суть которого заключена в необходимости сделать язык науки свободным от метафизических наслоений).

В XVII – XVIII в.в. формируются школы, повлиявшие на направленность развития философии языка. Речь идет о направлении, в основу идей которого положена рационалистическая философия Декарта; сенсуалистская школа представлена Локком, Беркли, Хьюмом. Декарт полагал, что на базе врожденных представлений (идеи числа и фигур, к примеру) формируется язык. В XX в. Н. Хомский напишет «Картезианскую лингвистику», где заявит о влиянии идей Декарта на лингвистику XX в., в частности, это касается врожденных грамматических структур, а также идеи формализованных кодов. Глава же «О словах», включенная в «Опыт о человеческом разуме» Дж. Локка, содержит утверждение о том, что слова – случайны, обозначение предметов через слова условно: «Слова не что иное, как символы наших идей. Они вовсе не отражают естественных связей между специфическими звуками и определенными идеями, ибо тогда бы был один язык для всех; они – произвольно выбранные обозначения идей. Их используют как понятные символы для выражения идей; а идеи, ими выражаемые, и есть их подлинное и непосредственное наполнение» [76, с.11]. И заслуга Дж. Локка заключена именно в отрицании библейской версии праязыка; начиная с появления «Опыта о человеческом разуме» лингвисты обратились к исследованию языка, исходя из конкретного языкового анализа, позволяющего

выявить ряд языковых закономерностей; «Опыт человеческого разума» явился в некотором роде «предтечей философии лингвистики», подтверждая тезис Л. Блумфилда, высказанный в известном труде «Язык»: лишь на базе конкретного языкового анализа возможны выводы, касающиеся языковых закономерностей[15]. Сегодня в философской литературе отмечается, что Дж. Локком относительно «слова» как базисной единицы языка был введен термин «знак», и в этом смысле, обозначив знаки как «символы идей» и обозначив идеи как непосредственное наполнение знака, Дж. Локк в концептуальном смысле явился предтечей Ф. де Соссюра. Идея двойной зависимости лингвистических знаков (от идей как от обозначаемого этими знаками) принадлежит Г.-В. Лейбницу, философу, математику, лингвисту, предпринявшему попытку отыскания того философского языка, что сыграл бы роль инструмента анализа мышления; этот язык в качестве ориентиров в процессе своего становления может использовать как логику, так и математическую символику, – вывод, вполне объяснимый, если учесть, что Г.-В. Лейбниц был автором идей дифференциального и интегрального исчисления.

В контексте классической парадигмы философии языка языковая реальность становится предметом самостоятельного изучения. На почве сравнительно-исторического языкознания в классической философии языка возникают идеи лингвистического натурализма. А. Шлейхером была сформулирована концепция, в соответствии с которой в развитии языка были выделены два этапа: этап становления и развития языка как объекта исследования и этап распада языковых форм, что, по мнению А. Шлейхера, является проявлением деформации со стороны духа. В парадигме классического подхода разработана генеалогическая классификация языков Э. Бенвениста. Проблематика младограмматической лингвистической школы включала в свой диапазон широкий круг вопросов, интерпретация которых была возможна лишь с помощью принципа историзма, используемого такими авторами, как Г. Остхов, К. Бругман, Д. Дельбрюк, Г. Пауль. Г. Пауль назвал этот принцип «принципом истории». Именно он стал базовым основанием теоретического языкознания.

Позднее Х. Шухардтом была предложена идея интерпретации семантико-этимологической эволюции как эволюции «слововещей», что означало ослабление исследовательского интереса к фонетическо-формальному аспекту языка и рост интереса к философским проблемам языка.

Полагаем необходимым отметить существенную специфику классического подхода к языку: вырастая из традиционной философии языка, классическая парадигма, в отличие от неклассической традиции, предполагает исследование языка в горизонте обще гносеологических философских моделей.

Теоретическим завершением классического подхода к проблемам философии языка явились труды Ф. де Соссюра. Его последователями Ш. Балли и А. Сеше после смерти учителя был издан материал, воспроизведенный на основе студенческих конспектов. Именно с этого времени, – времени появления идей Ф. де Соссюра, – классическая философия языка обрела заверченный вид. Ф. де Соссюр взглянул на язык как на целостную систему, используя в интерпретации языка аналогию с шахматной игрой. Он говорит о том, что язык является целостностью сам по себе, элементы языка названы Ф. де Соссюром фигурами. Ф. де Соссюр говорит о единственно значимом для лингвистики объекте – этим объектом является «нормальная и регулярная жизнь уже сложившегося языка», хотя вне времени языковая реальность не может быть целостной и полной. Ф. де Соссюр различает «внутреннюю лингвистику» и «лингвистику внешнюю». Первая обозначена в концепции Соссюра как собственно лингвистика; посредством собственно лингвистики и осуществляется исследование имманентной системы языка. Что касается «внешней лингвистики», она исследует внешние контексты языковой реальности. Ф. де Соссюр, обращая внимание на роль знака в языковой реальности, обозначает язык как «семиологическое явление», – использование знака в структуре языка конвенциально обусловлено: «...именно потому, что знак произволен, он не знает другого закона, кроме традиции, и, наоборот, он может быть произвольным лишь потому, что опирается на традицию». Языковой знак представляет собой лишь

единство означающего и означаемого. Ф. де Соссюр различает язык и речь как составные компоненты речевой практики.

От Ф. де Соссюра берут свое начало такие направления теории и философии языка, как искания Копенгагенской школы, ориентированные на идеи глос-семантики (греч. *glossa* – говорение), «имманентной лингвистики», «алгебры языка» (Л. Ельмслев), берущей начало в идеях Пор-Рояля, в программе «априорной грамматики» Гуссерля, а также в «чистом синтаксисе» Карнапа. Назовем Пражский лингвистический кружок, – в его проблемном поле рождена идея семантических оппозиций в структуре языка (В. Матезиус, С.Н. Трубецкой, Р. Якобсон). От Ф. де Соссюра берет начало школа дескриптивной лингвистики, возникшая в США (Л. Блумфилд, З. Харрис, В. Блок, У. Хоккет). Представители этой школы изучали речевое поведение в дискурсе бихевиоризма, – исследовали речевой акт как единство сигнала, стимула, реакции; ими был предложен вариант дистрибутивного анализа речи. Среди школ и направлений, чьи поиски испытали влияние идей Ф. де Соссюра – школы этнолингвистики, социолингвистики, структурно-формальная школа и школа системно-теоретической лингвистики. Работая в горизонте неклассической традиции, каждая из этих школ была ориентирована на специфический круг проблем. Так, школа этнолингвистики предложила концепцию лингвистической относительности Э. Сепира, Г. Пайка, Б. Уорфа. Школой социолингвистики (У. Уитни, Дж. Фишман, У. Мейбов) язык исследован в социокультурном контексте. Структурно-формальная школа, возникшая во Франции и связавшая свои идеи с идеями герменевтики и философии структурализма, объявила язык инструментом коммуникации и взаимопонимания (А. Мартине). Школой системно-теоретической лингвистики была предложена идея семиотического анализа языковых систем; язык был рассмотрен как целостность. Как утверждает аналитик этой школы Г. Гийом, в своей совокупности язык представляет собой великое творение, построенное по общему закону, закону когеренции (связанности, – *coherence*, – частей и целого), частные интегральные системы, которые, как и любые системы, являются интегрирующими в отношении своих составных частей, обладают собственной

целостностью. Язык – системное целое, охватывающее всю протяженность мыслимого и состоящее из систем, каждая из которых относится только к одной конкретной части мыслимого.

Одновременно с завершением концептуального развития идей классического подхода, основные ветви которого были охарактеризованы выше, идет интенсивное становление неклассического подхода. Специфика его парадигмы обусловлена тем, что в пределах этой парадигмы язык представлен как творческая процессуальность, а не как сложившаяся данность.

И.-Г. Гердер в XVIII в. явился автором первых идей подобного рода, – в работе «Исследование о происхождении языка» (1772 г.) он назвал человека языковым существом, а язык интерпретировал как «форму развития человеческого духа».

Позднее в неклассической философии языка формируется проблематика, ориентированная на подход к языку как к знаковой системе с intersubъективной семантикой. Неклассическая парадигма философии языка представлена в трудах В. фон Гумбольдта. Язык представлен В. фон Гумбольдтом в качестве «непроизвольного средства» мышления, средства духовного творчества и обретения истины. Язык конституирован духом, это своего рода медиатор в системе отношения «дух – предметный мир». Благодаря языку предметный мир обретает опосредованную форму, будучи представленным как содержание духа, делая возможным мышление о предметном мире. В. фон Гумбольдт полагал, что строй языка является основанием, детерминирующим картину мира, интерпретируя язык как «формирующий орган мысли».

Начиная с работ В. фон Гумбольдта, в том числе и его работы «О различии строя человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества» (1830 – 1835 г.г.), исследующие философские проблемы языка попытались взглянуть на язык как на проводника связи мира и говорящего субъекта. В. фон Гумбольдт определяет язык как орудие мысли. Обратим внимание на принципиальное отличие этой формулировки от перевода тезиса В. фон Гумбольдта, предложенного А.А. Потебней, – «язык есть орган,

образующий мысль». Именно в тезисе о том, что язык есть орудие мысли (в гумбольдтовском варианте это звучит как «Die Sprache ist das bildende Organ des Gedankens») подчеркнуто – мысль имеет орудие, этим орудием является язык, слово, речь; язык, слово – «das bildende Organ», – орган, образующий мир. Трактовка этого тезиса В. фон Гумбольдта дана в лекциях В.В. Бибикина. «Мысль, – говорит В.В. Бибихин, – имеет дело с миром. Язык располагается между мыслью и миром. Вместе с тем, образуя мир, мысль, по Гумбольдту, образуется и сама. Возможно ли, чтобы действующее начало, обладатель органа своего действия, образовывало им само себя? Как мысль смогла иметь орган, который только и придает ей строение, тем более что пока нет образа мира, нет и образа мысли? Гумбольдт не выходит из этого круга. Его мысль колеблется между двумя крайностями, отшатываясь от обеих. Когда язык предстает ему лишь орудием мысли, он спешит напомнить, что это исключительное орудие, воздействующее на мысль. Когда язык видится ему силой, определяющей мысль, Гумбольдт настаивает, что чистая мысль вольна, тем более она свободна от зависимости у омертвелых языковых форм, как только может быть свободна духовная стихия. Язык то приоткрывает здесь свой непостижимый размах, то отождествляется с лексикой и грамматикой. Его парадоксальность заостряется, но не проясняется» [14, с.24].

В упомянутой выше работе В. фон Гумбольдта использован термин «Offenbarung», переводимый как «откровенно», откровение духа. Энергия духа, проявляющая себя спонтанно в языке, – эта энергия делает язык живым, и вместе с тем эта энергия духа есть та духовная сила, которая в своем существе не позволяет вполне проникнуть в себя и недостижима в своей спонтанности.

Именно В. фон Гумбольдт может быть признан создателем философии языка, оказавшим масштабное влияние на эволюцию идей языкознания XIX – XX в.в. По сути в трудах В. фон Гумбольдта, посвященных языку, идеи философии языка и культуры органично слиты с идеями сравнительного языкознания. Этот симбиоз характерен для таких работ исследователя, как «О сравнительном изучении языков...», «О различии строя человеческих языков...»,

он наглядно проявляет себя во введении к работе «О языке кави на острове Ява». В. фон Гумбольдт сделал предметом анализа определяющую язык творческую процессуальность, взглянув на язык не как на нечто созданное (*ergon*), но как на деятельность духа (*energeia*), «непроизвольное средство», благодаря которому и обретается истина.

От В. фон Гумбольдта берут начало идеи философии языка, позднее положенные в основу психолингвистики. Среди этих идей – идеи Х. Штейнталя (язык – «инстинктивное самосознание народа»), идея И.А. Бодуэна де Куртэне (действительный язык существует только психологически), наконец, идеи младограмматиков («реально язык существует только в индивидуе», множественность языков определена множественностью индивидов).

В литературе принята точка зрения, в соответствии с которой философия языка как самостоятельная наука начинает свой отсчет с трудов В. фон Гумбольдта, в то время как в классической философии язык становился предметом анализа в контексте общегносеологической проблематики.

В середине XIX в. в теорию языка от метафизики языка В. фон Гумбольдта идет ряд направлений анализа, в числе которых набирал силу психологизм, сделавший акцент на явлениях апперцепции; историческое исследование языка делало акцент на попытке найти праязыковой базис, простейшие начала языка. И тогда, когда стало очевидным, что языки далеких эпох далеко не так просты, появляется структурная лингвистика, отринувшая ранее сформированные подходы – психологический, исторический, философский. Структуралисты обозначили, что язык есть структура, начиная с этой позиции формируется ряд вопросов. Что такое языковая структура, структура реальности, что такое слово как простейшая структура? «Ключевой фигурой на историческом повороте от XIX к XX столетию» в философии языка Р. Робинс в «Истории лингвистики» называет Ф. де Соссюра. В «Курсе общей лингвистики», работе начала XX в., увидевшей свет впервые три года спустя после смерти Ф. де Соссюра, в 1916 г., обращают на себя внимание следующие выводы, составляющие философский фон рассуждений автора. Этим фоном является утверждение о дихотомическом

характере отношения «язык-речь», утверждение о знаке как единстве означаемого и означающего, утверждение о необходимости таких срезов анализа языка, как синхронный и диахронный. На смену узколингвистической интерпретации языка с концепцией Ф. де Соссюра, – (в этой концепции в новой интерпретации даны термины «язык», «различие», «означающее», получившие дальнейшее развитие в постструктурализме), – пришла попытка сформулировать фундаментальные принципы языка, определившие позднее развитие структурной лингвистики и благодаря этому – формирование структуралистской парадигмы гуманитаристики XX в. Базисным принципом языка Ф. де Соссюр полагал принцип различия (отличающее один элемент (звук, понятие) от другого элемента и представляющее «положительное» содержание языка). В постмодернизме дано следующее толкование идей Ф. де Соссюра: различие, существующее между элементами знаковой системы, обеспечивает процесс функционирования этой системы; смысл знака обусловлен его отношением с другими знаками, внеязыкового смысла знак не имеет; связь различных компонентов знака и концептуальной составляющей знака произвольна, эта связь не имеет свойства абсолютности, только таким образом может быть интерпретировано отношение «означаемого» и «означающего». Формулируя оппозицию «язык-речь», Ф. де Соссюр писал о следующих блоках языковой предметности: знаковая система языка; речь, посредством которой язык функционирует; способность владения языком; наконец, речь, благодаря которой способность владения языком и знание языка могут себя реализовать. Составляющие оппозиции «язык-речь» в смысловом выражении проявляют себя следующим образом: в то время как язык, используемый в процессах коммуникации, проявляет себя в определенной совокупности правил, речь является воплощением языка, воплощение это осуществляется посредством фонации, посредством использования правил, наконец, посредством знаковых комбинаций. Позднее У. Эко в «Отсутствующей структуре» пишет о парадоксе языковой структуры: это модель, сформированная посредством ряда упрощающих операций; именно эти операции позволяют привести к единообразию феномены различного рода [145, с.46]. Что, однако,

стоит за этой структурой? Что выступает как первичное, соотносимое с обозначенной ранее языковой структурой? Отвечая на эти вопросы, У. Эко в «Отсутствующей структуре» вводит понятие «исходного пространства»: «Исходное пространство – это то, где Бытие, оставаясь потаенным, дает о себе знать, конкретизируясь в структурированные события, но само ускользая от всякого структурирования. Структура как нечто объективное и стабильное... взрывается... и определяющим остается то, что уже более не структурно». Структура «открывается... лишь через свое прогрессивное отсутствие... Под всякой структурой есть еще структура... более отсутствующая, если позволительно так выражаться (а так выражаться позволительно). Тогда естественным завершением всякого онтологически последовательного структурного исследования будет смерть идеи структуры. И всякие поиски констант, задуманные в качестве структуральных, если им удастся остаться структуральными, будут неудавшимися поисками, мистификацией» [145, с.324]. Онтологической ошибкой У. Эко считает ситуацию, когда аналитик идет на то, чтобы считать, что запас возможного нетождества исчерпан [145, с.379].

Почему работа У. Эко названа «Отсутствующая структура»? На наш взгляд, это случилось потому, что язык «ускользнул» от лингвистики, вновь вошел в проблемное поле таких наук, как этнография, логика, психология. В.В. Бибихин пишет о причинах этого поворота от лингвистики. Этот поворот свершился в момент, когда лингвистика решилась на дерзкий шаг – решилась рассмотреть язык как объект. Но все существо языка – «...в отводе глаз от него к вещам, на которые указывают его указательные стрелки, и к миру, дающему о себе знать в самом присутствии языка. К высвеченным им вещам принадлежат и его лексика, и грамматика. Даже на указание нам указывает тоже язык. А где он сам? Ускользая, он оставляет после себя мир» [14, с.28].

С возникновением философии языка возникает термин «лингвистический поворот», посредством которого фиксируются события первых десятилетий XX в. Именно в этот период происходит языковая революция. В то время как классической философии присущ подход, в границах которого сознание имеет

статус исходного звена философствования, неклассическая философия формировала свой подход. В его проблемном горизонте осуществлялась критика метафизики сознания, языку же придавался статус альтернативы картезианского *cogito*. Если попытаться выявить трансформацию проблем, связанных с лингвистическим поворотом, можно утверждать, что с этим поворотом связывается отход от гносеологической и психологической составляющей исследований; формируется интерес к таким блокам, как значение и смысл, сам же язык был объявлен предельным онтологическим базисом мышления. Классическим основанием лингвистического поворота явился ряд работ, – в их числе «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна, «Логические исследования» Э. Гуссерля, работы по фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, труды У. Селларса и У. ван О. Куайна. Лингвистический поворот не был единым по проблематике явлением. На начальных этапах лингвистический поворот происходил в пределах синтактико-семантической парадигмы; для лингвистического поворота в этот период характерен уход от анализа прагматических срезов языкового значения и всего того, что касалось практического применения языка. Абсолютизировалась репрезентативная функция языка (и это шло от логического позитивизма). В целом же начальный этап напоминал идеи Нового времени, предлагавшего версии совершенствования языка. Период же лингвистического поворота, хронологически датированный 1940 – 1950 г.г., формирует исследовательский интерес к иным проблемам. Среди последних – контексты и предпосылки высказываний, объективированные языковые структуры, многозначность языка, обыденное функционирование языка, разнообразные функции языка (в том числе функции политические). В этот период к исследованию языка обращены структурализм, лингвистическая философия, герменевтика. У. Селларсом и У. ван О. Куайном предложена прагматическая концепция значения, в которой сопоставлены такие функции языка, как коммуникативная и функция репрезентации, объявленная производной от коммуникативной.

В пространстве неклассической традиции исследования языка формируется новая совокупность проблем. Так если в классической философии языка преобладает такая проблематика, как общегносеологическая и методологическая, то неклассическая традиция ориентирована на другую версию исследования, – в пределах этой версии начинают изучаться вопросы, связанные с онтологией языковых феноменов. Совершился лингвистический поворот, о котором мы говорили выше. Благодаря этому повороту философская проблематика обрела иную направленность; все чаще возникают попытки искать решение философских проблем, обращаясь к сфере языковых феноменов.

В 30-е – 60-е гг. XX в. в Великобритании и США формируется круг проблем, к исследованию которых обратились теоретики лингвистической философии как ветви аналитической философии. В числе обозначенных теоретиков отметим Дж.Э. Мура, основоположника англо-американского неореализма, предложившего свой метод философского исследования естественных языков; в этот период предметом ожесточенных дискуссий стала и теория языкового значения «как употребления», созданная Л. Витгенштейном. Л. Витгенштейн совершенно справедливо может быть отнесен к числу основоположников аналитической философии, включая оба ее этапа, – логический и собственно лингвистический. Л. Витгенштейн одним из первых сформулировал гипотезу о бессмысленности предложений традиционной метафизики; им предпринята попытка предложить описание реальности, которое отличается точностью, с помощью определенным способом созданного языка; Л. Витгенштейн обращается к правилам логики с тем, чтобы сформировать с их помощью в языке границу выражения мысли. Второй этап философии Л. Витгенштейна, – лингвистический, – связан с идеей «языковой игры». Посредством языковых игр, полагал Л. Витгенштейн, обеспечивается возможность исключить ловушки естественного языка, осуществляя то, что может быть названо «терапией» языковых ошибок и заблуждений. Языковые игры позволяют трансформировать непонятные предложения, сделав их ясными, четкими и понятными; посредством языковых игр как модели или конституции

текста становится определенным смысловое использование слов, обеспечивается непротиворечивый контекст этого использования. Языковую игру как модель характеризует произвольность и одновременно строгость, построение текста обеспечивает способ прочтения текста. Теоретики аналитической философии обратились к исследованию причин возникновения философских заблуждений, и увидели эти причины в «логике», в «глубинной грамматике» языка, способной работать на создание парадоксальных языковых форм (таково выражение Дж.Э. Мура: «Идет дождь, но я не верю в это»). Л. Витгенштейном был предложен способ, используя который становилось возможным устранение обозначенных заблуждений. Этим способом явилось включение слов в контекст языковых коммуникаций («языковые игры»). В проблемном поле лингвистической философии работали несколько школ. Одна из них (Э. Эмброуз, Д. Уизд, М. Лазеровиц) сделала предметом анализа терапевтическую роль философии. Другая, – так называемая оксфордская школа обыденного языка, – сосредоточилась на анализе способов употребления психологических понятий, на исследовании специфики «концептуальных схем» познания и языка, на исследовании «речевых актов». Неслучайно то обстоятельство, что сближение лингвистической философии и лингвистической прагматики произошло в 60-е г. XX в.

В аналитической литературе отмечено то влияние, которое было оказано на Л. Витгенштейна логико-математическими работами Г. Фреге и Б. Рассела. Если влияние Б. Рассела выражено в части использования метода логического анализа языка, то влияние Г. Фреге было иным. «Дневники 1914 – 1916 годов», явившиеся основанием для позднее написанного «Логико-философского трактата», отличаются верой в возможности логического синтаксиса и новой логики.

Ранее Г. Фреге, немецкий логик, математик и философ, писал об отношении обозначения, исследуя связь смысла языкового выражения со значением этого выражения. О различии смысла и значения языковых пропозиций, выражений писал и Л. Витгенштейн; именно понятие пропозициональной функции, разработанное Г. Фреге, и истинностного значения семантического смысла и

различения языковых выражений создало возможность, как считает А.Ф. Грязнов, отойти от анализа предложений в субъектно-предикатной форме.

Естественный язык имеет, как считал Л. Витгенштейн, статус предпосылки образования «форм жизни»; представляющих собой формы социокультурного общения. Эти «формы жизни» подчинены в своем функционировании правилам грамматики языковых игр. «Формы жизни» способны только «показываться», понять же значение слов, в них употребленных, возможно лишь через способность описать употребление слов, а это возможно через описание совместных действий употребляющих язык: «То, что ищут в пространстве, должно полностью поддаваться описанию: описание должно быть в состоянии дать мне все, что я последовательно обнаруживаю».

Бытие, по мнению Л. Витгенштейна, совпадает со сферой вербальной артикуляции, – «мы делаем предикатами вещей то, что заложено в наших способах их представления». Поздним Л. Витгенштейном дается анализ вариативности процессуальных актуализаций языка, и именно это находит отражение в понятии «языковые игры». Значение возникает в определенном контексте; контекст употребления слова сформирован по определенным правилам. И эти правила выступают в качестве следствия договора «лингвистического сообщества»; они являются, по Л. Витгенштейну, «поверхностной грамматикой», в то же время находит применение и «глубинная грамматика». Посредством ее оцениваются законы организации языковых игр, «формы жизни». Именно «глубинная грамматика» соотнесена с фундаментальными структурами бытия. Концепция Л. Витгенштейна явилась тем основанием, на котором позднее базировалось формирование философии лингвистического анализа, названной аналитической философией или философией обыденного языка.

Вернемся на столетие назад, к середине XIX в., когда в Висмаре в год европейской революции родился Готтлоб Фреге, чье имя навсегда связано с логической семантикой. Написанное Г. Фреге оказало огромное влияние на исследовательский ландшафт неклассической философии языка. М. Даммет,

первые публикации которого, посвященные интерпретации наследия Г.Фреге, появились в середине 50-х г. XX в., полагает: «независимо от того, можно или нет считать Фреге аналитическим философом, он без сомнения был лингвистическим философом (philosopher of language)» [148, p.55]. Г.Д. Слуга, ученик М. Даммета в Оксфорде и его оппонент, в монографии 1980 г. [152, p.2] называет Готтлоба Фреге «первым аналитическим философом». В качестве аргумента Г.Д. Слуга выдвигает тезис о том, что идеи о языке Г. Фреге оказали сильнейшее воздействие на Рассела, Витгенштейна, Карнапа, а они представляли различные «аналитические традиции».

Г. Фреге по праву отнесен к числу тех, кто стоит у истоков ветви современной логики и теоретической лингвистики, именуемой логической семантикой. Наиболее значима в этом смысле статья «О смысле и значении» (1892 г.). Если же говорить непосредственно о логико-семантических результатах, то следует назвать разработанные Г. Фреге основоположения логической семантики, они заключены в проделанном исследователем обобщении понятия (собственного) имени, что означало введение известного сегодня термина «дескрипция». Г. Фреге было проведено различие предметного значения имени и его смысла. Ориентируясь на отношение именованного (отношение обозначающего и обозначаемого), Г. Фреге анализирует понятие равенства (тождества), связывая его с отношением соответствующих выражений по смыслу и предметному значению. Г. Фреге показано различие употребления и упоминания выражений языка, различие прямого и косвенного употребления языковых выражений. Исходя из понимания сути этого различия, Г. Фреге формирует такие понятия, как экстенциональный («объемный») и интенциональный («содержательный») контексты, метаязык, объектный язык.

В упомянутой работе 1892 г. «О смысле и значении» исследован «семантический треугольник», фиксирующий отношение знака, обозначаемого знаком предмета (значение знака), наконец, того знания, которое содержит в себе знак – это смысл знака. Отношение «знак – смысл – значение» перенесено при этом на предложения (это частный случай имен, знаков, обозначающего).

Утвердительно-повествовательные предложения получили названия утвердительных предложений. И это различие смысла и значения знака во многом определило дальнейшую эволюцию логической семантики, повлияв на развитие гносеологии, философии языка, теоретической лингвистики, как определило оно и развитие неклассических логических концепций<sup>1</sup>.

Наиболее результативными оказались искания таких школ философии лингвистического анализа (аналитической философии, философии обыденного языка), как кембриджская и оксфордская (школа обыденного языка). Философия лингвистического анализа, возникшая в границах неклассического подхода к языковым феноменам, сделала предметом изучения тот ситуативный контекст, в котором рождается и функционирует язык и его основная единица, компонент вербального выражения – слово. Этот анализ, проводимый в терапевтических целях (речь идет о терапии неправильных форм языковой практики, называемых генерализирующими) шел вслед за исследованиями Л. Витгенштейна и базировался на утверждении о том, что назначение философии – изучение языковых игр, назначение же более высокого ранга – та терапия, посредством которой язык будет очищен от генерализаций, неправильных форм речевой практики. И в то время как кембриджская школа сосредоточилась на исключении из языка таких патологий, как обобщение, оксфордская школа строила свои исследовательские программы на идеях позитивного анализа словоупотреблений («психологические высказывания», «нравственные высказывания», «речевые акты», их взаимодействие – «речевое поле»). Венский кружок разрабатывал в традициях логического позитивизма концепцию языка как способа организации («быть – значит быть значением связанной переменной», – У. ван О. Куайн).

В границах лингвистической философии реализованы доминирующие интенции неклассической парадигмы философии языка. Лингвистический поворот, благодаря которому неклассическая парадигма философии языка обрела свою завершенность, вызвал к жизни и актуализировал ряд онтологических

---

<sup>1</sup> см. об этом комментарий Б.В. Бирюкова и З.А. Кузичевой к монографии Г. Фреге «Логика и логическая семантика» (с. 38–39)

проблем: к примеру, проблему перевода, проблему интерпретации, проблему соотношения означающего и выражающего пластов языка, проблему референтного анализа структур словопроизводства и словоупотребления.

Обращение к возможностям языкового формализма создало ситуацию, в которой философия сыграла роль методологического основания теории искусственных языков как семиотических систем.

Тематический горизонт современных направлений исследования языковой реальности в качестве своей платформы имеет принципиально новое представление о языке. Говоря о постмодернистском этапе философии языка, мы говорим о постмодернизме не как о новом философском направлении, но как о новой форме, стилистике интеллектуального мышления, новой культурной стилистике. По сути своей речь может идти о новых базовых интенциях современной парадигмы философии языка. Следует отметить и специфику ранее сформировавшихся транзитивных парадигм исследования и интерпретации языка как действительности. Это концепции, в основу которых положены идеи вариативности и плюрализма. Среди последних – лингвистическая феноменология Дж. Остина (с его конструктом «речевого поля»), концепция иллюкутивной логики Дж. Серла; это ряд направлений, в проблемном поле которых онтология языка артикулирована как проблема перевода, проблема референциального и эмотивного использования слова (С.К. Огден, И.А. Ричардс). Формируемые в переходный период, предшествовавший современной философии языка, теории искусственных языков с необходимостью формировали интерес к референции и интерпретации; исследующие языковые феномены отказывались от идеи преобладания семиотической интерпретации языковых явлений. Примечательна в этом плане позиция М. Хайдеггера, особенно учитывая идеи его позднего периода. М. Хайдеггер в поздних работах формирует переходную по смыслу концепцию, связывающую неклассическую интерпретацию языка с интерпретацией постмодернистской. М. Хайдеггер не принимает сугубо семиотическую трактовку языка: человек – «пастух бытия», язык же требует обретения соответствующей формы, ею является семантическая полнота. Язык –

«дом бытия», «сказать бытие», «дар речи», «сущность человека покоится в бытии» [132], – именно эти хайдеггеровские тезисы, на наш взгляд, явились попыткой решить проблему отношения мира и человека. Попытку решить эту проблему предприняли позднее и российские исследователи В.В. Бибихин и М.М. Бахтин. Так, М.М. Бахтину принадлежит интерпретация языка как сообщения о событии мира: мир – это музыка, однако смысл этого невозможно передать из-за невозможности выйти за границы этого мира. В.В. Бибихин в монографическом исследовании «Язык философии» (в основу его положены лекции, посвященные онтологическим основаниям речи, возможностям слова, проблемам герменевтики, – они прочитаны на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова осенью 1989 г.) рассматривает проблему шире, когда говорит о языке как средстве общения: «В начале общения стоит весть. Она извещает о событии, ставшем или наступающем. Язык раньше всего и в своем исходном существе уже присутствует в сообщении, на почве которого получает смысл общение. Язык в этом свете не столько средство, сколько сама та среда, то развернутое событием и вестью о нем пространство», язык, предполагаемый сообщением, «... и есть среда и пространство нашего исторического бытия» [14, с.21]; интерпретация языка как вести есть его интерпретация как среды, в которой «сбывается» (В.В. Бибихин) историческое человеческое существо; пространство же, в котором человек находит свое место, узнавая себя, автор обозначает термином «мир» (В.В. Бибихин. Мир. – «Философская и социологическая мысль», 1990, №2,5,8,12. Бибихин В.В. Мир. Томск: Водолей, 1995). Язык в качестве среды для человека являет себя как мир. Вместе с тем это утверждение, как и эвристические дефиниции «язык – среда», «язык – мир», по мнению В.В. Бибихина, не дают ответа на вопрос об «устроенности» языка мыслью, о влиянии мысли на язык, наконец, об отношении язык – мысль.

Современная философия языка в качестве отправного базиса своих теоретических построений взяла то, что было уже создано в проблемном поле предшествующих парадигм, – это ранее сформированные идеи В.Гумбольдта (язык неотделим от контекста культуры), Э. Сепира и Б.Л. Уорфа (феномен

лингвистической относительности), Ф. де Соссюра (феномен произвольности языковых знаков), Л. Витгенштейна («языковость нашего опыта мира предшествует всему, что познается и высказывается как сущее», «то, что является предметом познания и высказывания, всегда охвачено мировым горизонтом языка»); идеи порождающей грамматики Н. Хомского, концепция языка как ускользающей структуры У. Эко (мы считаем его исследователем, чьи идеи заняли промежуточное место в тематическом ландшафте неклассической и современной языковых парадигм).

И в то время как в границах неклассической парадигмы язык интерпретировался как творческая процессуальность, новым в современной парадигме философии языка стал тот подход к языковой реальности, в границах которого анализу подвергался сам процесс говорения, внутренний потенциал языка и перформанс языка (англ. performance – исполнение), языковые схемы, речевые акты, речевое поле языка. Одной из центральных становится проблема понимания («язык – бытие, открытое для понимания», Х.-Г. Гадамер); Р. Бартом введено понятие энкратических языков – это те языки, которые формируют свои особые черты и формы проявления в отношении с властью, в отличие от языков анкратических, свободных от власти, от доксы (греч. doxa – мнение).

Одной из особенностей постмодернистской интерпретации языка является особое отношение аналитиков к вербальному дискурсу. Язык словно ускользает из вербального дискурса. Сам язык представлен как порождающий феномен. Языковая реальность интерпретируется предельно широко; в рамках подобного подхода формируется и особый взгляд на текст: текст свободен, в нем отсутствует схватывающая структура. Язык исследован в том числе и в дискурсе структурного психоанализа (так Ж. Лакан говорит о «бытии бессознательного как речи другого», желание говорит в бессознательном; представленное в структурах вербального опыта «говорящее желание» оказывается зависимым от строя грамматики, от речевых практик. В такой интерпретации язык – это бессознательное, это желание, которое «говорит», – и это текст; «...рассуждения о языке вновь и вновь оказываются языком» (Х.-Г. Гадамер). У. Эко для

обозначения мира как текста использует понятия «словарь» и «энциклопедия», Ж. Деррида в работах «Голос и феномен» и «Нечто, относящееся к грамматологии» строит свою текстовую стратегию, исходя из следующих идей. Во-первых, язык невозможно рассмотреть как выражение (ре-презентация) молчаливого переживаемого. Во-вторых, в то время как устный знак – это знак вещи, письменность имеет статус «знака знака», это дополнение, и в этом смысле это дополнение заменяет означающее слово. В грамматологии Ж. Дерриды, «текстовом анализе» Р. Барта, в «семанализе» Ю. Кристевой описан процесс рождения знака (текстопорождение, означивание), предложены процедуры интерпретации, формирующиеся в процессе освоения текста, обозначена «идея статусной роли интерпретации, выраженная в ее направленности «вглубь смысла». В постструктурализме текст обозначен как наполненный «множественностью смысла», открытостью; текст – это «сеть» генерации значений, эта сеть лишена центра; в организационном смысле эта сеть, лишенная структуры, являет собой ризому, она полисемантическая. Ж. Деррида интерпретирует текст как «онто – тео – телео – фалло – фоно – логоцентризм», Ж. Делез говорит о «невозможном тексте», Р. Барт пишет о конструкции «бесовской структуры», У. Эко вводит понятие «метаречивой игры». И поскольку ушло в прошлое понятие «лингвистической нормы», предметом анализа становятся текстовая жанровая связь, контекст как следствие взаимодействия подсистем текстов, форма представленности текста в иных текстах, – эта проблематика нашла отражение в таком категориальном ряду современной философии языка, как метатекстуальность, интертекстуальность, паратекстуальность, гипертекстуальность, архитекстуальность. Эта плюральность, множественность и вариативность уровней взаимодействующих текстов делает очевидной невозможность правильного прочтения текста. Постмодернизмом для выражения ситуации «изнашивания стилистической маски» введен категориальный конструкт «пастиш», посредством которого отражен не только способ соотношения текстов, исполненных в различных стилях

и имеющих различие в жанровых особенностях, но и тот метод, посредством которого лишенный центра текст организован – организованы его фрагменты.

Идея смысла реализует себя в конкретном процессе говорения, через процесс деконструкции, в процессах порождения текста, формируется в различных версиях актов коммуникации. Смысл – нескончаемое плетение множества нитей, утверждает Р. Барт; смысл реализуется только через процессуальные акты, через читающего (источник смысла), через смерть Автора; при этом «рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора», – именно читателю принадлежит приоритет в создании «схемы смысла». Сам же текст свободен, ему присуща, по выражению Р. Барта, в полной мере лишенность «почтения к целостности (закону)». Текст интерпретирован не как результат, а как процесс «знаковой деятельности», – это работа и игра, это процесс, в ходе которого порождается структура; одним из свойств текста является его открытость, понимаемая как имманентно присущая тексту способность и готовность к трансформации в ходе разворачиваемой процессуальности структур. Исследуя текст, Р. Барт полагает, что текст не является совокупностью наделенных смыслом знаков, но это то пространство, в котором можно увидеть и зафиксировать «линии смысловых сдвигов». Что касается понятия «уровень текста», вводимого Р. Бартом, под ним понято не значение, а означающее. Текст размещен в пространстве языка. И в той же мере, как объектом анализа становится интерпретация, которой отведена роль смыслопорождающего фактора, объектом анализа становится и intersубъективная коммуникация. В концепции языка К.-О. Апеля предметом исследования является диалог, он предшествует речи и порождает речь, сама же проблема языковых значений превращена в важнейшую проблему intersубъективного диалога: языковая система не может быть понята вне пространства речевых коммуникативных практик, вне диалогического взаимопонимания. Эта идея звучит и в концепциях Делеза, Гваттари, Левинаса, как звучала она и у Гадамера, относящего «говорение» не к сфере Я, но к сфере Мы. В позднем постмодерне К.-О. Апелем заявлена идея роли философии в определении языкового смысла: философия –

рефлексия на значение и смысл используемых языком выражений, философ – это критик языка. Сущность языка реализуется посредством языковой игры. Это понятие, используемое ранее Л. Витгенштейном для обозначения речевых систем коммуникаций, работающих и организованных по правилам, нарушение которых ведет к разрушению языковых игр, к нарушению языковой динамики, получило дальнейшее развитие в языковых концепциях К.-О. Апеля и Я. Хинтикки, Ж. Дерриды и Х.-Г. Гадамера; Ж.-Ф. Лиотар писал о том, что культуру постмодерна отличает тотализация феномена языковой игры.

К.-О. Апель в работах конца XX в. заявил о плодотворности ситуации, связанной с языковой революцией, с лингвистическим поворотом, возникшей в философии первой трети – середины XX в., когда был обозначен переход от классической философии к философии неклассической, обратившейся к языку как альтернативе картезианского *cogito*. Именно начиная с этой ситуации философия языка включила в свой теоретический ландшафт концепции человека, сознания, бытия, тем самым раздвинув свои предметные границы. Язык, начиная со времени лингвистического поворота, был объявлен «истинным средоточием человеческого бытия» – «человеческого бытия-друг-с-другом» (Х.-Г. Гадамер). Презумпция же лингвистического поворота в философии, интерпретированного, по словам К.-О. Апеля, как «трансформация *prima philosophia* в философию языка», явилась обозначением нового вектора исследования языка, объявленного истинным средоточием человеческого бытия, его доминирующей, исходной реальности.

## **1.2. Природа слова и его знаковая модель**

Вопрос о природе знаков, их смысле и значении, о свойствах знаков и отношениях между знаками, о природе знаков, организованных в язык, был интересен философии всегда, равно как и вопрос об универсальности знаков. По сути своей реальность справедливо может быть обозначена как «семиотический монстр», рожденный человеком говорящим. Именно язык образует тончайшую

границу, с помощью которой «реальное» отделено от «нереального». Строгое придумывание термина «реальность» приводит к лингвосолипсизму и семиотическому определению, которое в формулировке В. Руднева звучит так: «Реальность есть не что иное, как знаковая система, состоящая из знаковых систем разного порядка, то есть настолько сложная система, что средние пользователи воспринимают ее как незнаковую» (Цит. по [85], с.7).

Утверждая, что по своей природе слово является знаком, мы тем самым утверждаем, что в процессе познания слово использовано как указание, обозначение, представитель действия, предмета, события. Знак в языке используется для того, чтобы приобрести, сохранить, преобразовать и транслировать информацию. Именно эта роль знака позволяет отвести знаку роль и значение intersubъективного посредника, структур-медиатора в коммуникативном пространстве социального взаимодействия. Знак используется для замещения определенного объекта, определяющего значение знака. В проблемном поле семиотики значение интерпретировано как тот объект, который замещен, репрезентирован знаком. Для обозначения знаковой ситуации исследователями применен созданный Ч. Моррисом термин «семиозис». Речь идет о таких факторах, как сам знак, то, на что знак указывает (*referto*), наконец, в отношении семиозиса Ч. Моррисом включено и то воздействие, в результате чего объект превращен для интерпретирующего в знак. Таким образом, в структуру семиозиса включены знаковое средство (знаконоситель, *signvehicle*), десигнат (*designatum*), интерпретанта (*interpretant*) – знак-значение-смысл. Ряд исследователей включают в цепь семиозиса и такой фактор, как интерпретатор (*interpretor*), «субъектсемиозиса». Для обозначения «умопостигаемой» сути знака при этом используется термин «означаемое» (в философии стоиков «*semainomenon*» – «понимаемое», «подразумеваемое»), в то время как для обозначения чувственно воспринимаемой стороны знака введен термин «означающее» (в логике и философии Средних веков «*signans*»). Связь означаемого и означающего условна, конвенциональна, немотивирована. В процессе семиозиса между знаком и значением происходит формирование тех отношений,

которые могут быть названы отношениями обозначения. При этом само отношение обозначения применительно к слову определено природой знака. Исходя из классификации, предложенной Ч. Пирсом уже в 1867 г., можно говорить о следующих типах знаков: знаки-индексы (*index*), иконические знаки (*icon*), знаки-символы (*symbol*). Их специфика заключена в следующем: в основу знаков-индексов положена причинно-следственная связь знака и обозначенного посредством этого знака объекта; индекс – следствие определенной причины, «естественный» знак причины; знаки-иконы основаны на некотором сходстве с обозначаемым; что касается символов, в основу их возникновения положен принцип условности, эти знаки – результат соглашения интерпретирующих (хотя история культуры сохранила такой термин, как «*symbolon*», используемый для обозначения частей разбитой плитки). Совпадение границ расколотой плитки являлось тайным знаком лишь для посвященных. Символон играл роль того условного знака, о котором ранее договаривалось сообщество. В этой ситуации знак становится символом по причине связи знака и значения. Можно говорить о таких уровнях значения для знаков, как уровень предметный (знаком объект обозначен), уровень смысловой (знак формирует образ того объекта, к которому знак применен); наконец, уровень экспрессивный (знаком выражены эмоции того, кем знак применен).

В естественной теории происхождения языков (Платон, стоики) доминирует тезис: языковые знаки имеют соответствующую природе объектов форму («истинный язык», «истинные имена» созданы богами, способными постичь природу вещи и обозначить ее в имени).

Одним из первых сумел увидеть знаковую природу языка Аристотель. В фрагменте «Об истолковании» он пишет: «то, что в звуке – символы состояний, которые в душе». В.В. Библихиным отмечена деталь, – термин «символон», примененный Аристотелем, не приобрел в обозначенной фразе «развитого» и «содержательного» философского значения, этот термин использован в смысле «знак». Иногда этот фрагмент представлен в переводе следующим образом: «Итак, то, что в звукосочетаниях, это знаки представлений в душе». Хотя, как

отмечает В.В. Бибихин, «мало помогло бы и объяснение, что символ у Аристотеля не подобен символизируемому, не полон без него и только вместе с ним составляет целое. Потребовалось бы сказать, что целое здесь не сумма частей, а «то, ради чего» и каждой части в отдельности, и их соединения. Ради целого как цели «то, что в звуке» и движение души ищут друг друга. «То, что в звуке» не «звукосочетание», а все, что мы слышим или не слышим в слове, от музыки и звукоподражания до смысла. Слово несет на себе многое» [14, с.197]; «звук для Аристотеля – весть, и человек слышит эту весть; звук значим; слово, требуя отклик, получает отклик; все звучащее – весть; «между вестью и движением души – символическое отношение, т.е. обоим не хватает друг друга. Они должны... соединиться в целом. То, ради чего обе половины, слово-весть и движение души, уже не язык и не речь. Цель осуществляется через них, оправдывая себя...» [14, с.197]. У Аристотеля весть и движение души способны возникнуть лишь как целое, не как сумма частей, но как единство, как «цель стремления».

Что же представляет собой слово? Под словом понимается слог либо совокупность слогов, используемых для обозначения понятия, представления, предмета. Слово является объектом исследования многих наук. В проблемном поле семантики изучается значение слова, в то время как значение близких в смысловом отношении слов изучается синонимикой, а происхождение слов – этимологией. Слово, являясь лексической единицей языка, представляет собой знак. Ф. де Соссюр говорил о произвольной природе слова-знака, когда в «Курсе общей лингвистики» отмечал, что понятие «произвольный» означает как немотивированность знака по отношению к обозначаемому, так и (и прежде всего!) отсутствие между ними естественной связи [117, с.131]. О произвольности, немотивированности слова-знака говорит и явление, называемое в греческом языке «ономатопея» (в противном случае, в случае обязательной, необходимой связи ономатопеи в различных языках были бы одинаковы). Слово в знаковой системе языка «символизирует мыслительный акт» (Аристотель), «отражает идею» (Дж. Локк). Для обозначения знаковой ситуации Ф. де Соссюром введен и

термин «signifier-signified», – «знак-обозначаемое». Нами даны интерпретации термина «слово», предлагаемые М. Фасмером и Д.Н. Ушаковым. Так М. Фасмер, занимающийся этимологией этого термина (его *Этимологический словарь русского языка* отличается глубиной этимологических параллелей, – эти параллели основаны на 200 языках), видит в нем заимствования из ряда славянских языков и преобладающим значением считает «зов, имя». Д.Н. Ушаковым в *Толковом словаре русского языка* доминирующим значением термина «слово» является единица речи, представляющая собой звуковое выражение отдельного предмета мысли.

Слово является вербальным выражением опыта (опыт, будучи воспринят, с неизбежностью приходит к своему вербальному выражению). Слово – произносимая сущность предмета, связующее звено между предметом и сознанием.

К. Бюлер, автор полифункциональной концепции языка, в числе функций языка называет выражение (обнаружение), воздействие (оно достижимо посредством призыва, сообщения), наконец, функцию отнесенности к предмету (называние, именованье). К. Бюлер пишет о говорящем как об обращенном к себе (интроекция) субъекте или к респонденту (адресату) сообщения. Слово, произносимое или воспринимаемое, подвержено интерпретации, в силу того, что важным является то обстоятельство, что слово должно быть понято, и понято в том смысле, который придает слову его употребляющий. Именно посредством слова, благодаря слову представление о предмете или явлении превращено в знак мыслимого. Работая на стыке философии и лингвистики, К. Бюлер, обращаясь к проблеме знаковой природы языка, использует совокупность аксиом. Первая аксиома названа К. Бюлером «модель языка как органона», с позиции этой аксиомы языковой знак интерпретирован в качестве инструмента; с помощью этого инструмента осуществляется сообщение. В речевой ситуации принимают участие говорящий, слушающий, объект. В данной речевой ситуации знак выполняет такие функции, как функции символа, симптома, наконец, функции сигнала. Как объясняет эти функции К. Бюлер? Знак – это сигнал (он апеллирован

к слушателю), это символ (он соотнесен с предметом), наконец, это симптом (знак зависим от отправителя). В основу второй аксиомы положен так называемый заместительный принцип (знак использован вместо предмета, действия). К. Бюлер полагал, что в случае, если знаком-носителем смысла является чувственно воспринимаемая вещь, то с той семантической функцией, которую она выполняет, не следует связывать все ее конкретные свойства; функционирование ее как знака должно быть релевантно «абстрактному моменту» («принцип абстрактной релевантности»). Третья аксиома содержит в себе «схему четырех полей», в пространстве этой схемы язык представлен как речевой акт, речевое действие, языковое произведение, наконец, как языковая структура. При этом «речевые акты» интерпретируются К. Бюлером как «смыслоопределяющие акты» Э. Гуссерля. Наконец, четвертая аксиома базируется на представлении о языке как о той системе, которая в качестве коррелятов содержит в себе такие элементы структуры, как слова и предложения. Эта система ориентирована на два действия – выбор слов, а также формирование посредством этих слов предложений [20].

В 1966 г. вышла в свет работа М. Фуко «Слова и вещи: археология гуманитарных наук», воспринятая как манифест французского структурализма (хотя сам М. Фуко не относил себя к этому течению). Примечательно, что в творчестве М. Фуко с достаточной наглядностью представлены такие этапы, как этап «археологии знания», «генеалогии власти знания», наконец, этап «эстетики существования» (включающий «техники работы над собой»). Хронологически эти этапы достаточно автономны, хотя и позволяют наблюдать в своем проблемном поле некоторое сосуществование таких идей, как идеи «археологические» и идеи «генеалогические». Если второй и третий этапы датированы, соответственно, 1970-1980 г.г., то этап «археологии знания» должен быть отнесен к шестидесятым годам XX в. Именно в этот период М. Фуко написаны работы «Рождение клиники: археология взгляда медика» (1963 г.), «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966 г.), «Археология знания» (1969 г.). В работе «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» М. Фуко использован термин «эпистема», необходимый для того, чтобы обозначить «срезы познавательной почвы в

европейской культуре Нового времени» (термин Н.С. Автономовой, означающий особый тип знаковой связи, особый тип соотношения слов и вещей). В числе этих эпистем М. Фуко выделены такие эпистемы, как ренессансная, эпистема классического рационализма, наконец, эпистема современная. Первая из этого ряда эпистем датируется М. Фуко XVI в., вторая – XVII-XVIII в.в. (эпистема классического рационализма) и концом XVIII в. датирована эпистема современная. И в то время как ренессансная эпистема базируется на тождестве слов и вещей, в эпистеме XVII-XVIII в.в. (классический рационализм) не существует принятия связи слов и вещей, эта связь опосредована мышлением. На стадии современной эпистемы посредник в системе «слова и вещи» – «труд», «жизнь», «язык». Это три среза познавательной почвы европейской культуры. Каждому из этих срезов соответствует смысловая наполненность слова: слово-символ, слово-образ, наконец, слово-знак.

И хотя «Слова и вещи» произвели фурор, основания и принципы смены эпистем не были до конца осознаны и приняты научным сообществом. И уже в работе «Археология знания», написанной тремя годами позже, М. Фуко использует понятия дискурсивных и недискурсивных практик, что говорило о формировании на материале социологии и лингвистики идей дискурсивного анализа (см. об этом «Порядок речи» (1971 г.)).

Итак, слово – особый тип знаковой связи. Эта особенность слова как типа знаковой связи заключена в следующем. Традиционно, как отмечалось выше, в классификации Ч. Пирса названы такие типы знака, как икона, символ, индекс.

Мы видим особенность слова как лингвистического знака в том, что в слове синкретически объединены понятие и акустический образ. Являясь элементом языковой знаковой системы, слово бытийствует не автономно, но лишь через взаимодействие с другими знаками. И этим функционирование слова в знаковой системе отлично от функционирования таких знаков, как индекс, символ, икона.

В свое время Ч. Моррис, развивая принципы, заложенные Ч. Пирсом в основание семиотического подхода к исследованию знаковых систем, писал о семиозисе как о процессе, одним из свойств которого является отсутствие

одномерности. Семиозис проявляет себя в ряде измерений. Одно из этих измерений ориентировано на взаимоотношение знака с другими знаками, входящими в совокупную знаковую систему. Это взаимоотношение лежит в основании синтаксического измерения знака. Отношение знака и означаемого через используемый знак лежит в основании семантического измерения знака. Наконец, знаки используются теми, кто говорит, используются в речи. Это отношение знака к говорящему выступает в качестве прагматического измерения знака. Слово является языковым знаком. Мы полагаем, что, определив существо языкового знака, с помощью этого определения можно осознать характер тех связей, которые лежат в основании связи языка и реальности. Это связь языка и мышления, языка и речи, языка и текста. В монографическом исследовании «Философия языка» А.Т. Кривоносовым отмечена такая особенность языкового знака, как его четырехуровневая структура: необходимым свойством знака выступает материальность знака (звуковая, графическая) (1); указанная материальность знака находит отражение в сознании в виде идеального образа, логической фонемы (2); термин «логическая фонема» введен А.Т. Кривоносовым [65, с.23] для обозначения того уровня структуры знака, что предшествует следующему уровню: абстрактный, идеальный образ объекта как логического понятия (3); наконец, важным является и последний, четвертый уровень, специфика которого – в выявлении места познаваемых явлений в знаковой теории языка. «Обозначая предмет с помощью словесных знаков, – пишет А.Т. Кривоносов, – субъект делает их информативными и превращает в средства мышления, познания, коммуникации. Выполняя указанные функции, языковые знаки и выступают в качестве фактора идеализации, внешних предметных операций, превращая их из материальных в идеальные операции, позволяющие схватывать объективное содержание» [65, с.25]. При этом происходит свертывание внешней предметной деятельности, ее превращение в знаковую; сам же знак, по мысли А.Т. Кривоносова, – общественное отношение, скрываемое вещной оболочкой. Задаваясь вопросом о связи языка и реальности, полагает А.Т. Кривоносов, мы подразумеваем референта, описание которого и воплощает в

себе главную функцию языка. Автор определяет язык как материальные знаки для немозговой манифестации замысла мышления [65, с. 527]. А.Т. Кривоносову принадлежит идея о том, что на начальных этапах своего существования язык выполнял не только коммуникативную функцию, но и инструктивно-оперативную, связанную с ритуально-магической стороной человеческой жизни. Описательность, мышление, коммуникация, считает А.Т. Кривоносов, пришли вместе с десемантизацией знаков. Автор пишет о понятии «семантический идеализм»: поскольку язык есть инструмент отражения мира, то связь этого инструмента должна быть как-то сохранена. Часто одним словом обозначаются разные предметы, а один и тот же предмет – разными словами. Это создает иллюзию самостоятельности языка, его независимости от действительности. Семантический идеализм отрывает язык от мышления. А мышление от действительности. Они считают, что слова устанавливаются человеком произвольно и не обозначают ничего реального. На самом деле слова не устанавливаются произвольно, а закрепляются за определенными предметами в ходе познания. С другой стороны, слова обладают способностью отражать: значение слова есть отношение к денотату, следовательно, тем самым идеальное как результат отражательной деятельности мышления устраняется из языковой формы, так как реальными компонентами знаковой ситуации остаются лишь материя слова и денотат [65].

В чем специфика языка как знаковой системы? Традиционно знаковая система интерпретируется как система знаков, но не всяких, а лишь тех, которые работают, могут быть приведены в действие лишь по определенной совокупности правил. При этом знак использован для того, что имеется за пределами системы, сама же знаковая система работает, исходя из упомянутой совокупности правил. Ф. де Соссюр, как и Л. Витгенштейн, уподоблял язык как знаковую систему такой знаковой системе, как шахматы. Правила, в соответствии с которыми система проявляет себя, придаются системе исходя из соображений максимальной эффективности действия системы. А.Б. Соломоником отмечено специфичное преимущество знаковых систем: тогда, когда эти системы начинают

функционировать по приданным или имманентно присущим им правилам, знаковые системы выводятся на иной уровень, переходя в новое состояние, обретая «новые относительные веса». Это происходит и в сфере языковой реальности, сложно функционирующей и перманентно обновляемой: «Его (языка – М.К.) знаки произвольны по форме, хотя и зависят от характера системы, связанной с голосом и произносительными возможностями человека. Если говорить о письменном языке, то и в нем ощущается влияние тех физических параметров, от которых зависит письмо: чем пишешь, на чем пишешь и как пишешь (техника письма). Однако эти физические параметры системы дополняются правилами пользования языком, правилами, изменявшимися и совершенствовавшимися на протяжении веков. Совершенствование правил всегда имело целью наилучшее использование системы. Наконец, приведенная в действие языковая система каждый миг трансформируется в новое содержание, которое представляет те же знаки в новом качестве. Основное умение пользователей системы как раз в том и состоит, чтобы быстро оценить новые открывшиеся перед системой возможности и оптимально их использовать» [116, с.29].

Правила, приводящие знаковую систему в действие, объясняющие знаковую систему, имеют характер метаязыка; к примеру, в языке как знаковой системе имеются словосочетания, предложения, тексты, синтагмы – эти сочетания знаков образованы посредством, к примеру, грамматики, а она – элемент метаязыка языковой знаковой системы. При этом основным свойством знака выступает его двойственная природа: знак принадлежит знаковой системе и находится с этой системой в отношении зависимости, одновременно он принадлежит и отражаемому посредством знака объекту, – в этой двойной подчиненности знака и проявляется основное свойство знака.

Знаковая система может быть названа языковой в случае, когда в основание этой системы положено слово, слово имеет статус базисного знака языка. Имея статус базисного знака языка, слово-знак отлично как от образа-знака, так и от символа-знака. В слове-знаке схвачен больший объем информации, чем это имеет

место в образе-знаке. Если же сравнить слово-знак с символом-знаком, очевидным является то обстоятельство, что потенциал символа в формализованных кодовых системах масштабнее, нежели у слова-знака.

Полагаем, что особую значимость интерпретации слова как исходного, базисного элемента естественного языка придает работа Ф. де Соссюра «Курс общей лингвистики», в частности, в той ее части, где Ф. де Соссюр представляет слово в качестве произвольно выбранного знака. Ф. де Соссюр вводит понятия «обозначаемого» (*signifié*) и «обозначающего» (*signifiant*), подчеркивая, что в языке мысль и звучание нерасторжимы, звуковая составляющая неотделима от составляющей содержательной.

Объявив слово как базисную единицу естественного языка произвольно выбранным знаком, Ф. де Соссюр утверждает идею амбивалентности слова как языкового знака; эта амбивалентность проявляется в том, что знак развернут линейно, и одновременно он произволен. При этом смысл произвольности автор видит не в том, что использующий слово-знак волен по своему усмотрению изменить его, но в немотивированности знака, в его произвольности в отношении к обозначаемому, в отсутствии «естественной связи» знака и обозначаемого, – это природно продиктованная связь.

Утверждение знаковой природы слова в концептуальном изложении Ф. де Соссюра ориентировано на системный характер языка. Знаки в языке составляют семиотическую систему связанных между собой элементов, в которой любой знак-элемент в своем значении зависит от «симультанного соотношения» (термин Ф. де Соссюра) прочих элементов. И далее идет определение языка как системы сопоставимых весов, в которой смысл определен временным соотношением значений соотнесенных элементов. Описывая потенциал диахронного и синхронного анализа языка как знаковой системы, автор описывает эти подходы к исследованию языка с помощью специальных терминов – таковы концепты «сиюминутное равновесие элементов», «сложный баланс слов», «взаимное переплетение». Различие этих подходов в том, что в проблемном горизонте диахронного анализа, считает Ф. де Соссюр, язык изучается в историческом

дискурсе, изучается трансформация языка, происшедшая в ходе эволюции языковой реальности; в проблемном же горизонте синхронного анализа изучается конкретный языковой срез, представляющий конкретную стадию языка. А.Б. Соломоник видит в этом онтологический и гносеологический планы проблемы. И если в границах онтологического плана язык предстает как явление постоянно меняющееся, в нем не существует стабильности элементов взаимодействия, то в границах гносеологического плана фиксируется сиюминутное состояние языка [116, с.29].

В процессе эволюции философии языка вопрос о том, что означает слово, используемое как знак немотивированный, произвольный в его отношении с обозначаемым, имел различную интерпретацию. У Дж. Локка слово является отражением идеи, в концептуальном изложении Ф. де Соссюра в модели лингвистического знака синкретично соединены понятие и акустический образ. Как символ мыслительного акта трактовал слово Аристотель. В монографическом исследовании «Язык как знаковая система» А.Б. Соломоником для разных типов знаковых систем, для связи знака и обозначаемого используется различный терминологический аппарат, тем самым подчеркнут особый характер связи. Так автор говорит, что «в образных системах образ отражает, а в математических формализованных системах символ кодирует» [116, с.18]. Применительно к языковым системам автором использован конструкт «слово описывает реальность». И то, что Ф. де Соссюр фиксирует как «signifier-signified», А.Б. Соломоником фиксируется как «знак – обозначаемое»: «Слово описывает реальность. Оно является... произвольно выбранным знаком, установленным в результате общего согласия конкретного языкового сообщества. Для каждого члена сообщества вовсе не требуется давать формальное согласие на употребление того или иного языкового знака. Его участие в языковом коммуникативном акте и выражает его согласие на принятие соответствующего кода» [116, с.18]. Слово-знак, полагает А.Б. Соломоник, может появиться в языке лишь после его осознания мозгом и после того, как будет сформировано понятие; так по мнению автора возникает отношение «отражаемое – понятие – слово»:

«знаковая система (код) накладывается на мыслительный процесс и позволяет выразить его в объективизированном виде» [116, с.19]. В «Курсе общей лингвистики» Ф. де Соссюр сформулировал поразительную по своей глубине идею, смысл которой заключен в том, что слово как знак может существовать лишь в единой системе языка, языковой знаковой системы, – тезис, который позднее был развит А.Б. Соломоником в его монографии. Эта языковая знаковая система, система языкового кода, едина и целостна; применительно к этой системе возможно утверждение, что в ней слово бытийствует не автономно, но через взаимодействие.

Являясь базисным элементом языковой знаковой системы, слово в языке занимает центральное место. В исследовании «Язык. Введение в изучение речи» Э. Сепир отмечал, со ссылкой на Аристотеля, – и повторяя Аристотеля, – «...слово – одно из наименьших самодовлеющих ингредиентов изолированного «значения», на которые делится предложение. Иное деление предложений на значения невозможно, так как оставляет у нас на руках разрозненные и не востребуемые остатки». И далее Э. Сепиром предпринята попытка решить проблему «значимости» языковых элементов: что более значимо – слово, звук, морфема, словесная комбинация (сложные слова или синтагмы)? Аргументация Э. Сепира нам представляется достаточно убедительной: «Мы не раз уже ссылались на «элементы речи», под которыми, грубо говоря, мы понимали то, что называют «словами», – отмечает автор, – Следует более тщательно познакомиться с этими элементами, являющимися подлинной материей языка. Самой элементарной частицей речи (а под речью мы будем понимать устную систему речевого кодирования, поток произносимых слов) является звук... Но индивидуальный звук не может быть основой речи, потому что речь выполняет значащую функцию, а звук значения не несет... Если язык представляет собой структуру значений, то и элементы структуры также должны быть значащими, и тогда звуки могут быть уподоблены неоформленной и необожженной глине, из которой изготавливаются подлинные элементы языка. Подлинными значащими

элементами языка являются последовательности звуков, оформленных в виде слов, значащих частей слов или словесных комбинаций» [111, с.24-25].

Мы полагаем, что точка в этой попытке решения проблемы «значимости» языковых элементов решительно и верно поставлена автором «Семантики» Стефаном Ульманом, рассуждающим о так называемых «единицах значений». «Вспомните, – пишет С. Ульман, – что Аристотель определял слова как мельчайшие значимые единицы речи. Это определение принималось лингвистами без возражений в течение долгого времени. Лишь в новейший период современные методы анализа, повторяющие методы (иногда и терминологию) ядерной физики, позволили открыть меньшие, чем слова, семантические единицы. Для обозначения этих мельчайших значимых элементов речи потребовался новый термин; в современной лингвистике они называются «морфемами»... Не оспаривая значимости морфем для языкового анализа, можно ли отдать им роль ключевого элемента любой языковой структуры? Это – чрезвычайно разнообразная категория, выполняющая самые разные функции и выступающая в несвязанных между собой ипостасях; единственное, что их объединяет – это то, что их нельзя разбить на меньшие значимые элементы. Более чем сомнительно поэтому, что на их основе можно построить самостоятельную лингвистическую дисциплину... Все это дает СЛОВУ центральное место в иерархии языковых структур» [153, с.26-27].

Что делает слово, «работающее» в обширном семиотическом контексте доминирующим элементом знаковых систем? Эта идея обоснована А.Б. Соломоником в монографическом исследовании «Язык как знаковая система» посредством следующих аргументов: во-первых, тем, что слово занимает особое место в пространстве прочих базисных знаков; во-вторых, слово обладает способностью, пользуясь метаязыком языковых знаковых систем (в пределах этих метаязыков созданы определенные правила), подвергаться морфологическим и синтаксическим изменениям; наконец, в-третьих, сказанным выше определена и логика языковых систем, в основание которых положено слово.

Слово занимает срединное место между знаками, используемыми для фиксации отдельных сторон обозначаемого, и абсолютно произвольными символами, – это место одновременно может быть охарактеризовано и как центральное. Как полагает А.Б. Соломоник, базисным знаком системы определяются свойства системы. Слово – знак особого рода. Изменяясь морфологически, слово способно сохранять базисную структуру. Автор усматривает в этом существенную закономерность языковых систем. Морфологически трансформируясь, следуя грамматическим требованиям, слово сохраняет форму, основа которой отражена в словаре, чего нельзя сказать о кодовых системах, в которых промежуточные результаты нельзя верифицировать (см. об этом: А.Б. Соломоник, «Язык как знаковая система», часть I, глава 8). Специфическое свойство слова как знака заключено в том, что оно удалено от обозначаемого (это позволяет слову не включаться в «системные трансформации» (термин А.Б. Соломоника)), одновременно слово никогда не утрачивает способности быть отражением обозначаемого. Этой способности базисных знаков в иных типах систем, по мнению А.Б. Соломоника, нет. И именно этим определен статус слова в знаковом пространстве, как, впрочем, этим же определена и значимость языка в кодировании реального мира. Сравнивая язык с иными типами знаковых систем, автор приходит к выводу о том, что ни один тип систем не имеет подобного баланса логики соответствия и системной логики, как это существует в системе языковых кодов: «В системах, находящихся на более низкой иерархической ступени, логика соответствия превалирует над системной, а в более абстрактных системах наблюдается явное преобладание системной логики над логикой соответствия. В языковых системах оба типа логики равновелики и находятся в состоянии постоянного взаимодействия и взаимной поддержки. Указанные выше характеристики слова как знака позволяют в процессе языкового общения постоянно следить за тем, как предстает перед говорящими объект обсуждения; одновременно нам приходится оперировать правилами системных изменений (метаязыком), дабы излагать наши рассуждения грамотно и понятно» [116, с.129].

Слово как знак (англ. sign, фр. signe, нем. Zeichen, итал. signe) в процессе познания, как и в процессе общения, коммуникации, играет роль представителя отдельного объекта, свойства, отношения; как знак, слово применяется для приобретения, преобразования, обеспечения сохранности и передачи информации, знаний. Говоря о значении слова, отметим, что значение является понятием, которое находит широкое применение в таких областях, как философия, логика, общая теория знаков, теория языка. Философия исследует гносеологическое содержание понятия значение языковых выражений. Слово как знак служит для обозначения объекта (объект, обозначаемый посредством использования знака, – денотат), в слове выражены смысловое и экспрессивное значения; эти значения выступают в слове как сопряженные. И если существо смыслового значения заключено в том, чем наполнен смысл слова для использующего слово как знак, то в экспрессивном значении слова как знака отражено эмоциональное состояние того, кем слово-знак применено, и применено в контексте.

Проблема значения слова как знака сформулирована Аристотелем: лишь для существительных и глаголов может быть определено «самостоятельное значение вне языка», в то время как иным словам в языке уготована роль связок. Прошли века, прежде чем Мишель Бреан в 1897 г. в семантическом очерке «Наука обозначений» описал классификацию значений слов, исходя из процессов сужения значений и расширения значений слов как лексических единиц. М. Бреаном термин «семантика» впервые применен в 1883 г.. Справедливости ради отметим, что тремя годами раньше, в 1880 г., вышла работа Г. Пауля «Принципы истории языка», в которой автор пишет о «сужении значения слова» (лексической единицы у Г. Пауля) и «генерализации значения», таким образом представив лексические трансформации. Школа Г. Пауля вошла в историю лингвистики и философии науки под названием Логическая школа, – мы полагаем, это название обусловлено позицией исследователя, – он считал, что логика мышления базируется исключительно на двух обозначенных выше процессах лексических трансформаций. Полисемия, расширение и сужение значений –

постоянно присущее языку свойство, этот тезис явился исходным для концептуальных построений Логической школы.

В противоположность этому психологическая школа, возникшая на рубеже XIX-XX в.в., объяснила семантическую трансформацию причинами психологического свойства (В. Вундт, Ч. Огден, И. Ричардс). Так Ч. Огденом и И. Ричардсом была предложена модель «базисного треугольника», в конфигурации которого образно представлено отношение «слово – понятие – обозначаемое», схема значения языковой единиц, при этом вершины этого треугольника – символ, мыслительная связь – референт (обозначаемое). Связь символа и референта (обозначаемого) представлена пунктирно, в то время как связь символа и референта с вершиной (мыслительная деятельность) обозначена сплошной линией, что означает: то, что отражает знак, становится доступным языку через мозг. Позднее, в 1976 г. Г. Палмер изложил свою идею таких срезов языкового значения, как «смысловое значение» и «значение обозначения». Речь идет о различных формах связей; в «значениях обозначения» это связь лингвистических элементов (слов, предложений) и неязыковой реальности, в то время как в «смысловом значении» речь идет о связи таких лингвистических элементов, как слова, – это внутрисистемные отношения [150, с.30]. Смысл слова ориентирован лишь на внутрисистемные отношения.

Схема модели «базисного треугольника» Огдена и Ричардса дополнена А.Б. Соломоником. Автором приведены слова Л. Витгенштейна из его работы «Философские исследования»: «Вопрос о том, «что такое слово?» аналогичен вопросу: «что такое шахматная фигура?», значение слова соответствует значению шахматной фигуры в ее роли на доске». Обращаясь к этому утверждению, А.Б. Соломоник полагает, что в тезисе Л. Витгенштейна отражено внутрисистемное значение слова как знака, в то время как внесистемная сторона, внесистемные связи оставлены вне внимания.

А.Б. Соломоником предложена модель, представленная на рис.1. Схема отражает различные аспекты языковой деятельности. В правой части схемы (ABC) предложено «значение обозначения» (термин Г. Палмера). Это



появление новой лексической единицы) воздействует вся сфера лексических знаний... на значение слова воздействует и лингвистический багаж, регулирующий внешнюю оболочку слова, правила его трансформаций и включения в синтагматические единицы разной длины» [116, с.133].

Уже в философии античности были сформированы концепции природы языковых знаков. Так в работе «Об истолковании» Аристотель пишет об условном, договорном характере имен, в то время как Платон и стоики являлись апологетами «естественной» теории происхождения языка: в основе «истинного языка» и «истинных имен» лежит постижение природы вещей. Эта позиция характерна и для школ древнеиндийской философии, равно как характерна она для гностицизма, суфизма, конфуцианства.

Раскрывая роль языкового знака в познавательной деятельности, Гегель отмечал различие знака и символа; это различие заключено в том, что «...знак есть непосредственное созерцание, представляющее совершенно другое содержание, чем то, которое оно имеет само по себе» [31, с.256]. «Знак отличен от *символа*, последний есть некоторое созерцание, собственная определенность которого по своей сущности и понятию является более или менее тем же самым содержанием, которое оно как символ выражает. Напротив, когда речь идет о знаке как таковом, то собственное содержание созерцания и то, коего оно является знаком, не имеют между собою ничего общего» [31, с.265-266].

Звук, буква, слово в статусе знака уничтожает свое «наличное бытие», «дает ему в качестве его значения и его души другое содержание» [31, с.266], «овладевая знаком, мы овладеваем другим предметным содержанием, которое не является, однако, ее (вещи – М.К.) собственной сущностью и к которому эта вещь относится, как чуждая. Но кроме того, она обладает также своим собственным значением, которое не связано с природой самого предмета, обозначенного этой вещью. Таким образом, обозначение произвольно. Знаком чего должна быть вещь – это в большей или меньшей мере дело соглашения (*Convenienz*)» [31, с.40].

Знак – это сигнал, знак действует в силу того, что в обществе это связано с системой тех значений, которые общество выработало. Языковой знак

немотивирован, произволен. Знак замещает объект, однако, за счет чего возможно это? Считаем, что это возможно за счет двойственной интерпретации сущности знака. А.М. Коршунов и В.В. Мантатов в исследовании «Теория отражения и эвристическая роль знака» писали о том, что языковые средства служат заместителями объектов. Обозначая предметы с помощью словесных знаков, мы их делаем информативными и превращаем в средства коммуникации. Языковые знаки – фактор идеализации внешнепредметных операций, превращение их из материальных в идеальные действия, позволяющие схватывать объективное содержание, отражать внешний мир и служить средством организации своего и чужого поведения [61, с.121].

О двойственной трактовке сути знака, которой можно обосновать способность знака замещать объект, пишет и А.Т. Кривоносов в монографии «Философия языка». Автор раскрывает существо этой двойственной трактовки: она в том, что конкретный предмет функционирует только как предмет, как предмет в себе для самого себя, языковой же знак функционирует как знак только для другого, благодаря абстрактным моментам, живущим в сознании, и в тесном взаимодействии с предметами, ассоциативно связанными с ними в мозгу. Это различие в знаке есть основное, философское различие между материальным и идеальным, более конкретно – между фонетикой и фонологией, между звуком (буквой) и фонемой (графемой) [65, с.17].

В основании подхода к языковому знаку лежит теория языкового знака Ф. де Соссюра, анализирующего естественные языки как знаковые системы и создавшего теорию значения знаков в пределах той дисциплины, которую он назвал семиологией. В структуралистской программе Ф. де Соссюра обращает на себя внимание влияние лингвистических исканий В. фон Гумбольдта. Ф. де Соссюру принадлежит ряд идей, – дихотомия язык/речь, знак как единство означаемого и означающего, синхронный и диахронный аспекты анализа языка. Утверждение о языковом знаке как заместителе объекта базируется на ряде тезисов, в том числе о том, что, обозначая предмет с помощью словесных знаков, – как утверждает, к примеру, А.Т. Кривоносов, – субъект наделяет знаки

информативностью, посредством чего знаки играют роль средства мышления, познания, коммуникации: «Выполняя указанные функции, языковые знаки выступают в качестве фактора идеализации внешних предметных операций, превращая их из материальных в идеальные операции, позволяющие схватывать объективное содержание, отражать внешний мир и служить средством организации своего и чужого мышления и коммуникации» [65, с.25]. Исследователь имеет дело с многоуровневой моделью языкового знака. В числе этих уровней – уровень, связанный с материей знака (звуковой, графической) (1), уровень, связанный с отражением в сознании в виде идеального образа, логической фонемы (2), уровень, связанный с идеальным образом объекта как логического понятия (3), и, наконец, уровень самого реального объекта. Как считает А.Т. Кривоносов, в знаке отражено взаимодействие двух реальных объектов (знака – 1 и предмета – 4) и двух логических образов этих объектов (фонемы – 2 и понятия – 3). Это, по мнению автора, можно интерпретировать схемой, представленной на рис.2.

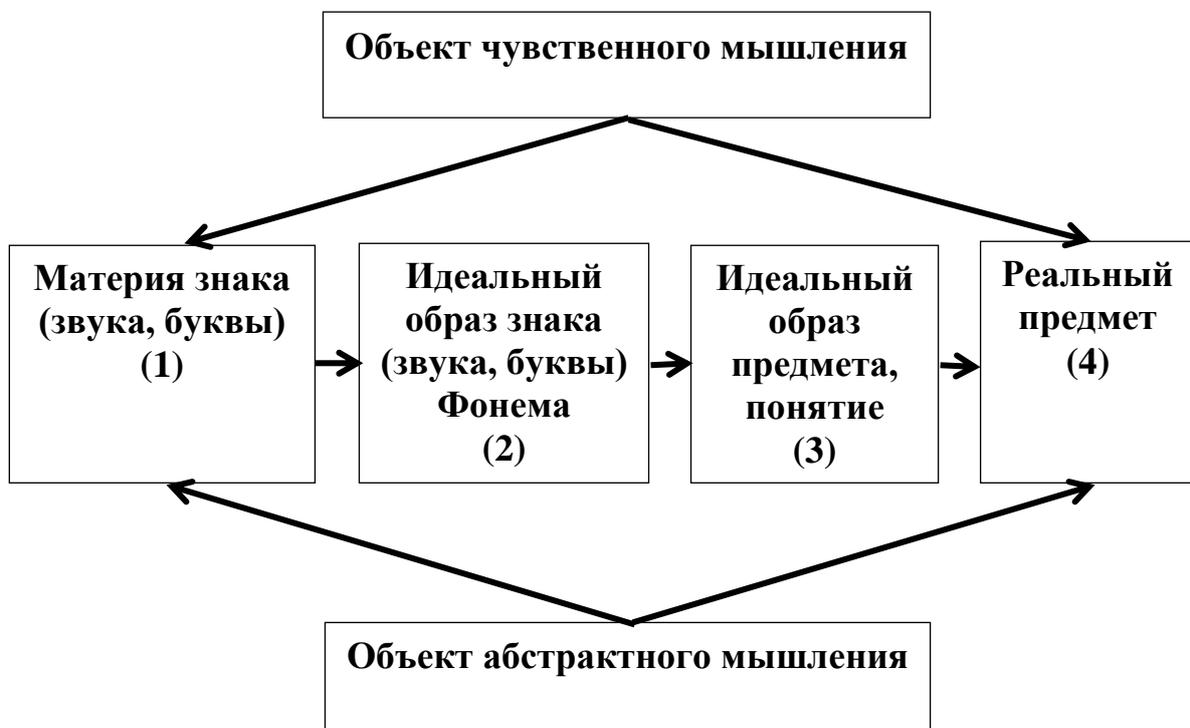


Рисунок 2 – Модель языкового знака

В этой схеме, воссоздающей интерпретацию модели структуры языкового знака, четырехуровневую модель языкового знака, воплощен доминирующий принцип как теоретического языкознания, так и философии языка: подход к знаку как модели познания и общения.

Человек способен выразить мысль, используя знак. Этот тезис является центральным практически для всех семиотических концепций, в том числе и для концептуальных построений тех, кто стоит у истоков семиотики – Ф. де Соссюра и Ч. Пирса. Очевидно различие подхода к знаку в концепциях названных авторов.

В истории семиотики это утверждалось не однажды. Так в монографическом исследовании «От знака к семиотическим конструктам коммуникативного пространства» Н.А. Лукьянова отмечает важную деталь этого различия: «Пирс рассматривал знак в его динамике, как триадическое отношение, порождающее динамический процесс интерпретаций. Для ученого знак был важным средством нашего процесса познания. Соссюр же понимал знак как достаточно абстрактный статичный элемент системы. В его теории акцент сделан на реляционной сущности языка и на такой характеристике знака как его функция» [81, с.12]. Отметим, что первоначально, в 1867 г., Ч. Пирсом введено деление знаков на знак-икону, знак-индекс, знак-символ. Позднее (1884-1914 г.г.) автором предложена та модель знака, в основании которой лежит отношение, связывающее репрезентамен, объект (к объекту обращен знак), интерпретанту. Исследуя явление семиозиса (семиозис – процесс означивания, оформления знака в коммуникации), Ч. Пирс предлагает модель знака, в основу которой положена идея триадичной природы знака; эта идея нашла отражение в специфике отношения репрезентамена (representamen) – объекта – интерпретанты. У Ч. Пирса репрезентамен, получающий интерпретанту в коммуникативном процессе, – знак (sign), но в культуре ему отведено типовое значение. Это различие между знаком и репрезентаменом Н.А. Лукьянова (со ссылкой на позицию У. Эко) видит в том, что «sign – это некоторый токен, нечто конкретное, произнесенное – конкретное вхождение выражения, используемое в конкретном процессе коммуникации и/или референции, тогда как representamen – это тип (the

туре), которому данный код приписывает определенное содержание посредством определенных интерпретант» [81, с.23].

Объект – в интерпретации Ч. Пирса – это репрезентируемое знаком; при этом Ч. Пирсом проводится различие между объектом динамическим и объектом непосредственным, что вызвано следующим. Динамический объект – «объект вне знака», он представлен собою сам, ему не нужна интерпретанта; его самостоятельность проявлена в том, что такой объект не нуждается в том, что способен о нем сообщить знак. В отличие от динамического объекта непосредственному объекту, поскольку его существование зависимо от того, как он репрезентирован в знаке, необходимы интерпретанты знака (об этом пишет У. Эко в «Роли читателя. Исследования по семиотике текста»).

Наконец, необходимым элементом отношения, раскрывающего триадичную природу знака, по Ч. Пирсу, выступает интерпретанта – это результат воздействия знака, – значение, значимость, смысл. Сделав процесс семиозиса предметом исследования, Ч. Пирс обозначил семиозис как триадическое действие знака, как процесс, в результате этого процесса интерпретатор испытывает когнитивное воздействие знака (позднее, продолжив идеи Ч. Пирса, Ч. Моррис рассмотрел процесс семиозиса в ракурсе трех измерений, чем обозначил предметы синтактики, семантики, прагматики) [93]. Функция означивания в семиозисе представлена Ч. Пирсом в качестве доминирующей.

Позднее к этой идее был обращен исследовательский интерес У.Эко; в работе «Роль читателя. Исследования по семиотике текста» он пишет о различении обозначения (*denoting, denotate*) и означивания (*signifying, significare*), используя термины «экстенционал» и «интенционал»: «...различие...связано с различием между экстенционалом и интенционалом, между шириной и глубиной, или же...между денотатом и значением (*meaning*), то есть между отсылкой к чему-то и означиванием чего-то» [146, с.307].

Если же вернуться к триадической модели знака, предложенной Ч. Пирсом, мы принимаем позицию Н.А. Лукъяновой в той части ее рассуждений, где автор говорит о том, что изучение динамики знака, ставшее возможным благодаря этой

модели, является и основанием определения знака как триадического отношения, вызывающего динамический процесс интерпретации (семиозис), благодаря чему в коммуникациях создаются знаки и/или связываются значения со знаками (См. об этом [81, с.39]).

Семиотические идеи Ч. Пирса, его ориентированная на сферу коммуникации модель трехмерного семиозиса были фундированы совокупностью его идей, среди которых идея диалогического характера мышления, где знаки играют роль инструмента речи [60], идея посреднического статуса знаков в коммуникативных актах, а кроме того – идея семиотического воплощения мышления в коммуникативном процессе, как и идея относительно того, что посредством динамики знака, представленной в триадической модели знака, мысль живет в коммуникативных процессах.

Эти идеи Ч. Пирса и могут, на наш взгляд, быть основанием для вывода, сделанного Н.А. Лукьяновой: «...человеческое мышление, (которое по природе коммуникативно), согласно теории Пирса, состоит из знаков; а сам человек может быть интерпретирован как знак, поскольку мышление как процесс невозможно вне знаков: оно по своей природе является языковым, а язык, по сути, публичен и открыт. Знаки репрезентируют объект в определенном его качестве. В таком понимании, ситуация коммуникации выглядит следующим образом: *знак* (или репрезентамен) есть функция некоего *объекта*, являющегося в определенном отношении к толкователю-интерпретатору (интерпретанте). Это и есть процесс коммуникации» [81, с.42].

Ф. де Соссюром (1857-1913 г.г.), в отличие от Ч. Пирса, знак анализируется в пространстве языкового контекста. Знак в семиологической концепции Ф. де Соссюра произволен (означающее и означаемое связаны произвольно, между означающим и означаемым в действительности не существует естественной связи [117]), а та модель знака, что предложена автором, диадична по своей природе, в силу того, что ее структурными элементами являются «signifiant» и «signifie» («означающее» и «означаемое»). В языковом знаке, отмечено в «Курсе общей лингвистики», связаны не вещь и ее название, но

понятие и акустический образ. Именно акустический образ является психологическим впечатком звучания. И, характеризуя акустический образ как нечто материальное, мы тем самым противопоставляем, считает Ф. де Соссюр, его понятию [117, с.69]. Ф. де Соссюром в его семиологической концепции использованы понятия для обозначения языка и речи. Этими понятиями являются конструкты синхрония (язык) и диахрония (речь). Знак является результатом коммуникации, однако исследователь взглянул на коммуникативный акт как на существующий статично.

В концептуальном изложении семиотических идей У.Эко предпринята попытка синтеза идей Ч. Пирса и Ф. де Соссюра, с помощью чего, обратившись к наследию этих выдающихся представителей семиотики и семиологии, У. Эко создал концепцию семиотической ориентации, в основание последней были положены проблемы интерпретации, формирования механизмов текстов. Обозначенная попытка синтеза характерна для периода 1968 – 1990 г.г., – времени, когда автором были созданы «Отсутствующая структура. Введение в семиологию» (1968 г.), «Трактат об общей семиотике» (1975 г.), «Роль читателя. Исследование по семиотике текста» (1979 г.), «Семиотика и философия языка» (1984 г.), «Пределы интерпретации» (1990 г.). К проблемам семиотики У. Эко обратился в 70-е г., именно тогда появился его семиотический тезис, отличный от позиции структурализма – «подлинная структура неизменно отсутствует».

Неограниченный семиозис – базис бытия культуры, его основание. Язык лишен даже возможности порядка, однако существует возможность смены кодов. В основание канонизированных сообществ кодов всегда положен договор. Предложенная Ф. де Соссюром структура знака («означаемое – означающее») не зависит от референта. Знаки в интерпретации У. Эко – единственные ориентиры в мире. У. Эко вводится понятие частной семиотики и семиотики общей, что позволяет ему развести проблемные сферы собственно семиотики и философии языка: частная семиотика – «грамматика» частной знаковой системы, в то время как в сфере общей семиотики предметом анализа становится целостность означающей деятельности.

Мы принимаем позицию А.Р. Усмановой, завершающей сравнительный анализ знаковых моделей Ч. Пирса, Ф. де Соссюра и У. Эко выводом о том, что семиотические идеи У. Эко занимают промежуточную позицию в отношении семиотика знака (Ч. Пирс) и семиотика языка (Ф. де Соссюр) [124]. Объект семиологии – язык; предметом подлинного анализа должны стать «означивающие практики», с их помощью возможно понять единую логику культуры. В целом же У. Эко оказался в пространстве подчас противоречащих друг другу позиций Ч. Пирса и Ф. де Соссюра (динамика «жизни знака» Ч. Пирса и поиск универсального принципа речи Ф. де Соссюра, возможности знака, репрезентирующего объект, через интерпретацию у Ч. Пирса и тезис Ф. де Соссюра о том, что положение в системе конституирует знак, а в целом – речь идет о различии предлагаемых Ч. Пирсом и Ф. де Соссюром триадической и бинарной моделей знака).

Однако несомненной исследовательской заслугой У. Эко явилось то, что он сумел не просто взглянуть на модели знака Ч. Пирса и Ф. де Соссюра как на то, в чем заключена возможность синтеза концептуальных построений Ч. Пирса и Ф. де Соссюра, но и в определенной мере и степени обосновал и показал результат этого синтеза. Этот результат исследовательского поиска нашел отражение в тезисной форме в работе «Отсутствующая структура. Введение в семиологию», где автор утверждает идею: специфика семиотического анализа – во взгляде на феномены культуры как на факты коммуникации и отдельные сообщения с кодом (См. об этом [145, с.44]). Кодом является язык, процесс семиозиса, как ничем не ограниченная последовательность интерпретант, бесконечен. Однако возможна и конечная интерпретанта, ею исследователь означает завершение семиозиса, – оно осуществляется в точке, где меняется поведение и деятельность человека, воспринявшего ряд знаков.

Как, однако, осуществляется процесс овладения языком? В.А. Ладовым и В.А. Суровцевым в разделе «Витгенштейн, Крипке и «следование правилу»» приведена цитата из Августина Витгенштейна, в которой раскрывается традиционный, стандартный способ овладения языком: «Наблюдая, как взрослые,

называя какой-нибудь предмет, поворачивались в его сторону, я постигал, что предмет обозначается произносимыми ими звуками, поскольку они указывали *на него*. А вывод этот я делал из их жестов, этого естественного языка всех народов, языка, который мимикой, движением глаз, членов тела, звучанием голоса выражает состояние души – когда чего-то просят, получают, отвергают, чуждаются. Так постепенно я стал понимать, какие вещи обозначаются теми словами, которые я слышал вновь и вновь произносимыми в определенных местах различных предложений. И когда мои уста привыкли к этим знакам, я научился выражать ими свои желания» (Цит. по монографии Крипке С.А. [66, с.132]). Авторами установлены основные пункты, которые можно выделить в границах стандартного подхода. Во-первых, в процессе овладения языком на начальных стадиях этого процесса осваивающий язык прибегает к остенсивным определениям («точка остенсии» – точка указания, значение слова остенсивно, оно задано посредством прямого указания на называемый предмет); во-вторых, значение закрепляется индуктивно; в-третьих, верное закрепление значения должно быть закреплено внешним (В.А. Ладов и В.А. Суровцев называют его «публичным» критерием). Через остенсивные определения, устанавливая корреляции, познающий язык обращается к предметному миру, – «...однако использование остенсивных определений весьма проблематично. Вопросы возникают с так называемой «точкой остенсии», т.е. местом предполагаемого указания, определяемого прямой, проведенной от жеста к предмету на плоскости» [66, с. 133]. Сама по себе, считают В.А. Ладов и В.А. Суровцев, остенсия не может явиться гарантией четко фиксированного значения, – остенсия сосуществует с многовариантностью интерпретаций. В качестве варианта выхода из этой ситуации может быть названо предложенное У.В.О. Куайном в «Слове и объекте» понятие стимульного значения, предполагающего совокупность вопросов. Эта совокупность необходима для коррекции точки остенсии. Что же касается самих стимульных значений, они, по мнению В.А. Ладова и В.А. Суровцева, содержат неявную информацию. Эта неявная информация, как правило, содержит представление о структуре языка, классификационные схемы

языковых единиц, систему синонимов; включает она в себя и культурные предпочтения, обычаи. В.А. Ладов и В.А. Суровцев пишут о подходе к проблеме У.В.О. Куайна: стимульные значения нуждаются в уточнении; это уточнение осуществляется посредством аналитических гипотез. Однако, по мнению авторов, сомнения вызывают не столько обозначенные гипотезы, сколько сама индуктивная процедура: с помощью ее маловероятно закрепить и уточнить значение [66, с.134].

## Глава 2. СПЕЦИФИКА РАСКРЫТИЯ ОПЫТА В СЛОВЕ

### 2.1. Онтологический потенциал внутренней формы слова

Категориальный аппарат современной философии языка имеет в своем составе конструкт «внутренняя форма слова». Форма у Платона – прообраз, идеал вещи; этот прообраз независим от бытия вещи и обозначен как «эйдос» (греч. *eidos* – вид, образ, образец). Посредством этого категориального конструкта фиксировался способ организации объекта. Аналитики полагают, что соотношение эйдоса и субстратного архэ – фундаментальная оппозиция античной философии. Существует семантическая связь эйдоса и формы. Обретшая эйдос вещь – вещь оформленная. В философии Аристотеля материя – это предпосылка, возможность формы быть или не быть, в то время как внутренней целью вещи, обуславливающей единство формы и содержания, является форма.

Проблема соотношения материи (архэ) и формы всегда была одной из доминирующих проблем в натурфилософии эпохи античности; форма обладает креативным потенциалом. М. Фуко в образной форме охарактеризовал это следующим образом. Он писал о присущей античности «воле к форме». Само возникновение – это привнесение формы. Демиург создает вещи из материальной первоосновы, форма способна придать вещам определенность, «самость».

Содержательно категория «внутренняя форма слова» может быть интерпретирована лишь в границах отношения слова и мира, слова и мысли, что и было отмечено В.В. Бибихиным, читавшим одноименный курс осенью 1989 и весной 1990 г. на философском факультете МГУ. Проблематика курса была обусловлена трудностями объяснения того, как может быть интерпретирован характер отношений в системе «мысль – вещь – мир – слово – язык». По сути сам автор курса считал, что, ставя вопрос о существовании внутренней формы слова, мы тем самым ставим вопрос о началах языка, о том, что лежит в основании языка. Традиция определения внутренней формы слова берет начало в трудах

В. фон Гумбольдта, А.А. Потебни, П.А. Флоренского, Г.Г. Шпета. В основание этой традиции положено вдумывание в язык, желание преодолеть односторонность лингвистического, логического и эстетического подходов с тем, чтобы выйти на онтологию языка.

Возможно ли видеть в слове лишь обозначение или именование? В.В. Бибихин, отвечая на этот вопрос, пишет о слове как об ответе на «захватывающий вызов вещей», на то, «в чем человек угадывает себя – на мир». Человеческое слово по сути своей возникает на основе молчания, поскольку «...вступить в отношение к себе, стать словом мог и опыт тайны мира, опыт тишины, умолкания задумавшегося человеческого существа среди шума мира; язык – целое участие человека в Цели (в мире); значимость слов – не отражение, не обозначение, а то же самое, что значимость вещей, мира». Понимание этого, полагает В.В. Бибихин, «...требует отказаться от представления внутренней формы слова как некоей законодательной инстанции, заранее обеспеченной смыслом, диктующей его и тем создающей слово. Внутренняя форма слова начинает видеться не как нечто отдельное, отделимое от слова, как, к примеру, ядро ореха от его скорлупы; сами привычные понимания внутреннего и внешнего опрокидываются, смещаются в новое измерение, близкое «временипространству» Хайдеггера, «переключению зрения» Витгенштейна. Внутренняя форма – это то, чем язык должен стать. «...Язык для отвода глаз, от себя к сути, к смыслу, к цели». Внутренняя форма слова – как голубая глубина неба, как вместимость чаши... «Слова сами внутренние формы; *каждое* слово как колодец, из которого чем больше черпаешь, тем чище вода; нельзя исчерпать слово до конца, оно внутренняя форма в своей сути; всегда наша вина, когда слова мелкие, не их самих...»» [12, с. 8-9]. Принимая обозначенную интерпретацию термина «внутренняя форма слова», мы считаем, что смысл словосочетаний «внутренняя форма как существо слова» и «слово как внутренняя форма» тождественен.

Отыскать основание языка и его начала, увидеть то, что стоит за языком, – все это можно сделать, поняв существо внутренней формы языка. Эти поиски берут начало в «форме форм античности» и интерпретации «внутренней формы»

Плотина, хотя рационализированное понятие «внутренняя форма» находим еще у Платона: это значение платоновского эйдоса (прообраза, нормы, правила). Но Платон пользуется понятием, термина же «внутренняя форма» у Платона нет; термин этот мы находим у Плотина, в «Эннеадах», – так названы 54 трактата Плотина, систематизированные его учеником Порфирием и известные как «шесть девяток». В «Эннеадах» представлена интерпретация платиновского универсума. В «Девятках» раскрывается природа человека, рока, космоса, промысла; Плотин пишет о душе, уме (иусе), Едином. В трактате «О красивом» Плотин говорит о красоте достоинств (добродетелей): прекрасное – «в зрении», в музыке; идея выше, видим прекрасные «предприятия», поступки, настроения, знания и «красоту добродетелей», что В.В. Биbihин, анализируя Плотина, назовет «нравственным призывом» [12, с.397]. Явившись основателем неоплатонизма, Плотин (204/205 – 269) синтезировал идеи Аристотеля и Платона, стоиков и неопифагорейцев (в неопифагорействе взято учение о «двоице»). Первосущностью является Единое («отец причины»), на нем основывается иерархия бытия. Благо – единая Первосущность, Первоначало. В силу своей сверхчувственной и сверхмыслимой природы эта Первосущность выступает как Неизреченная. Единое – выше сущего, «за пределами бытия». Ум – Душа – Космос, как сферы бытия, – осуществление Единого, в вечности и во времени. Ум, созерцающий себя, прекрасен; вечная душа стремится к единому и смотрит на тот Космос, что создан ею; в подлинной сфере созданного душой Космоса чередой идут гибель и возникновение. И Единое, как Первосущность, как «отец причины», «сияет в своей прекрасной благодати».

Плотин говорит о форме форм, и этой формой форм выступает Единое; Душа привлечена тем, что участвует в эйдосе, ведь она – из рода эйдосов. Плотин определяет эйдос через то, как он превращает вещи в прекрасные: единством состава, представленной в этом единстве соупорядоченностью, одинаковостью цели и согласием. Это единство в эйдосе приобретает совершенство, в этом совершенстве эйдос предстает как «смысл от высшего, божественного».

Возрождение платонизма в эпоху Возрождения шло под знаком Плотина. Во втором Диалоге трактата «Delacausa» неоплатоник Возрождения Дж. Бруно, обращаясь к идее прекрасного, расширяет границы формальной причины и формы (им вводится понятие органически-космического) и сопоставляет формы – внутреннюю и внешнюю. Внутренняя форма существует благодаря «внутреннему художнику», он оформляет материю, и это подобно появлению стебля и ствола из корня и семени.

Позднее в традициях английского платонизма XVII в. Шефтсбери использовано понятие «формирующие формы»; с этим связан его тезис о том, что красота – не в материи, но в формирующей силе (*forming Power*) искусства: вы восхищаетесь духом или его действием. Среди степеней красоты – мертвые формы, им не свойственна формирующая сила, они лишены активности; формирующие формы – они действительны и активны в силу присущей им жизни; наконец, высшее проявление красоты – формы, формирующие формы. Они – внутренние формы (*the inward forms*). Эта традиция использования понятия «внутренняя форма» в эстетическом дискурсе присуща и В. фон Гумбольдту. В работе 1799 г. «Эстетические поиски» В. фон Гумбольдт говорит о поэзии как об искусстве языка; создавая поэтическое произведение, поэт решает одновременно две проблемы: создаваемое необходимо «для внутренних и внешних форм, для мира и человека». Этот тезис в интерпретации Г.Г. Шпета в его исследовании «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта» звучит следующим образом: «Всякий истинный художник относится к одному из двух типов: он бывает более склонен или заявить право индивидуальной природы языка на то, чтобы быть искусством, или выявить индивидуальную природу искусства через посредство языка, другими словами, или сообщить форму и жизнь безобразным, мертвым мыслям, или образно и наглядно поставить перед воображением живую действительность. Во внешних формах мы имеем дело с совершенною наглядностью, во внутренних – с всеохватывающею истиною» [142, с.57]. Ниже мы подробнее рассмотрим тот способ, которым В. фон Гумбольдт переносит понятие «внутренней формы» в сферу языковой реальности.

Как понимает внутреннюю форму слова В. фон Гумбольдт? Парадоксально, но В. фон Гумбольдт, чьи работы лежат в основании традиции исследования внутренней формы слова (наряду с работами Флоренского, Потебни, Шпета) нигде на страницах своих работ, оставшихся незавершенными, не прибегнул к этому понятию, но использует понятие «внутренняя форма языка», «форма внутреннего языка» (35, с.100-107).

Один из разделов ключевой работы В. фон Гумбольдта «О различии строя человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человеческого рода» озаглавлен «Форма языков», в работу также включен раздел «Внутренняя форма языка» («Форма внутреннего языка», §21). Исследователь, раскрывая процесс языкотворчества, излагает это таким образом, что язык не есть мертвое порожденное, но есть некое порождение. И тогда, когда осуществляется большее абстрагирование от того, что делает язык, обозначая предметы и понятия, когда осуществляется возвращение к происхождению языка, переплетенному с внутренней деятельностью духа, к их (духа и языка) взаимному влиянию, именно тогда возможным становится увидеть: язык не умирает в мертвой букве, он – не «мертвое порожденное», но «некое порождение» (термины В. фон Гумбольдта). Язык порожден созерцанием мира, это созерцание совершается духом.

В разделе «Форма языков» работы В. фон Гумбольдта «О различии строя человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человеческого рода» автором тематизирована идея о том, что язык – некое порождение, и его возникновение нужно видеть во внутренней деятельности духа, во взаимовлиянии языка и духа: «Сила [духа] ...индивидуально различна. Различие проявляется в виде перевеса внешнего воздействия [мертвых форм языка] над внутренней самодеятельностью или наоборот... Как индивиды силою своей самобытности придают человеческому духу новых размах в движении по дотолем не проторенному пути, так действуют народы в своем языкотворчестве. Языкотворческая сила через самый акт превращения мира в мысли, совершающийся в языке, гармонически распространяет животворящее веяние по всем частям его области. Если вообще возможно, чтобы народ создал такой язык,

в котором максимально осмысленное и образное слово порождалось бы созерцанием мира, воспроизводило бы в себе чистоту этого мирозерцания и благодаря совершенству своей формы получало возможность с предельной легкостью и гибкостью входить в любое сцепление мыслей, то этот язык непременно должен был бы вызывать в каждом говорящем взлет той же духовной энергии, действующей в том же направлении. Вступление такого или даже хотя бы приближающегося к такому языка в мировую историю должно поэтому полагать начало важной эпохи на пути человеческого развития, причем как раз в его самых высших и удивительных проявлениях» [35, с.67].

В. фон Гумбольдт пишет о ситуации, в которой язык предлагает исследователю множество частных (слова, правила, аналогии); за этими частностями стоит единство образа (build, формы) человеческого духа. В начале §12 В. фон Гумбольдт вводит понятие движущей формы: «Язык сам есть вовсе не произведение (Ergon), но некая деятельность (Energiea). Его истинным определением может быть только генетическое» [35, с.70]. В.В. Библихиным предложен собственный перевод этой работы. В нем автором приведено тонкое наблюдение: центральным понятием этого раздела становится не понятие Ergon, и не понятие Energiea, но словосочетание Die Sprachesebst – «сам» язык. Эта деталь и позволила В.В. Библихину сделать важнейшее по своей сути заключение о том, что именно этим понятием В. фон Гумбольдт «выдал язык для анализа», разведя понятия язык «не сам» и язык «сам»: «Этот принцип, извод гумбольдтианской метафизики начинает двухсотлетнюю историю редукции языка к психологии, истории, структуре, социологии, архетипам, «тексту»... Главное выдано: за формами языка есть внутренняя форма – формирующая идея духа» [12, с.195]. Эту формирующую идею духа возможно увидеть не в языке фактическом, но лишь в языке настоящем (eigentliche Sprache). Отсюда вывод В.В. Библихина: «Истинное определение может быть только генетическим». Эта идея, по сути, и была положена в основу возникшей в середине XX в. так называемой генеративной, порождающей, так называемой трансформационной грамматики, основы которой были заложены Н. Хомским. В «Аспектах теории синтаксиса»

Н. Хомский говорит о роли грамматики языка, – она стремится быть описанием компетенции, присущей говорящему-слушающему. Лишь в ситуации, когда грамматика способна обеспечить эксплицитный анализ языковых компетенций, она может быть названа порождающей грамматикой, той системой правил, что приписывает предложениям структурные описания. Сложность, на наш взгляд, заключена в том, что в каждом языке, в каждом новом случае использования языка как поверхностные, так и глубинные структуры, как и компоненты компетенции будут представлены иначе. Назначение порождающей грамматики, по Н. Хомскому, заключено в том, чтобы «охарактеризовать в наиболее нейтральных терминах знание языка, которое дает основу для действительного использования языка говорящим-слушающим» [136, с.13-14]. Н. Хомским использовано понятие порождающей модели языка, интерпретируемой Н. Хомским как внутренняя форма языка. По сути это экспликация идеи В. фон Гумбольдта о «форме языка», идеи, изложенной в работе «О различии строя человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человеческого рода». Именно «внутренняя форма языка» и есть «порождающее начало», – у Н. Хомского она – в цели высказывания, в полноте осуществления высказывания; порождающая же модель генеративной грамматики – помещенный за скобки ситуативный смысл предложения, определяющий порождающие структуры, того, что нужно предложению до заранее известного аналитику смысла,

Применяя и разрабатывая понятие «внутренняя форма» в дискурсе эстетики (об этом говорит исследование поэзии Шиллера), В. фон Гумбольдт впервые определяет поэзию как искусство языка (*die Kunst durch Sprache*). Начиная с 1799 г. понятие «внутренняя форма» используется им применительно к сфере языковой реальности как таковой. В. фон Гумбольдт говорит о «синтезе двух синтезов», понимая под этим единство внутренних и внешних форм поэзии. В языке это «синтез синтезов» чувственного и мысленного, отвлеченно-логического и внутренней языковой формы. Он полагает, что именно в этом синтезе двух синтезов, в «глубокой и необъяснимой части своих приемов язык напоминает искусство». При этом автор полагает, что это напоминание, схожесть способно

проявить себя лишь на представлении о различии языка и искусства: язык – функция, связанная с воображением. Сходство же обусловлено деятельностью духа и проявляет себя в достаточно общих приемах.

Эвристически наполненным является и тезис В. фон Гумбольдта о том, что отношение внутренней и внешней форм не имеет смысла противоречия; как отмечает Г.Г. Шпет, «внешняя и внутренняя формы взаимно не требуют преодоления или устранения. Они делимы лишь в абстракции, и не заключительный синтез нужен, нужно изначально признание единства структуры» [142, с.59-60].

Источником того неясного, что касается внутренней языковой формы в теории В. фон Гумбольдта, по мнению Г.Г. Шпета [142, с.60], явилось нечетко определенное место, которое отведено внутренней форме в структуре слова. Само же понятие языковой формы в своем основании имеет не представление об элементе структуры языка, не то или иное эмпирическое явление языковой реальности, но язык в его действительной сущности (*in ihrem wirklichen wesen*), явленный как образ органического целого (*in das Bildeinesorganischen Jansen*). Артикулированный звук может выразить живую мысль благодаря тому, что сам язык – явление живое и подвижное, – это деятельность, это энергия, это работа духа, тот способ, которым обозначенная деятельность реализована, единообразна в действии энергии. Поэтому можно говорить о формах языка, понимая под ними нечто иное, чем формы, предзаданные правилами грамматики. Эти формы, представленные как способы, методы осуществления энергии, являют собой совокупность и последовательность приемов и принципов, создающих действительную сущность целостной органики языка.

Подобным образом интерпретированная форма существует благодаря материи языка, в органической целостности языка из неоформленной материи; как неоформленная материя существовать не может, она способна к существованию лишь в оформленности. Интересна интерпретация, даваемая Г.Г. Шпетом материи языка в концепции В. фон Гумбольдта. «С двух сторон, – пишет Г.Г. Шпет, – Гумбольдт ограничивает языковые формы и... указывает

возможную «условно-безусловную» материю языка. С одной стороны, это – звук вообще, с другой стороны, совокупность чувственных впечатлений и самодеятельных движений духа, предшествующих образованию понятия с помощью языка» [142, с.62].

Посредством «самодеятельных движений духа» звук оформлен, как оформлен и человеческий опыт, сформированный в понятиях. И далее у Г.Г. Шпета: «Простое называние понятий, простое обозначение их устанавливает для нас нерасторжимое единство условного знака (с его системой) и (связующего вещи в систему) понимаемого смысла этого знака» [142, с.64].

Неточность определения языковой материи В. фон Гумбольдтом, по мнению Г.Г. Шпета, очевидна. В. фон Гумбольдтом использовано понятие пределов, – звука и понятия, – между этими пределами заключено образующее формы языковое начало, внутренняя жизнь языка. Однако оба предела, обозначенные В. фон Гумбольдтом («звук» – «чистое мыслительное содержание»), создают проблему синтеза двух отторгнутых друг от друга синтезов. И если, как считает Г.Г. Шпет, ««подойти к звуку» в предельном моменте его превращения в «членораздельный звук», мы в самом этом превращении, – как и подметил сам В. фон Гумбольдт, независимо от своих определений, а в наблюдении действительно живого языкового процесса, – открываем готовую интенцию быть выражением мыслительного содержания» [142, с.65]. Одного без другого в языке не существует, «...мыслительное или смысловое содержание, оснащенное оформленным звуковым содержанием... раскрывает свою интенцию объективного осмысления» [там же].

Г.Г. Шпет завершает свой анализ выводом о двух значениях термина «материя языка» – по сути своей это два мыслимых предела, однако пределы эти могут существовать лишь в своей оформленности. На этом строится и интерпретация понятия «форма». Формально это отношение двух терминов-пределов, реально это, по Шпету, языковая энергия, образующая языковой поток в некое структурное единое целое.

Завершая анализ позиции В. фон Гумбольдта в вопросе о внутренней форме, Г.Г. Шпет предлагает в ее определении ориентироваться на два момента: если в пределах первого «внутренняя форма не есть чувственно-данная звуковая форма, и не есть так же форма самого мышления, понимаемого абстрактно, как не есть она и форма предмета, – конституирующего мыслимое содержание какой бы то ни было модификации бытия, – предмета, также понимаемого абстрактно», то в пределах второго «внутренняя форма пользуется звуковой формой для обозначения предметов и связи мыслей по требованиям конкретного мышления, и при том, она пользуется внешнею формой для выражения любой модификации мыслимого предметного содержания, называемого в таком случае смыслом, настолько необходимо, что выражение и смысл, в конкретной реальности своего языкового бытия, составляют не только неразрывное структурное единство, но и в себе тождественное *sui generis* бытие (социально-культурного типа)» [142, с.67]. Мы полагаем, что внутренняя форма слова заключена скорее между этими полюсами, не являясь ими.

После В. фон Гумбольдта проблема внутренней форма превращена в доминирующую проблему философии языка; по сути своей, начиная с В. фон Гумбольдта, разработка начал и оснований языка осуществляется под эгидой понятия внутренней формы.

Существо слова, по В.В. Бибихину, заключено в том, чтобы нечто сказать, с-казать, показать. Указать на внутреннюю форму. Существо слова в указывании, в с-казывании. И стремясь понять, что такое это указывание, с-казывание, мы спрашиваем: что формирует смысл указывания, что придает указыванию смысл. Это, по мнению В.В. Бибихина, есть выбор направления: «Говоря о направлении, направленности, мы должны были бы задуматься о том, что смысл в своей сути и есть направленность» [12, с.418].

В 1862 г. вышли в свет статьи А.А. Потебни, содержащие блестящую интерпретацию идей В. фон Гумбольдта, Г. Штейнталя, М. Лацаруса, работавших в проблемном поле философии языка. Эти статьи А.А. Потебни в том же году были объединены в его книге «Мысль и язык», – книга эта увидела свет, когда ее

автору едва исполнилось 26 лет; однако примечательно, что об идеях В. фон Гумбольдта Россия узнала, начиная с публикации этой серии статей. В главе «Язык чувства и язык мысли» А.А. Потебня говорит о внутренней форме как отношении: «Внутренняя форма слова есть отношение содержания мысли к сознанию; она показывает, как представляется человеку его собственная мысль» [104]. Внутренняя форма слова у А.А. Потебни в своей основе базируется на одном признаке объекта (стол – стлать, окно – око): «... образ стола может иметь много признаков (имеется в виду конкретный образ стола в моем, вашем сознании, в городе, в деревне), но слово *стол* значит только посланное. В слове есть, следовательно, два содержания: одно, которое мы выше назвали объективным, а теперь можем назвать ближайшим этимологическим значением слова, всегда включает в себе только один признак» [104, с.114].

Рассуждение о внутренней форме слова сопоставлено у А.А. Потебни с рассуждением о «вхождении мысли в язык». Это «вхождение мысли в язык», превращение «психической данности» в слово А.А. Потебня называет «проявлением мысли вовне», «пониманием, упрощением мысли». Интересную интерпретацию этого процесса дает В.В. Бибихин в лекциях, прочитанных с 1989 по 2002 г.г. на философском факультете МГУ. Обращаясь к понятию «внутренняя форма слова», понятию многозначительному и многоспорному, В.В. Бибихин следующим образом объясняет связь языка и знака в той форме, как это дано у А.А. Потебни: «Потебня описывает переход непосредственного, первого, сырого чувства в слово, в знак (то чувство он называет также «мыслью», т.е. чувство, как только переходит в слово, становится уже не просто чувством, а мыслью) как «обозначение ее тем, что само невыразимо, хотя и ближе всего к человеку». Превращение порыва в знак происходит путем его *обозначения* чем-то таким, чему обозначения уже нет. *Idemperidem* в самом чистом, самом наивном проявлении. Знак есть то, что обозначено. Знак есть знак. Это не ляпус, не промах. Это уверенное признание: *за знак не заглянешь*, раньше знака ничего знать нельзя, знание начинается со знака, не знак со знания. Знак есть знак есть знак. Потебня не хитрит, не скрывается, не темнит, не усложняет. Он просто

говорит: знак есть то первое, глубже чего заглянуть в себя мы не можем. Никакой внутренней формы. Только знак. Язык появляется там, где появляется знак. Знак появляется там, где он появляется. Раньше знака ничего не появляется, никакого содержания, никакой формы. Теперь мы догадываемся, что говорила загадочная фраза страницей выше: «*Внутренняя форма слова есть отношение содержания мысли к сознанию*» [12, с.115]. «Отношение», или ниже «связь» – другое имя «знака», знак ведь и есть отношение, от-ношение, точнее еще – отсылание, во всяком случае связывание. Внутренняя форма слова есть знак. Слово двойное: раньше, чем оно становится знаком чего-нибудь, чего угодно, оно *в самом себе уже отношение*, связь, знак, отсылание, стрелочка, которую можно потом уже, раз она готовая стрелочка, повертывать в какую угодно сторону, обозначать что угодно. Идеограмма древняя шумерская имени – стрелка» [12, с.86-89]. И еще пример из А.А. Потебни: «...Слово язвить...значит...наносить раны, язвы... язва – то, что болит... Допустим... корень этих слов *indh*, жечь... есть древнейший, не предполагающий другого слова и прямо образованный из междометия: что будет внутренней формой этого слова? Разумеется, то, что связывает значение (то есть здесь – образ горения и горящего предмета, заключающий в себе в зародыше множество признаков(!)) со звуком. Связующим звеном может здесь быть только чувство, сопровождающее восприятие огня и непосредственно отраженное в звуке *indh* (чувство здесь в очень широком смысле опыта, восприятия, не обязательно чувственного)». Раскрывая процесс образования внутренней формы слова, А.А. Потебня пишет о «вторичном участии чувства». Роль чувства не исчерпана созданием звука, вторичное участие чувства проявляет себя в образовании слова из уже возникшего звука. Это так называемая, сказали бы мы, двойная рефлексия. А.А. Потебня, говоря о вторичном участии чувства, имеет в виду чувство, вступившее в отношение к самому себе, ставшее знаком самого себя, т.е. чувство как единство. И далее, А.А. Потебня уточняет: во внутренней форме слова может быть заключено множество признаков, однако необходим и достаточен именно тот признак, с помощью которого схвачено «единство». Об этом образно пишет В.В. Биbihин: «Ничего другого, кроме как «схватывания»

любого содержания, опыта, чувства в единстве, единством и как единство, от внутренней формы не требуется. Внутренняя форма внутренней формы, если можно так сказать, – единство... Отношение к другому в чистом и «минимальном» виде есть знак. Существо знака – единство» [12, с.90]. А.А. Потебня, анализируя внутреннюю форму слова, проводит различие в составляющих отношения «внутренняя форма слова – узус», понимая под узусом привычное употребительное значение слова, однако именно внутренняя форма является центром образа. Внутренняя форма, центр образа, преобладающий признак (бык – ревуший, волк – режущий, медведь – едящий мёд) легко упрочивает свое преобладание, «...потому что воспроизводится при всяком новом восприятии», затвердилось от повторения. Функцию опорного значения от этимологической внутренней формы, – значения, которое используется в разговоре, – берет на себя узус, «затверживаемый» посредством многократного повтора.

Итак, внутренняя форма, – «образ образа», – есть представление, представление есть то, что переводит чувство в мысль, патогномический звук – в слово. «Для человека, – пишет В.В. Биbihин, – мало иметь чувство (состояние, опыт), надо его представить. Представить – связать, построить отношение, обозначить, повторить...» [12, с.96]. Что касается слова, оно «...имеет ближайшее отношение к обобщению чувственных восприятий», слово – это «средство... сознания единства чувственного образа, средство сознания общности образа» [12, с.151, с.153]. Слово берет на себя такую важную функцию, как «схватить чувственный образ как общность, цельность, единство».

В «Метафизике» Аристотеля использован термин «усия». Один из четырех смыслов этого слова – «суть бытия» вещи, то, чем вещь является. В Слове представлены единство и общность образа, как замена «случайных и изменчивых сочетаний, составляющих образ, постоянным представлением, которое в первобытном слове не есть ни действие, ни качество, человек впервые приходит к сознанию бытия темного зерна предмета, к знанию действительного предмета».

П.А. Флоренский, вошедший в историю отечественной мысли как богослов, символист, софиолог, в заметках «Строение слова» (часть главы работы «У водоразделов мысли» (1922 г.)) предпринял попытку восстановить органическое понимание слова. Известно, что в 1913 г. вышла работа П.А. Флоренского «О Духовной Истине. Опыт православной Теодицеи», включающая 28 глав. В мае 1914 г. Совет Московской Духовной Академии слушал защиту магистерской диссертации П.А. Флоренского «О Духовной Истине. Опыт православной Теодицеи». Уже в 1914 г. работа, названная «Столп и утверждение истины», включающая 30 глав, была опубликована. Отрывок «Строение слова» вошел в VII главу «Столпа...», это «Письмо шестое», озаглавленное «Противоречие». «Истина, – пишет П.А. Флоренский, – есть такое суждение, которое содержит в себе и предел всех отменений его, или, иначе, истина есть суждение самопротиворечивое» [127, с.147], и далее – «Итак, истина есть антиномия», «...истина есть антиномия, и не может не быть таковою» [там же, с. 153]. Антиномии П.А. Флоренского – антиномии рассудка; обращаясь к проблеме структуры слова, автор говорит о том, что в употребляемом слове «антиномично» сопряжены такие составляющие, как монументальность и восприимчивость. Монументальна внешняя форма слова. Для обозначения «души» слова, его значения, Флоренский использует термин «семема», – этим понятием обозначена «внутренняя форма слова». Сам П.А. Флоренский писал о том, что понятие «внутренняя форма слова взято им в лингвистике, в работах А.А. Потебни и В. фон Гумбольдта. Мы полагаем, что многие из работ обозначенных авторов посвящены проблемам философии языка (это блестяще показал в своих исследования В.В. Библихин). Учение П.А. Флоренского о противоречии позволяет интерпретировать слово как образ. Верное и точное толкование формы дано В.В. Библихиным, – автор пишет о тождественности русского термина «образ» и латинского – «форма», отмечая, что форма всегда выступает в единстве таких начал, как начало образованное и начало образующее, «принимающее» и «образующее». «Внутренняя форма» – форма со стороны источника

формирования, это «активная форма», формирующая форма (formaformans), образующее начало.

Процесс речи истолковывается П.А. Флоренским как присоединение говорящего к наиндивидуальности, соборному единству, в процессе этого присоединения он видит взаимопрорастание энергии индивидуального духа и энергии общечеловеческого разума. В «Строении слова» П.А. Флоренским дано различие внутренней и внешней форм слова. Автор пишет о теле и душе слова: от меня исходящая речь подчинена малейшим тонкостям моей мысли, – «Внешняя форма есть тот неизменный, общеобязательный, твердый состав, которым держится все слово; ее можно уподобить телу организма ... Напротив, *внутреннюю форму* слова естественно сравнить с *душою* этого тела, бессильно замкнутой в самое себя, покуда у нее нет органа проявления, и разливающую вдаль свет сознания, как только такой орган ей дарован... Я не могу, не разрывая своих связей с народом, к которому принадлежу, а чрез свой народ – с человечеством, не могу изменять устойчивую форму слова и сделать внешнюю форму его индивидуальной, зависящей от лица и случая его употребления. Индивидуальная внешняя форма была бы нелепостью, подрывающей само строение языка... Напротив, *внутренняя* форма должна быть индивидуальной... Неиндивидуальная внутренняя форма была бы нелепостью» [127, с.349-350].

Обратимся к используемому П.А. Флоренским термину для обозначения момента жизни индивидуального духа, внутренней формы слова – это термин «семема». И хотя в лингвистике этот термин используется в ином смысле (это элемент смысла), П.А. Флоренский употребляет его для того, чтобы посредством обозначенного термина отразить бездну богатства, тончайшие разряды смысла, неожиданные «отроги смысла», зависимые от контекста жизненного опыта. Семема «безусловно непринудительна», неустойчива: «Семема слова непрестанно колыхается, дышит, переливает всеми цветами... не имея никакого самостоятельного значения, уединенно от этой моей речи, вот сейчас и здесь, во всем контексте жизненного опыта... более тонкие... слои изменятся даже при дословном повторении той же самой речи и даже тем же самым лицом... Но

именно потому, что семема безусловно непринудительна, вполне неустойчива, моя, личное мое проявление, она не дана в чувственном восприятии и потому не может посредством его передаваться. Речь страдает глубочайшей противоречивостью» [127, с.353-354]. Возможно ли преодолеть эту противоречивость или она непреодолима? П.А. Флоренский говорит о такой возможности – ею является сверхчувственное преодоление: не от разговора мы понимаем друг друга, но силою внутреннего общения; слово способствует осознанию того духовного обмена, который уже произошел. И взаимное понимание «неожиданных отрогов смысла» происходит в контексте духовного соприкосновения. Что это, если не понимание в молчании, в чувствовании другого без слов и до слов. О таком «духовном соприкосновении» и пишет П.А. Флоренский: Наше присутствие – это и есть мы; человек есть чистое присутствие, не наличие чего-то, а само присутствие как открытость всему, целому миру... Человеческое существо открыто по своему существу» [127, с.36]. В.В. Бибихиным дается тончайшая по своему смыслу интерпретация П.А. Флоренского, когда он пишет о назначении слова: оно нужно не для выражения, но для хранения содержания, – слово есть среда, в которой существует человек. Его присутствие – главное сообщение: «Человеческое существо с самого начала, до говорения, значительно, значимо, и слово в своей сути – не размен значимости на частные значения, а среда, в котором чистое присутствие может оставаться самим собой. Слово – указатель, стрелка, чье присутствие – то же самое, единственно значимое присутствие человеческого существа; чье значение – в указании на открытие всему миру возможности этого присутствия, всегда рискующее редуцировать его, ограничить, но и единственное способное помешать это сделать» [12, с.38]. Так интерпретируя слово, Флоренский говорит о «духовном соприкосновении», идет через описание слоев семемы слова, где «целым мир смысла, тут свои пропасти и вершины».

История слова – практически история культуры: слово – мир, зерно мифотворчества, развертывающееся во взрослый мифический организм по мере взглядывания в это зерно [12, с.364]. Неожиданные «отроги смысла», бездну

смыслового богатства, неустойчивость, «безусловную непринудительность» семемы автор обнаруживает в слове «кипеть». В.В. Бибихин пишет о том, как представлена эта логика перехода смысла в примере П.А. Флоренского: «дуга смысла крутая, неожиданная и открывающая темную бездну: возбуждаться – закипать – вскакивать – брызгать – жаждать – напряженно застывать – ожидать – надеяться...» [12, с.41]. У П.А. Флоренского семема редкостно подвижна, она способна наращивать на симфонии звуков, на фоническом ядре слова различного рода семантические концерты. «Сноп» понятий и образов объединяется в единое целое.

Итак, в употреблении слова просматривается его монументальность и восприимчивость. И если под монументальностью понимается внешняя форма слова, то под восприимчивостью – «постоянное рождение»: душа слова восприимчива к жизни духа, однако этот процесс имеет предел: семема, по мнению В.В. Бибихина, скована дугой смысла.

В концепции внутренней формы слова Г.Г. Шпет выступает последователем Э. Гуссерля; концепция Г.Г. Шпета базируется на принципах феноменологии Э. Гуссерля: данное строится на платформе явлений и заключенных в них смыслов, за которыми находится пространство «идей», «эйдосов». Проблема внутренней формы слова становится центральной в работе «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта», написанной в 1927 году и оказавшей значительное влияние на развитие семиотики и философии языка. Г.Г. Шпет сумел взглянуть на язык как на метод понимания психологии социального бытия. Язык вызван к жизни теми внутренними потребностями, которые заключены в природе духа человека; он заключен в акте действительного порождения (*Hervorbringen*). Работа духа направлена на разумение или понимание (*das Verständniss*), на возвышение артикулированного звука до выражения мысли, постоянство же и единообразие этой работы лежат в основе формы языка.

Г.Г. Шпет, анализируя концептуальные построения В. фон Гумбольдта, пишет о двух конститутивных принципах, различаемых в языке. Во-первых, это внутреннее чувство языка (*der innere Sprachsinn*), автор характеризует его как

духовную способность образования и использования языка (Jebrauch), вторым принципом является звук: «...проникаясь чувством языка и превращаясь в артикуляционный звук, он объемлет в себе интеллектуальную и чувственную силу, и превращается сам как бы в самостоятельный и творческий принцип» [142, с.28]. Интересная деталь отмечена В.В. Бибихиным, сопоставляющим ту интерпретацию внутренней формы, что предлагает Плотин, и интерпретацию, предложенную Г.Г. Шпетом. У Плотина здесь виден эйдос – то же, что Логос, собирающий целое, которое является целью, «то, для чего»; у Шпета это закон, правило, структура, понимаемые как интеллектуальная техника (Wesensschan), нужная для того, чтобы усмотреть сущность.

Внутренняя форма слова выступает у Г.Г. Шпета «способом схватывания отношения» между такими формами, как форма звуковая и форма смысловая. Тем же, что делает внутреннее и внешнее не до конца противоположными, не до конца различными, у Шпета является символ, обозначающий «другое» видение: символ – «творчество, созидание «образа» из ничего. И путь этого творчества именно от ничего, от идеального, от внутреннего, от 0 – к 1, к внешнему, реальному, ко всему... Через символ внутреннее есть внешнее, идеальное – реальное, мысль – вещь. Через символ мертвая пустота превращается в живые вещи – вот эти – пахнущие, красочные, звонкие, жизнерадостные вещи» [142, с.412-413].

«Учение Шпета о внутренней форме предполагает, – пишет В.В. Бибихин, – что язык это *техника*, в том высоком смысле, в котором философия тоже техника. Он хочет плавного перехода от *silentium*, таинственного богатства, к смыслу слова, к выражению. Действительность может быть рассмотрена зорким зрением, в высоком пределе – художественным зрением, в еще более высоком – философским зрением. Высокой техникой. Окажется, что вся она [действительность] – то или иное *содержание*, т.е. *смысл*, т.е. *слово*, т.е. *образ*. Язык есть тогда вычитывание, тонкое считывание образов действительности и их представление. Истинность языка – дело и достижение техники, на высшем пределе – поэтического искусства (*техне* в древнем, высоком смысле слова).

Задача мысли, творчества – раскрытие действительности путем более и более пристального взглядывания в нее» [12, с.369].

Итак, внутренняя форма – само слово, «своим целым оно собирает», отсюда – не имеет необходимости утверждение о том, что слово имеет внутреннюю форму; по сути своей слово и есть внутренняя форма, смысл – это цель, логос – это собранность [12, с.404, с.407]; именно так понимает внутреннюю форму Плотин, с которого мы начинали наше рассуждение: внутренняя форма – цель, «то, для чего», поступок, собирание; слово – это внутренняя форма, внутренняя форма – существо слова, смысл – цель, логос – собранность: «Целое разумного звучащего слова как события души в мире, целое как цель» [12].

В архиве внучки Г.Г. Шпета Е.В. Пастернак хранится текст рукописи Г.Г. Шпета, которая не получила авторского названия и ныне не входит в имеющийся архив автора. В ходе археографических исследований сделан вывод о том, что рукопись написана в период с 1921 по 1925 г.г. и ее следует рассматривать как первую часть монографии «Язык и смысл». Г.Г. Шпет делает попытку определить специфику отношения знак-значение. Определяя статус слова как знака в системе единой классификации знаков, автор полагает: слово, даваемое в различных внутренних и внешних формах, выполняет разнообразные функции; автор считает необходимым видеть и проводить различие между словом в его функции названия или имени и в его функции знака со значением: «...слово, как название предмета, как отношение двух «вещей» (социальной природы), как субъект отношения «вещи» (эмпирической) к значению и со-значению одновременно (ибо грамматические формы выражают как одно, так и другое), и как субъект отношения формы мысли к содержанию мысли, – везде выступает под одною внешнею формой сочетания, которая может быть характеризована, как *форма финальности*. Отношение двух «вещей», как intersубъективное отношение «сообщения», слово в качестве этого сообщения, представляет в двух аспектах: субъективном и объективном. В первом аспекте, слово есть субъект отношения, термином которого является действие; само такое отношение есть *отношение средства к цели*, где слово – средство; представления, желания – цель;

и слово же – осуществленная цель. Во втором аспекте, слово – субъект отношения, где термин – мысль; само отношение есть *отношение логически оформленной мысли к себе самой, как содержанию*; здесь слово – логическая форма, значение – идея, и слово же – осуществленная идея, т.е. понятие» [143, с.90]. Что касается понятия «внутренняя форма слова», это одно из центральных понятий в изложении Г.Г. Шпета. Под внутренней формой слова здесь понимаются устойчивые алгоритмы языка, законы смыслообразования. Говоря о В. фон Гумбольдте, Г.Г. Шпет сопоставляет «внутреннюю форму языка» и «внутреннюю форму слова». При этом понимание «внутренней формы слова» у Г.Г. Шпета перекликается с литературной традицией (А.С. Пушкин в «Заметках на дороге» пишет о поэтических талантах Мольера и Ронсара, которые «истощили свои силы в борении с механизмом языка, в усовершенствовании стиха. Такова участь писателей, которые пекутся более о наружных формах слова, нежели о мысли – истинной жизни слова, не зависящей от употребления» [143, с.376]).

Подводя итог, в рамках диссертационного исследования под внутренней формой слова мы будем понимать внутреннюю жизнь слова в пределах звука и понятия, через которую раскрывается опыт.

## **2.2. Экзистенция опыта в слове**

В «Истине и методе» Х.-Г. Гадамер писал об опыте как об одном из наименее ясных понятий, которыми человек располагает. Понятие опыта в эпоху античности сопоставлялось с теми знаниями, которые человек постигает в повседневности, – опыт дается в повседневном бытии. Философия Сократа содержит призыв к познанию себя. Высшая истина связана с мудростью бога, мудрость человеческая – с выходом за пределы предрассудков. Человек подводит итог жизни, оценивает достоверность – недостоверность опытного знания через обращение к таким приемам, как ирония, майевтика, приведение к состоянию замешательства. Опыт освещает свет разума и нравственности, опыт побуждает душу к осознанию истины. «Эмпейрия» у Сократа – темное знание, кажимость;

подлинный опыт – тот опыт, в котором и через который, нравственно очищаясь, душа приходит к истине и откровению.

В учении Платона истина является достоянием мира идей – сущностей, в котором пребывала душа. Этот мир – мир сверхчувственный. Воспоминания истины душа совершает через майевтику. Залогом и предпосылкой истины, ее знания является Опыт души, память души. Путь к истине возможен лишь через катарсис, нравственное очищение, опыт переживания. Так душа припомнит и познает истину, обретет бессмертие в Абсолюте через стремление к Красоте и Истине.

Парадоксальность опыта – в его одновременной замкнутости и открытости; Аристотель писал о том, что типичное в опыте замыкается в нем посредством целостности индивидуальной жизни, но над опытом ничто не властно, опыт упорядочивается «само собой».

Постижение Единого в философии Парменида осуществляется через путь абсолютной истины, через мнения, ошибки и фальшь, через «приемлемые видимости» (так называет Парменид мнения, достойные похвалы). Абсолютную истину, представляемую как высшую мудрость, невозможно свести к тому, что представляет область чувственно данного, кажимости. К Единому ведет мысль, путь же «приемлемых видимостей» – составляющая единого пути восхождения к постижению Единого. Анаксагор говорил о «мнемэ», «софии», «технэ», «эмпейрии» – в этом отличие человека. Непосредственно данное знание повседневного интерпретируется как опыт, образующий целостность индивидуальной жизни. В Средние века представление о природе опыта отражено в позициях номиналистов и реалистов, в Новое время – в концепциях эмпиризма и рационализма; позднее, к этому конструкту обращена исследовательская мысль практически всех философских школ и направлений – «философии жизни», герменевтики, постпозитивизма, экзистенциализма. Именно в соединении опыта с повседневным знанием, с человеческим и постоянно трансформируемым, заключена сложность описания опыта. Опыт неуловим, он парадоксален, он неопределенен, он неожиданен, а в этих свойствах опыта, – его парадоксальности,

неуловимости, исключительности, – заключена неповторимость и значимость опыта.

Образуя целостность индивидуальной жизни, опыт в силу своей парадоксальности, выраженной в единстве повторения и открытости, всегда открыт новому и иному в бытии человека. Об этом в «Истине и методе» пишет Х.-Г. Гадамер, размышляя об «опытном человеке», обретающем через опыт и посредством опыта потенциал изменения во встрече с «иным», превращаемым в «свое». Через опыт человек познает «свои» пределы, как познает и открытость себя всеобщему, универсальному: «Опытный человек предстает перед нами как принципиально адогматический человек, который именно потому, что он столь многое испытал и на опыте столь многому научился, обладает особенной способностью приобретать новый опыт и учиться на этом опыте. Диалектика опыта получает свое итоговое завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, которая возникает благодаря самому опыту» [27, с.419].

Речь идет об опыте как жизненном проявлении, о получаемом в опыте переживании как бытии, как проживании. Такое объяснение существа опыта пришло с феноменологией Э. Гуссерля, давшего онтологическое толкование феноменов. И не только. Нужны были имманентная философия, новая интерпретация гносеологии как сферы онтологии (Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский), как нужно было то понимание онтологии, которое дали С.Л. Франк, М. Хайдеггер. Существенен вклад в трактовку опыта экзистенциализма, заявившего о специфике человеческого существования и переживания. Опыт был понят как переживание-проживание. Переживание объединило бытие человека и его осмысливание. Переживание обрело ценностную наполненность, позволив выявить наиболее значимое для человека, наполнив это значимое жизненным смыслом. «Мы совершенно имманентно через переживание и самооткровение убеждаемся в ее присутствии и лишь в этой форме она становится нам очевидной» [128, с.306] – так С.Л. Франк писал о том, как в индивидуальном опыте, представленном через переживание, жизнь открывает себя и делает себя

очевидной. В «Непостижимом» С.Л. Франк вводит термин для этого – «живо-знание»: «...Знание есть здесь...чистое созерцание; и само созерцание есть здесь не созерцание чего-то, что стояло бы перед нами и могло бы быть наблюдаемо нами, а созерцание через переживание; мы имеем здесь реальность в силу того, что она в нас есть или что мы есмь в ней – в силу имманентного самооткровения реальности именно в ее непостижимости» [128, с.307-308].

И поскольку опыт как переживание-проживание открыт (замыкая пройденное, опыт опровергает схемы, догмы, стереотипы), и открыт благодаря самому опыту, в опыте открывается бытие и само Бытие: опыт для индивида – это всегда путь к откровению. Это та ситуация, в которой «...подлинно конкретная всеобщность совпадает с подлинно конкретной индивидуальностью, подлинная общая правда совпадает с жизнью» [128, с.414]. С.Л. Франк, на наш взгляд, говорит при этом о совпадении имманентного и трансцендентного, совпадении через открытость опыта и через откровение как тот вывод, к которому приводит опыт. Опыт порождает «живо-знание», жизнь открывает себя в опыте как переживании.

«Духовный опыт» является тем, что формирует единство бытия, поскольку именно через «духовный опыт», через имманентное, индивидуальное только и возможен выход к трансцендентному.

Под опытом мы будем, таким образом, понимать экзистенциальное переживание-проживание, замкнутое в своей открытости, через которое жизнь открывает себя.

В границах классической традиции опыт интерпретируется как основанное на практике чувственно-эмпирическое познание мира. И.Кант взглянул на опыт как на условие познания; что касается форм знания, они определяются формами опыта. В работе Э. Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» автор обосновывает роль опыта как средства и способа конституирования мира для того, кто этот мир воспринимает. Создателем проекта экзистенциальной феноменологии (испытавшим несомненное влияние Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра) М. Мерло-Понти в «Феноменологии

восприятия» изложена идея, в соответствии с которой опыт интерпретирован как взаимодействие (силовое) человека и мира. Человеческое бытие представлено М. Мерло-Понти как открытый диалог – диалог мира и бытия; этот диалог – то средство, благодаря которому возможно реализовать человеческую экзистенцию. Автором проекта экзистенциальной феноменологии введен конструкт «горизонт экзистенциального пространства человека». Человек и мир находятся в едином «феноменологическом поле». В работах 1948 и 1952 г.г. («Смысл и бессмыслица», «Язык несказанного и голоса молчания») автор обращен к идеям вербального опыта: М. Мерло-Понти пишет о различии языка сказанного (утвердившиеся формы выражения) и «говорящего» (речевые акты, речевая практика). И так как «смысл слова не позади, а впереди», это определяет «перспективность смысла».

М.В. Михайловой отмечена специфическая черта опыта, она заключена в том, что единственным способом усвоения опыта является возможность этот опыт пережить; описание же опыта есть всего лишь приглашение к переживанию и проживанию этого опыта.

Ж. Батаем введен термин «внутренний опыт». В одноименной работе «Внутренний опыт» он вспоминает, как шел по городу. Светило солнце. В руках он держал зонтик и, раскрыв его, засмеялся. Опыт? Безусловно. И можно говорить о специфической представленности этого опыта, ею является теофания: «Со мной, идиотом, Бог говорит из уст в уста; словно пламя, голос выступает из темноты и говорит – пламя леденящее, обжигающая грусть, говорит с ... человеком под зонтиком» [9, с.72-73].

В другом месте, размышляя о духовности, М.В. Михайлова приводит дневниковые записи О. Шмемана и употребляет термин «эпифания трансцендентного», подразумевая под этим духовный опыт, возможный в пределах любого опыта. Автор определяет опыт как фундаментальное состояние проживания жизни, переживания судьбы как пожизненного партнера человека; это встреча человека и мира; путь, проходимый опытом – встречное движение личности и жизни: посредством опыта человек проходит через мир и мир проходит через нас; опыт-путь – это неперемное условие человеческого

существования. Глагол существовать (англ. to exist, итал. esistere, франц. exister etc.) и термин экзистенция восходят к латинскому *existere*, что означает «выступать из», то есть преодолевать порог своей ограниченности и отправляться в путешествие опыта. М.В. Михайлова полагает, что опыт в экзистенциальной традиции имеет статус фундаментального понятия: процесс философствования разворачивается в создании автобиографии, он основан на персональном опыте, представляет собой экспликацию опыта, попытку его сообщения, перевода на общий язык. При этом, как считает автор, ценность представляет не столько переводимый на язык рациональности опыт чистой мысли, но само целостное событие противостояния личности миру и их сцепки. Автор рассматривает опыт как взаимодействие человека и бытия, могущее явиться условием постижения мира, когда пишет: «Что-то сказать о мире мы можем только на основании опыта, но и о себе, и о другом мы что-то узнаем только опытным путем. Интересно, что из одного и того же опыта люди выходят с разными результатами: то, что повергает одного в ужас или восторг, другого оставляет равнодушным. Один видит дивные миры в пылинке на ноже карманном, а другой ее просто не замечает. Похоже, что опыт не формирует личность, как склонна предполагать житейская мудрость, но выявляет ее логос, ведет в ее тайну. Таким образом, опыт – взаимодействие человека и бытия, которое является условием как познания мира, так и раскрытия и утверждения личности» [89, с.32-33].

Формой измерения опыта субъекта является духовный опыт, духовность. В качестве примера духовного опыта можно привести молчание. Сам же термин «духовность», к примеру, в толковом словаре С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой интерпретирован следующим образом: это – «свойство души, состоящее в преобладании духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными» [97, с.72-73]. Духовность, таким образом, интерпретирована как вершина человеческого, культура в высоком смысле этого термина.

Обращаясь к проблеме форм измерения опыта и заявляя статус духовного опыта как одной из форм измерения опыта субъекта, сопоставим различные позиции интерпретирующих проблему духовности.

Так М.В. Михайлова, излагая свое толкование духовности, предваряет этому толкованию ремарку относительно того, как интерпретирована духовность в традиции библейского богословия. Это не синоним интеллигентности, культурности, душевного совершенства, но открытость, интерес к миру и ближнему. «Понятие духовности, – пишет автор, – вводится именно тогда, когда совершается попытка построить представление о чем-то высшем по отношению к человеку, отрицая при этом Бога. Предполагается, что есть в мире то, что превосходит уровень душевной и культурной реальности... Однако говорить о Боге считается непрофессиональным, и потому Превосходящему отказывают в личностных качествах. Тогда вместо Бога Духа, о котором учат развитые религии, возникает некий туманный призрак «высшего и лучшего»»[89, с.38-39]. Речь идет о том режиме, в котором только и способна существовать и проявляться духовность; этот режим определен не только интеллектуальными или эстетическими способностями человека, но всем живым опытом, в котором пребывает человек.

В.В. Бибихин исходит из интерпретации духовности как того, в основании чего лежит Трансцензус, прорыв к измерению иного. По сути своей это переживание трансцендентного, то переживание, что способно реализоваться во множестве проявлений личного опыта, выраженных во множестве сфер жизни и мира повседневности. В.В. Бибихин считает, что духовность сопряжена с трансцензусом, с прорывом к измерению Иного, Превосходящего. Трансцендентное, – полагает В.В. Бибихин, – это запредельное, то, к чему невозможно пройти из-за существования границы, предела. Предел этот конституирован человеческой природой, само трансцендентное не ограничено никаким пределом, оно не находится за какой-то границей, ведь если бы оно было запредельно, то было бы и предельно. Запредельно, трансцендентно оно лишь для нас в силу того, что мы существа конечные и затрудняемся выйти за свои пределы, страшимся нарушить границы. Трансцендентное везде, нигде и здесь, но человек к нему редко может прорваться потому что он ограничен, предельен.

Интерпретации духовности, предложенные и М.В. Михайловой, и В.В. Бибихиным, имеют, на наш взгляд, общее; этим общим является то, что для человека, его духовного опыта пространством, в пределах которого только и способна быть реализованной духовность, выступает жизненный мир человека, и прежде всего целостность пространства этого жизненного мира. Это в полной мере относится и к духовному опыту, в этом и заключена одна из особенностей духовного опыта как формы измерения опыта субъекта.

Интересна трактовка опыта, даваемая А.Ф. Лосевым посредством интерпретации мифа. Определяя миф как нечто, содержащее модель бесконечного ряда предприятий в условиях бесконечного разнообразия в отношении к миру, А.Ф. Лосев говорит о том, что за текстом мифа всегда просвечивает текст иного рода. В смене текста мифа – история существа, миф создавшего, верящего или не верящего созданному творению: «Человеческая фантазия может любые несравнимые и несоизмеримые элементы действительности поставить в закономерный и непреложный ряд. И этот ряд подчинить какой-нибудь еще небывалой модели» [14, с.199]. В мифе, тождественном миру, воплощен мир. Но миф, бесконечность в перспективе, не вбирает человека полностью; между миром и мифом всегда существует остаток, зазор, этим зазором является опыт: «Опыт, если его взять в чистом виде, он же страшный. Теперь опыт упорядоченный. А возьми опыт в чистом виде – это же будет ад» [14, с.200]. Этот зазор, остаток – обыденность, повседневность, опыт.

Существуют разнообразные формы выражения опыта. Одной из этих форм является вербальная; именно эта форма позволяет представлять опыт в его вербальном выражении, посредством обращения к речи, а также к такой лингвистической единице языка, как слово. Вербальный опыт есть опыт говорения; его специфика схвачена в говорении, в речи. Мы рассматриваем слово как лексическую единицу языка, семиотически представляющую собой синкретическое единство акустического образа и понятия, в пределах которых раскрывается опыт.

Начальное условие человеческого существования, человеческого опыта – его языковой характер. Язык формирует мир. Опыт осуществляется в мире, который является для человека языковой средой.

Случайные флуктуации опыта приводят к изменениям в языке, и вместе с тем опыт раскрывается через язык. Под случайными флуктуациями опыта мы будем понимать изменение и появление новых форм опыта, что влечет за собой появление новых языковых форм. Нарастание интенсивности данного процесса вызывает волну новизны в языке; снижение интенсивности, в свою очередь, приводит к стагнации, – язык мертвает, умирает.

Природа опыта во многом обусловлена хронологией событий, опыт представляет собой последовательное накопление. Неполученный опыт является собой поле возможностей, событийный горизонт. Полученный опыт не может быть нераскрытым, т.е. неподверженным интерпретации. В противном случае хронологическая природа опыта будет нарушена. Любая интерпретация не может полностью раскрыть природу опыта. Всегда остается зазор между опытом, представленным вне определенной точки зрения, и опытом, который подвержен интерпретации. Неполученный опыт выступает для полученного опыта в качестве смысловой перспективы и провоцирует его на раскрытие.

## Глава 3. ПРЕОДОЛЕНИЕ СЛОВА

### 3.1. Авербальность: процесс свертывания смысла

Сущность языка определяется природой языкового знака. Наряду с языковой формой выражения процесса мышления существуют авербальные формы мышления. А.Т. Кривоносов, говоря о том, что приоритет языкового знака относителен, отмечает, что языковому знаку сопутствуют визуально-графические, мимические и смешанные формы и фигуры умолчания, – «...заложенное в языке знание размыто, стерто и наложено актуальной языковой функцией» [65, с.290].

В лингвистике и в философии языка существует так называемый «закон экономии знаковой материи», в основе которого лежит «принцип наименьшего усилия». О нем пишут И.А. Бодуэн де Куртенэ, Е.Д. Поливанов, А. Мартине. В основании этого закона лежит принцип «экономии физиологических затрат», что является проявлением защитных функций организма. Этот закон экономии знаковой материи в языке находит выражение в таких структурах, как односоставные предложения, в фонетических структурах (к примеру, это устранение долгих гласных, дифтонги, изменение конца слов и т.д.).

В самой сути языковых знаков изначально заложен «закон экономии знаковой материи», и только потому, что знак и предмет не связаны органически никакими узлами, знак произволен, условен, его наименование продиктовано случайными обстоятельствами, которые не связаны с сущностью именуемых предметов.

Синтез значений языковых знаков не дает в результате смысл предложений – ведь смысл предложений не является простой суммой этих значений. В этом и есть суть языка – дать свободу мысли, независимо от ограниченного словарного запаса. Будучи вырванным из контекста, слово теряет верхние пласты семантического смысла; сохраняется лишь самое употребляемое, частотное ядро слова, лексическое значение, которое наиболее устойчиво статистически. Мысль

шире, чем значения слов, мышление человека не ограничивают никакие рамки, однако реализовывать разнообразие мыслей приходится ограниченным количеством языковых знаков. Здесь и возникает многозначность, мысль пытается быть выраженной с помощью других средств. Один и тот же материальный знак, будучи многозначным, может использоваться, чтобы выразить различные смыслы, которые регулируются не изолированным от всякой структуры знаком, а только в синергетической структуре себе подобных.

Следует заметить, что только часть процессов мышления связана с функционированием знаков (говорение, слушание, чтение), но они могут протекать и вне языковых знаков. Исследуемыми процессами и формами авербальности эти блоки, частые в разговорной речи и в сокращенных умозаключениях (энтимемах), названы «мыслительными скважинами». Чем вызвана необходимость авербального? Необходимость авербального обусловлена прежде всего тем, что процессы мышления гораздо шире вербальных процессов, осуществляемых с помощью знаковой системы языка. А.Т. Кривоносов пишет о том, что мышление шире, чем оно представлено в формах языка (это касается, как мы считаем, как вербального мышления, так и мышления невербального). Так некоторые языки обладают определенной спецификой. Эта специфика проявляет себя в отсутствии, к примеру, видов глаголов; допустим, в немецком языке существует давно прошедшее время, отсутствующее в других языках; русский язык содержит огромное число суффиксов и префиксов. Но в любом случае, несмотря на обозначенную языковую специфику, человек находит возможность выразить то или иное значение. Лингвисты и занимающиеся непосредственно исследованием философской проблематики языковой реальности достаточно давно и настойчиво пишут о различии и о невозможности уравнивания форм мышления и тех форм, посредством которых формы мышления представлены в языке. О невозможности отождествления форм мышления и форм их языкового выражения пишет Э.В. Ильенков: «Знака равенства между формами мышления и формами выражения мышления в языке ставить нельзя, если конечно, не стоять обеими ногами на почве того старинного философского предрассудка, согласно

которому язык вообще... есть та единственная «внешняя форма»... мышления. В таком случае – да, формы и нормы языка есть единственно доступные наблюдению и изучению формы «мышления», его логические нормы» [49, с.292]. Таким образом, мышление действительно шире знаковой системы, что и формирует потенциал авербального.

Задавшись вопросом о том, когда возникает смысл, А.Т. Кривоносов вводит понятие эксплицитного и имплицитного смыслов. Автор полагает [65, с.293], что смысл невыразим, если его ранее не подразумевать, однако в текст вводится не все подразумеваемое. Это смысл эксплицитный, в то время как смысл имплицитный остается за словом. «Главное в предложении состоит в том, чтобы доставить в интеллект слушающего (читающего) знаковый материал для условий, на которых базируются смысловые связи слов, способствующие ассоциативно вызвать те же смысловые связи между знаками, в услышанном и прочитанном. Предложения возникают на основе задуманного текста, а сам текст рождается в результате его развертывания в предложениях. Предложением управляет текст. Человек не говорит отдельно придуманными предложениями, а одним задуманным текстом. Это предъявляет требования к отбору словаря и грамматических средств. Но одни и те же слова и одни и те же грамматические правила не могут применяться постоянно в каждом соседнем предложении» [65, с.293].

Таким образом, мы полагаем, что автор прав в той части своих рассуждений, где говорится о том, что смысл рождается вместе с выражающим его знаком, однако чаще – до слова и вне слова; слово лишь обозначает течение и развитие мысли.

Основанием и источником авербальности является тот факт, что для мышления полное развертывание нужно не всегда. В условиях привычной мысли человек обращается к свернутым образам. Развернутый образ в обыденном мышлении не всегда необходим, поскольку и свернутые образы достаточны для мышления или для неточного, привычного различения объектов. И лишь тогда,

когда необходимо доказательство или объяснение, человек прибегает к развернутому образу.

А.Т. Кривоносов считает, что доминирующая, основная сфера мышления находится за пределами языковых знаков. Автор выделяет такие виды мышления, как мышление, контролируемое сознанием – оно использует такие логические формы, как понятие, суждение и умозаключение (1); кроме этого вида автор выделяет мышление, неконтролируемое сознанием, это уровень нейрофизиологических процессов. Как считает автор, подобный вид мышления не может обходить логическое мышление, оно пользуется логическими формами. Мышление только на уровне нейронных механизмов, без языковых знаков, есть собственно повседневное мышление; это совпадает с тем, что обычно именуется как «внутренняя речь», в которой использованы и образы языковых знаков. Однако, как считает автор, доминирующая сфера мыслительных процессов находится за пределами языковых знаков, это невербальное мышление. Словесное же мышление – один из типов мышления: «Невербальное мышление не требует развернутого линейного построения предложения с субъективно-предикатной структурой. Мысль предшествует речи в тот момент, когда мы собираемся что-то сказать. Фрагментарность и свернутость внутренней речи объясняется преобладанием в данный момент в мышлении человека незнаковых его форм» [65, с.294]. Подобное рассуждение можно встретить и в работах И.А. Бодуэна де Куртенэ. Ему принадлежит тезис о том, что если бы человек использовал потенциал только знакового мышления, он перестал бы существовать как биологический вид (компьютер – только верб., пример). И.А. Бодуэн де Куртенэ полагает, что невербальное мышление – свидетельство восхождения мышления на высшую ступень. Он использует термин для обозначения этой ситуации – «преодоление слова», когда происходит не процесс упразднения слова, но, напротив, над ним словно надстраивается более высокий уровень мысли.

А.Т. Кривоносову принадлежит выражение «...понятие может быть и не закреплено в звуках, но оно всегда закреплено в нейронных структурах мозга» [65, с.294]. Мы не можем с этим согласиться в силу следующего.

Говорить о понятии возможно лишь тогда, когда оно сформировано и используется. Понятийно структурированной мысли предшествует некий импульс. Являясь формой логического мышления, понятийные структуры невозможны вне вербальной представленности.

Что касается использования слов как языковых знаков, они нужны лишь в коммуникационных целях, в процессе же познавательной деятельности человек использует их эпизодически. И это говорит о том, что невербальное мышление, предшествуя вербальному, является одной из важных форм мышления.

Ж. Деррида говорит о различии довербального и атекстуального, назвав литературу борьбой с языком ради демонстрации особых идей: «...есть нечто довербальное, ...но довербальное при этом не является атекстуальным, простым чувством, неструктурируемым аффектом» [45, с.151-152]. По сути речь идет о существовании довербального и его роли, проявляющейся за границей языка. Довербальное не лишено смысла, однако сам процесс смыслопроявленности в довербальном имеет свою специфику. М.В. Михайловой отмечена характерная особенность молчания, проявляемая в момент, когда молчание соприкасается с языком: оно сохраняет свою невербальность, и одновременно обретает особую текстуальность, – автором эта текстуальность обозначена как текстуальность отрицательная, негативная: «Некоторые свойства текста молчание приобретает именно и только потому, что воспринимается разумом, имеющим привычку работать в знаковом пространстве и склонным интерпретировать любую предстоящую ему данность как знаковую систему» [89, с.92]. Однако, продолжает М.В. Михайлова, в ситуации, когда человек пытается «вчитать» в молчание те или иные значения, «смысл» молчания оказывается полностью разрушенным.

Обратимся к понятию «внутренняя речь». Это то, благодаря чему человек способен услышать себя, слушать свое молчание. Ряд авторов отмечает важную деталь внутренней речи, благодаря которой человек словно слушает свое

молчание. Эта особенность внутренней речи заключена в том, что для нее молчание выступает как нечто внешнее, не явленное в звуке, но способное проявиться в письме. Внутренняя речь обращена к себе, внутренняя речь – это коммуникация, но коммуникация особого рода: человек разговаривает с собой, используя возможность беззвучного рассуждения; по сути это отражение посредством молчания внутреннего состояния использующего внутреннюю речь как форму беззвучного рассуждения.

Важно представить себе механизм формирования «внешней речи» посредством использования потенциала «внутренней речи». «Внешняя речь», по мнению А.Т. Кривоносова, оказывается первоначально сформированной во «внутренней речи», окончательное оформление внутренней речи – речь внешняя. Это обусловлено тем, что в процессе обучения ассоциативные языковые знаки обретают значение, эти значения положены в основание внутримозгового отбора знаков: знаки должны соответствовать определенному замыслу и значениям выбранных слов. Внутреннее проговаривание, внутренняя речь, являясь эгоцентрической, внутренней коммуникацией, совершается автономно, она не зависит от процессов внешней коммуникации. Отсюда определение внутренней речи как «голой мысли», «незнакового мышления»: мыслительным процессам не нужна коммуникация, однако коммуникативные процессы невозможны вне мышления.

### **3.2. Молчание как приближение к границам возможного опыта**

Интерес к феномену молчания аналитики проявили в 90-е г. XX в., когда одна за другой появились работы отечественных авторов В.В. Бибихина, исследовавшего в «Языке философии» (1993 г.) онтологический статус молчания, Л.М. Моревой, интерпретировавшей в сборниках «Silentium» (1991-1996 г.г.) молчание в дискурсе философской герменевтики; К.А. Богданова, проявившего интерес к антропологии молчания (1998 г.). Наконец, обращает на себя внимание

серия статей М.Н. Виролайнена, где представлен анализ молчания и речи в русской классике (2003 г.).

Западные аналитики А. Яворский, А. Этгин, Д. Курзон, Л. Блок де Беар, Р. Брэдфорд, П. ван ден Хевель, Д. Паттерсон исследуют междисциплинарные перспективы анализа феномена молчания, занявшись проблемами феноменологии молчания; молчание исследуется как дискурсивная практика, анализируется проблема грамматики и семиотики молчания, определяется зависимость молчания от контекста речи. С. Эстоном, Дж. Тейлором, Р. Бебайном, М. Христетоном, А. Арго, А. Гибсоном, М. Блеквилем представлены такие дискурсы молчания, как социологический, гендерный, искусствоведческий. Обозначенные исследования очень ценны, особенно в той их части, где содержится выход на междисциплинарный уровень анализа; однако в этих исследованиях не представлен анализ молчания как невербальной внедискурсивной формы опыта, в которой молчание расположено рядом с языком, является модусом невербального опыта в мире культуры. В определенной мере и степени пробел этот восполнен в монографии М.В. Михайловой «Эстетика молчания» (2011 г.), что можно рассматривать как апологию молчания. Автор рассматривает молчание как необходимую стратегию сохранения внутренней свободы личности, поднимая проблемы опыта молчания. М.В. Михайловой исследовано молчание как апофатическая форма духовного опыта, проанализированы версии актуализации молчания в дискурсивных практиках, выявлена его инвариантная внутренняя форма, рассмотрены формы молчания в различных речевых контекстах. Кроме того, М.В. Михайловой исследован экзистенциальный опыт молчания как модус существования человека перед границей рождения истины, любви, смерти.

Так что же собой представляет молчание как коррелят языка, как невербальная форма опыта, как *modus vivendi* невербального опыта, как экзистенциальный опыт? В чем специфика онтологического статуса молчания?

В.В. Бибихин в работе 1993 года «Язык философии», делая предметом анализа онтологический статус молчания, пишет о том, что выбор между молчанием и речью есть первая и последняя свобода человека, текст же

представляет собой ткань из молчания и слова [14, с.27]. Соотнося означающее и означаемое, человек пользуется внутренней формой слова, его смысловой структурой. Что касается молчания, оно имеет свою внутреннюю форму. И если с внешней стороны молчание выступает как значимая пауза в речевом процессе, «лакуна в цепи смыслопорождения» (термин М.В. Михайловой), логос молчания обозначен как «предел языка», к внутренней форме молчания отнесена «трансцендирующая энергия» молчания, – присутствие молчания словно создает игру трансцензуса. Будучи обращенным к «реальности полноты, преодоление мира через переживание его единства и к реальности ничто, выхода к корням бытия через радикальный отказ» [89, с.93]. Потенциал языка огромен, эта огромность, однако, способна явить себя лишь в пределах опыта. Этот опыт является и опытом той границы, за которой и возникает молчание как необходимый компонент речевого поведения. Что же касается молчания как «предела языка», М.В. Михайлова так интерпретирует этот предел: «Где слово невозможно (...неважно, каковы причины этой невозможности, являются ли они персонально значимыми, социально обусловленными или художественно необходимыми), где порядок дискурса обнаруживает свою несостоятельность и непригодность, где смысл оказывается непосильным языку, там кончается означенное, размеченное смысловой сетью жизненное пространство и в игру вступает молчание» [89, с.96].

Интерпретируя внутренней формой молчания его трансцендирующую энергию, М.В. Михайлова уподобляет отношение молчания и языка отношению творца и творения: творение развернуто, это книга; творец же невидим, но без творца невозможно ничего сказать о творении, и о творце говорит творение.

Молчание является одной из форм духовного опыта. И прежде, чем мы обратимся к анализу молчания как формы духовного опыта, обратимся к потенциалу апофатики, апофатического метода (апофатика – от греч. *apophatikos* – отрицательный; богословский метод, базирующийся на отрицательных утверждениях. Специфика этого метода, – связанного с именем Дионисия Ареопагита и возникшего в раннехристианском богословии, – проявляется в том,

что определение Бога идет через процесс отрицания всех даваемых ему определений; это вызвано тем, что, по представлению апофатических богословов (Дионисий Ареопагит, Григорий Нисский, Николай Кузанский), ни одно из определений невозможно соразмерить с природой Бога). М.В. Михайлова [89, с.48] определяет апофатику как радикальное отрицание дискурсов о предмете, посредством этого отрицания познающий дух оказывается введенным в созерцание, и в этом состоянии созерцания освобождается от тех ограничений, которые характеризуют речь.

М.В. Михайлова, так интерпретируя понятие апофатики, использует его как синоним понятия «негация» (употребляемого в аспекте даваемого Ж. Делёзом различия негативности – негации). Негативность, – отмечает, интерпретируя Ж. Делёза (Ж. Делёз. Представления Захер-Мазоха // Венера в мехах. М., 1992 г., с.202-203) М.В. Михайлова, существует как модус сохранения, неполное отрицание, она является оборотной стороной позитивности, созидания, порождения, в то время как негация выступает как радикальное отрицание порядка дискурса и порядка вещей, она выше порождения, сохранения индивидуации, она – по ту сторону всякого основания. И в то время как негативность соотносится с грамматическим отрицанием, что является моментом бинарной оппозиции, то апофатика носит трансгрессивный и трансцендирующий характер. С помощью ее предмет освобождается от необходимых структурных связей в порядке мира. Он оказывается помещен в иной порядок бытия. Апофатический метод не является, по мнению М.В. Михайловой, отказом от познания; он исходит из принципа сомнения в данностях. Согласно этому принципу любая вещь, как и мир в целом, не могут быть поняты имманентным миру сознанием, понимание осуществляется *subspecie aeternitatis*. Апофатика включена в традицию негативного богословия, – в нем Бог интуитивно постигается как Ничто. То есть в целом апофатика выступает как процедура понимания вещи через ее испытание отрицанием. Р. Барт в «Нулевой степени письма» исследует статус молчания в контексте письма и речи, интерпретируя молчание в качестве особой формы отношения к смыслу, задаваемому языком.

В поисках смысла и роли языка значение феномена молчания трудно переоценить. Действительно, язык невозможно свести к множеству знаков. О выборе между знаком и молчанием, происходящем до того, как осуществится выбор между знаком и знаком, говорит В.В. Бибихин. Автор считает, что слово может быть в меньшей мере говорящим, если сравнивать роль молчания и слова, – слову необходимо обеспечение молчанием как фоном (фр. *fond*, лат. *fundus* – дно, основание), что говорит о целостности молчания и слова, – «текст соткан утком слова на основе молчания» [14, с.29], любая фраза, любое слово, любой звук едины с молчанием как единым фоном речи. В.В. Бибихин пишет о выборе между молчанием и речью как первой и последней человеческой свободе, этот выбор пронизывает ткань языка; он способен сместить семантику языка, и именно этот выбор между молчанием и речью дает возможность назвать язык отражением действительного мира, – «...отражая вещи, язык делается средой человеческого обитания. В природе царит безудержное проговаривание. У человека природное окружение отражено языком» [14, с.30]. Из слова и молчания состоит и текст. Говоря о целостности слова и молчания, В.В. Бибихин вводит понятие «степень высказанности», полагая, что лежащее в основе языка молчание хотя и не определяет язык, тем не менее показывает, что само отношение слова и того, что в нем отражено, не является просто описанием, «...первоначальный выбор между именованием и умолчанием продолжается на каждом шагу в отмеривании степени высказанности» [14, с.30]. Беда современного образования заключена в том, что у человека отбирается право на выбор между молчанием и речью, отбирается право на молчание, – «...ежедневная машина публичного и официального говорения, школа, пресса, телевидение работают по инерции обезличенного дискурса... чем более посторонней человеческому существу становится машина говорения, тем шире практикуется скрытое молчание в форме равнодушия к слову, в том числе к собственному» [14, с.33]. На наш взгляд, автор говорит о том, что говорение и молчание должны находиться в состоянии уравновешенности, в то время как внутренняя эмиграция из нарушенной

языковой среды представляется как важный и единственный способ самосохранения.

Автором выделена такая способность языка, как способность к умолчанию. Эта способность языка к умолчанию явлена в том, что в языке есть множество тех наименований, где вещи полуназваны, полуспрятаны. В этой особенности проявлена такая особенность языка, как его способность быть средством умолчания, при этом «...как и что мы говорим...зависит от того, как и о чем мы молчим» [14, с.31]. И хотя, делая выбор между словом и молчанием, человек всегда оказывается перед опасностью коснуться истины, трансформировав ее, – об этом говорит апория VII письма Платона «истина равна лишь себе и ничему больше (346в)», – молчание, даже в той ситуации, когда оно «работает» на истину, весомее слова отвечая такому свойству мира, как его неопределимость. Молчание не может оставаться тишиной. Без говорения, вне возможности высказаться, человек оказывается в ситуации риска – он оказывается способным говорить чужим голосом.

Анализирующие роль молчания задаются вопросом о том, чем объяснить тот факт и обстоятельство, что искусственные, манерные языки, возникающие в пространстве, скажем, элитарных стилей авангардного искусства, очень быстро стареют и уходят из языкового пространства. Вот как объясняют теоретики подобное явление: «Улица всегда переиначит искусственное слово, отберет его у слишком изысканного стилиста, неожиданно, грубо и обидно для изобретателя исковеркает его смысл, покажет пошлым то, что он задумал благородным. Слова слышатся не так, как их замышляют. Настоящий мастер не изобретает себе нового языка, он не столько оттачивает и патентует свое слово, устраивая из него инструмент по надобности или привязывая его к месту в клетке значений, сколько отпускает его. Он дает слову звучать как оно есть, захватанное и нищее. Когда он таким образом роняет его, оно на незаметный момент становится ничьим. Такое слово перестает принадлежать между прочим и расхожему значению, и набирает размах для нового смысла. Ничье слово еще неизвестно что значит. Оно полно впускающей пустотой, которая собирает на себя растущее ожидание. Остается не

обмануть это ожидание» [14, с.35]. В.В. Бибихин вводит термин «дразнящая неопределенность слова» и считает, что в ситуации, когда эта дразнящая неопределенность слова выдержана, будучи непривязанным к готовому значению слово превратится более, чем в знак. И когда слово «отпущено» (термин В.В. Бибихина), оно поворачивается к употребляющим это слово не столько присущим ему значением, но своей значительностью. Эта значительность представляет собой нечто большее, чем информация. Эта значительность близка к молчанию. Ранее в работе «О различном строении человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества» о подобном явлении неисчерпаемости языка писал и В. фон Гумбольдт: «В каждый момент и в любой период своего развития язык предлагает себя человеку, – в отличие от всего уже познанного и продуманного им – как неисчерпаемая сокровищница, в которой дух всегда может открыть неведомое чувство – всегда по-новому ощутить непрочувствованное» [35, с.36].

Такое характерно для восприятия совершенного произведения искусства, – будучи воспринимаемым, оно «раздвигает простор мира. Его слово не средство, а среда, в которой движутся словесные и неопределимые словом существа... простор... существует не по способу еще не занятого пространства, а по способу существования вещей искусства, хранящих тишину мира» [35, с.37]. Людвиг Витгенштейн в «Записных книжках» определяет высказывание как меру мира, в предложении осуществлено «пробное составление мира», а поскольку «я есть мой мир», отказываясь от пробы мира словом («полновесным словом», по выражению В.В. Бибихина), человек отказывается от своего существа.

В.В. Бибихиным исследовано явление «ненадорванной», «полновесной» культуры, в которой молчание проявляет себя специфично. Исследующие культуру историки культуры, по мнению автора, допускают двоякого рода ошибки, полагая, что возможно оставить за пределами анализа то, в чем культура молчалива, или в ситуации, когда молчание культуры обусловлено ее полнотой, «слишком явственным образом мира», чтобы его исследовать или интерпретировать. Противоположная ситуация обнаруживает себя тогда, когда

это опыт мира утрачен, культурный слой истончен. И тогда наступает время глобальных дискуссий о культуре. Автор пишет также о ситуации, когда анализирующие культуру не видят ключи, протягиваемые прошлым для понимания умолчаний. Автор пишет о «культуре летучего намека», позволяющего слышать молчание, недоговоренное, слышать то, что сказано тихо, не во всеуслышание. Античная философия исходит из того, что мудрость постижима лишь посвященным, подготовленным. Говоря о таких стихиях, как земля, вода, огонь и воздух, античность молчит, но это молчание говорящее.

Молчание – невербальный опыт, и поэтому оно выходит за знаковые пределы. В словаре молчание интерпретировано как «неговорение, отсутствие слова». Отсутствие речи, молвы обозначено словом «безмолвие». Молчание определяется через речь. Но если в русском языке термин «молчание» восходит к глагольной форме «молчать», то в европейских языках молчание обозначено как вещь, но не предикат. Говоря о контекстах употребления слова «молчание», отметим, что для обозначения природных явлений термин «молчание» используется как метафора. В аналитической литературе молчание включено в сферу языка и интерпретировано как речевая стратегия. К.Г. Исупов [51, с.593] определяет молчание как самоотрицание звучащего высказывания во имя утверждения невербализуемых ценностей; фактом речевой культуры, фоном речи называет молчание К.А. Богданов [17, с.4]. Мы полагаем, что молчанию невозможно отказывать в смысле. Так, будучи наполненным смыслом, молчание имеет структуру символа.

В теологической интерпретации молчание онтологически предшествует слову. И если в прологе Евангелия от Иоанна мы встречаем «в начале было Слово», Иоанн говорит о начале мира, о творческой силе Сына Божия, Логоса, которым Бог приводит все к бытию; началу же мира предшествовало Божественное молчание. В «Послании к магнезийцам» Сын назван Словом Божиим, «исшедшим из молчания» [89, с.28]. В практике богословия молчание понимается в качестве высшей формы богообщения. К примеру, исихазм полагает молчание как «оставление всякого умственного действия», проникновение в

чистый смысл. М.В. Михайлова считает молчание незнакомым способом отношения к смыслу, преднаходимому сознанием в себе, в мире, в Другом [89, с.28], – молчание осваивает смысл через совпадение, бытие вместе, преодолевающее субъект-объектные отношения. Осваивая смысл, молчание представляет собой форму опыта.

Сегодня в литературе практически не сформировано определение молчания, хотя определенный подход к его смысловой сути и значению создан: молчание включено в сферу языка и речи. К.Г. Исупов в работе «Тезаурус запечатленный. Молчание» пишет о молчании как о самоотрицании звучащего высказывания во имя утверждения невербализуемых ценностей [51, с.593], фоновую роль молчания в речи, факт речевой культуры видит в молчании К.А. Богданов [17, с.4-7]; молчание интерпретируется как пауза процесса социально-речевой коммуникации, отмечена и символическая структура молчания. Мы принимаем последнее утверждение, полагая, что молчание имеет структуру символа. Христианское мирозерцание отводит молчанию существенную роль. Так М.В. Михайлова в работе «Эстетика молчания» отводит молчанию роль апофатической формы духовного опыта, утверждая, что в христианстве молчание онтологически предшествует слову. Автор полагает, что это утверждение не противоречит тезису «В начале было Слово» (Ин.1:1), поскольку Иоанн имеет в виду начало мира и творческую силу Сына Божия, Логоса: «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин.1:3). Приведем доказательство М.В. Михайловой в более аргументированной форме. «В начале видимого (чувственно и умственно постигаемого) мира, – пишет автор, – конечно, было Слово, равно как и в начале становления человека, в этом мире живущего, находится язык, но библейское богословие утверждает, что началу мира предшествовало Божественное молчание. Второе Лицо Троицы выступает как Логос именно по отношению к миру, а в Боге общение совершается в модусе молчания в силу того, что Живоначальная Троица единосущна, в Ней нет разделения, а значит, нет и необходимости вербальной коммуникации, предполагающей инструментальное посредничество языка. Св. Игнатий

Антиохийский называет Сына Словом Божиим, «исшедшим из молчания». Таким образом, рефлектируя включенность безмолвия в дискурсивную ткань человеческого существования, богословие хранит память и о независимом бытии молчания в качестве фундаментального экзистенциального состояния, подобного невысказанной полноте Святой Троицы» [89, с.28]. Автор пишет о богословской интуиции молчания. Посредством слова осуществляются отношения Творца и мира, но в самом Боге – молчание. Молчание – форма общения с Богом. На этой идее базируется идея исихазма.

В сочинении Григория Паламы (1296-1359 г.г.), византийского богослова и философа, одного из отцов Церкви, названном «Триады в защиту священнобезмолвствующих», автором обоснована эта идея (от греч. *isibia* – молчание, спокойствие, уединение, воздержание от слов как от бесполезных движений). В основании исихазма лежит практика безмолвной молитвы, ее целью является внутреннее созерцание Бога. Исихазм как богословское мистическое учение сформировался в православном монашестве (исихазм представлен сочинениями Симеона Нового Богослова и Григория Паламы). Исследователи определяют исихазм как форму духовности, основанную на «исихии» и направленную лишь на созерцание; это средство для достижения единения с Богом, для достижения непрерывной молитвы. Исихазм исходит из того, что в чреде вдохновенных слов наиболее драгоценен глас Божий, он может быть услышан в безмолвии сердца. Исихаст должен преодолеть «рассеяние сердца, пребывающего беспокойным, взволнованным, тревожимым привязанностями. Исихазм требует апатейи – освобождения от страстей, без-заботности, беспечалия («без-заботность и беспечалие в отношении земных вещей»); исихазм требует америмнии (отложения попечения обо всем): «Малый волос беспокоит око, малое попечение губит безмолвие» [144, с.378]. Отложение всех помышлений – вершина созерцательной молитвы. Традиционно в молитвословии (устной, гласной молитве) в христианстве возникли определения молитвы как просьбы, обращенной к Богу (1), восхождения духа к Богу (2), беседы с Богом (3). Диалог с Отцом происходит посредством слова, а первым способом молитвы является

молитва устная, словесная. Молитва – опыт целостного богосозерцания, вовлекающего всего человека. Говоря о молитве как восхождении духа к Богу, как об обращенной к Богу просьбе, как о беседе с Богом, предполагается, что беседовать можно только с личностью. И религия содержит идею личностного Божества, представление о божественном «отцовстве», познаваемом на опыте. О том, как эта идея выражена в Библии, пишет Т. Шпидлик: в Библии говорится об откровении живого и царствующего Бога, Библия не содержит трактатов о Боге, – Библия приглашает не говорить о Боге, но слушать Его и Ему отвечать. Лейтмотив молитвы псалмов – *batah*, призыв доверия Богу (Пс. 25,2; 55, 24, etc.). Иисус Христос доводит до завершения иудейское понимание отцовства Бога. Он призывает жить как дети, которые обращаются к Отцу с просьбами (Мф. 7, 7-11), которые доверяются Ему. Поэтому жизнь верующих пронизана молитвой к Отцу: «любящий Бога всегда беседует с ним как с отцом» («Слово о молитве», с.82) [144, с.58].

Исихазм – особый способ молитвы, формы этого способа были систематизированы в афонских монастырях XIII и XIV в.в., хотя справедливо будет отметить, что обозначенный способ молитвы возник одновременно с институтом монашества. Исследователи [144, с.370] в исихазме видят такие этапы, как этап Отцов-пустынников, этап «синаитской школы», этап, связанный с Симеоном Новым Богословом, афонский исихазм, наконец, «филокалическое движение» исихазма (неоисихазм нашей эпохи). В основе молитв исихастов – исихастский созерцательный идеал, ставший методом «Иисусовой молитвы» (молитвы Иисусу). В практику «Иисусовой молитвы» и была введена психосоматическая техника, созданная ранее теоретиками исихазма.

Внимание, взыскующее молитву, обретает ее: молитва следует за вниманием. Внимание – приложение духа. В молитве существуют три уровня внимания – словесное, медиативное, созерцательное (свободное созерцание духом зрелищ мудрости, заставляющих разум замереть от восторга; именно здесь разум делает свободный выбор, сосредотачиваясь на важном для его благочестия); наконец, такой уровень внимания, как «внимание сердца». «Иисусова молитва» в

исихазме названа «сердечной молитвой»; это христологическая молитва (Бог открывается человеку лишь через Христа). Длительное время существовала практика непрестанной молитвы с проговариванием одной краткой молитвенной формулы – катаниктической (от греч. – раскаяние, сокрушение): «смилуйся надо мной!», «приди на помощь мне!». В целом же «Иисусова молитва» включает такие элементы, как призывание имени и просьбу о милости. Это так называемая краткая молитва, она повторялась 3-6 тысяч раз в день, приводила к внутреннему молчанию: «Первоначально само делание представляется необыкновенно сухим, не обещающим никакого плода. Ум, усиливаясь соединиться с сердцем, сперва встречает непроницаемый мрак, жесткость и мертвость сердца, которое не вдруг возбуждается к сочувствию уму... в действии молитвы Иисусовой имеется своя постепенность: сперва она действует на один ум, приводя его в состояние тишины и внимания, потом начинает проникать к сердцу, возбуждая его от сна смертного. Углубляясь еще далее, она мало-помалу начинает действовать во всех членах души и тела» [144, с.395].

Результат безмолвной молитвы – внутреннее созерцание Бога, молчание в безмолвной молитве – вершина общения с Творцом, постижение сути и смысла Творца. М.В. Михайлова пишет о молчании (безмолвии) как о незнакомом способе отношения к смыслу; он преднаходим сознанием в себе, в мире, в другом, «...молчание осваивает смысл через совпадение, бытие-вместе, преодолевающее субъект-объектные отношения» [89, с.28-29].

Молчащим культурным символом в христианстве является крест. Проанализируем различие между знаком и символом в контексте христианской символики.

Что представляет собой символ? В классическом варианте это указание на то, чего недостает (symbolon). Классическая философия обращена не к уподобительному символу. Символ у Аристотеля – другое, иное тому, что содержит в себе символизируемое («О рождении животных»: мужское и женское – символы в силу своей противоположности, лишь вместе они целое. «Этика Эвдемова»: дружба между непохожими – символы в силу непохожести; лишь в

полноте целого, ради полноты целого реализовано стремление одного к другому). При этом целое в таком толковании – не просто сумма, но «то, ради чего», ради целого как цели.

Современная интерпретация символа основана на вере в то, что в мире тайно перекликаются смыслы. В символе заключен образ, этот образ содержится в символе как указание на смысловую перспективу. В эту смысловую перспективу может быть включен любой объект. В восьмистишии Мистического хора (хора ангелов) в «Фаусте» И.-В. Гете эта включенность любого объекта в смысловую перспективу обозначена словами «Все преходящее есть только символ», «...все быстротечное – символ, сравненье. Цель бесконечная здесь – в достижение. Здесь – заповеданность истины всей. Вечная женственность тянет нас к ней». Символ всегда содержит в себе ожидание – ожидание похожести символизируемого и символа. Важная деталь отмечена В.В. Библихиным. Он отмечает, что «представление о похожести символа и символизируемого должно было возникнуть, когда возникла готовность к узнаванию себя в безусловно другом, притупился вкус к неожиданности, появилось желание смягчить встречу с неизвестным, вообразить другое похожим, а то и тем самым, что мы имеем в нашем «символическом образе»... в том же «смысловом ряду» (разрядка М.К., [14, с.195]). И далее автор говорит о том, что эта поздняя трактовка символа, случайная для его исходного смысла, была обусловлена «неохотой узнавания себя в непохожем», «желанием сгладить неожиданность встречи с безусловно другим». И именно это представление символа как того, что содержит подобие символизируемому, мешает мысли и мешает самому символу, поскольку символ содержит ту «блестящую простоту», что способна превзойти «сочные уподобления всего всему».

Структура символа направлена на целостный образ. Структура символа – это узнавание. Символ указывает на похожесть в другом, символ – это указание на похожесть в другом, это похожее другое, то, что нужно ввести в образ и «перспективу смысла». Гегель в «Энциклопедии философских наук» пишет о «символизирующей фантазии»; именно символизирующая фантазия позволяет

направить структуру символа на то, чтобы представить через любое частное явление целостный образ мира. Однако уже в примечании «Обычные виды понятий» (кн. III «Логики», раздел 1, Гл. I) находим предостережение о том, что символ, – в ситуации, когда мысль хочет явиться тем, чем она должна явиться, – «виснет на мысли посредством своей малоповоротливой образности». И поэтому, как полагает Гегель (раздел «Величина (количество)», кн. 1 «Логики»), приходится возражать против символики. А в «Науке логики» – еще более определенное: философии не нужна символическая помощь чувственного мира, это помеха для мысли. «Мнимые философы» (термин Гегеля, примененный в «Науке логики» (1812-1816 г.г.)), не видя в мысли ее сути (мысль в понятии истинна как «чистая самость вещи»), пытаются сделать более «полнокровным» свой предмет, апеллируя к «полнокровному символу». Именно это приводит к возражению против всякой символики вообще: «Философия не нуждается в такой помощи ни из чувственного мира, ни со стороны представляющей способности воображения, ни даже со стороны тех областей ее собственной почвы, которые ей подчинены и определения которых поэтому не подходят для более высоких ее сфер и для целого» [29].

В первоначальном значении термина «символ» (символон, договор, напоминание о том, что нужно доделать, завершить) нет идеи схожести, символон указывает на недостающее, но символон – не уподобительный символ. Крест же как молчащий символ культуры определенным «глубинным смыслом» создает эту смысловую связь.

Знаки и символы играют важнейшую роль в формировании и развитии человеческого сознания. Человеческая цивилизация невозможна без знаков и знаковых систем, человеческий разум неотделим от функционирования знаков – а возможно, и вообще интеллект следует отождествлять именно с функционированием знаков.

По мнению К.Г. Юнга, символ – это знак, который обозначает что-то тайное, скрытое, часто сверхъестественное, божественное. Знак обретает статус

символа только в силу определенной связи между знаком и его значением, усматриваемым субъектом – пользователем знака.

Разницу между знаком и символом более подробно можно рассмотреть в рамках контекста христианской символики следующим образом. Объяснение креста как символа божественной любви есть объяснение семиотическое, потому что «божественная любовь» выражает обозначаемое обстояние точнее и лучше, чем это делает крест, который может иметь еще много других значений. Напротив, символическим будет такое объяснение креста, которое рассматривает его, помимо всяких других мыслимых объяснений, как выражение некоторого, еще незнакомого и непонятного, мистического или трансцендентального, то есть прежде всего психологического, обстояния, которое точнее выражается в виде креста. Крест – один из древнейших универсальных символов человечества, культовый знак, который восходит к каменному веку. Христианство использовало древнейший и привычный для людей символ, наделив его новым смыслом. Отрекаясь от языческих верований, отцы христианской церкви ведут историю креста от орудия казни, существовавшего в Древнем Риме. Позорные столбы различной формы для наказания преступников (в виде столба с перекладиной – Т или буквы Х и др.) существовали не только в Древнем Риме, но и в Персии, Египте.

Попробуем разобраться в той диалектике, которую нам предлагает символика креста. Слово «крест» пришло в наш язык из германских языков (christ, krist– «Христос»). Изменение значения объясняется тем, что собственное имя было перенесено на предмет распятия Христа. Молчание креста и невыразимость этого молчания, а также близость и ясность этого символа человеку (в некотором смысле крест есть упрощенная модель человека – человек с распростертыми руками являет собой крест – антропометричность и простота вкупе с его подразумеваемой диалектикой и позволяют этой диалектике быть столь глубокой. Крест как выражение жертвы, которую принес Христос за человеческие грехи, крест как символ, объединяющий в себе мучение и спасение, крест как молчащий символ отсылает нас к возможным эсхатологическим

пределам: к полноте всего сущего и к ничто. Таким образом крест подводит нас к корням бытия через радикальный отказ – молчание и его предельную невыразимость. Именно в молчании диалектики креста и рождается его апофатическая природа. Именно апофатическая природа дает столь большую глубину смысла данного символа, т.к. безгранично расширяет возможности его явления благодаря отсутствию четких понятийных границ. Крест близок в своей антропометричности в рамках контекста своей истории к человеческому и вместе с тем через молчание он дистанцируется от всего мирского. То, что несет в себе истинное молчание, находится вне рамок мирского. Мы можем говорить об определенной истории этого молчания и что данная история неразрывно связана с человеческой природой. История этого молчания безусловно близка человеку, но становится все дальше от него. Таким образом, молчание, развиваясь в истории, становится аналогом бесконечности для человека, но вместе с тем, оставаясь в рамках контекста этой истории, оно остается с человеком, позволяя заглянуть в эту глубину.

Признавая присутствие молчания в символике креста, человек являет признание границ себя как существа тварного, через которые он перешагнуть не может, при этом обладая стремлением к постижению того, что есть эта граница и та глубина, что находится за ней. Человек избавляется от гордыни собственного личностного знания, оставляя тем самым в себе место для сакрального и божественного, которое неопределимо и непознаваемо во всей полноте и предельности.

Человек, принимая молчание данного символа, имеет возможность соприкоснуться с определенным рода негацией, когда всеприсутствие бога и его превосходение всего того, что есть, постулируется через отрицание того, что есть и возможных духовных референций с тем, что есть.

Признавая присутствие молчания в символике креста, человек конституирует для себя возможность веры как таковой, т.е. возможность молчащего, который находится по ту сторону креста. Здесь можно ощутить определенную диалектику молчания, когда могут молчать обе стороны и

благодаря этому диалог переходит в неязыковую плоскость, где доступно некатегориальное большее через отсутствие того, что может быть сказано. Молчание здесь являет себя как возможность истины быть сказанной.

Крест как объект внутренней религиозной диалектики субъекта рефлексивирует веру и сущностно экзистенцирует ее стремление.

Молчание обладает природой символа, символ апеллирует к недостающему и не является уподобительным. В случае раскрытия опыта через слово происходит означивание, в то время как молчание являет собой и опыт, и его выражение, что происходит посредством символической природы молчания.

Подводя итог, молчание автор понимает как внедискурсивную форму опыта и выражения, трансцендентную слову.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, в проведенном исследовании автором уточнен термин «слово» как лексической единицы языка, в которой раскрывается опыт; выявлены особенности оформления и упорядочивания опыта в слове; раскрыта специфика авербальности как процесса свертывания смыслов; определена экзистенциальная роль молчания как приближения к пределам возможного опыта. Автор полагает, что характер новизны обусловлен доказательностью выносимых на защиту положений. В диапазоне этих положений должны быть обозначены следующие.

Автор рассматривает слово как лексическую единицу языка, семиотически представляющую собой синкретическое единство акустического образа и понятия, в пределах которых раскрывается опыт. Опыт не может быть нераскрытым, поскольку он раскрывается благодаря тому, что неполученный опыт провоцирует уже полученный опыт на раскрытие. В рамках закономерностей, заключенных в языке, опыт редуцируется до определенных значений и получает свой порядок, таким образом, опыт до своей интерпретации в слове представляет собой хаос. Опыт устремлен в язык и продолжает в нем длиться. В силу флуктуаций, он порождает изменения в языке, и вместе с тем раскрывается через язык. Роль авербальности как явления, в основе которого лежит различие между эксплицитным и имплицитным смыслом, состоит в том, чтобы позволить увидеть: мысль шире, чем ее вербальная представленность в семиотической структуре. Молчание интерпретируется автором как невербальная внедискурсивная форма опыта, соседствующая с языком, трансцендирующая энергия которой приближает к границам возможного опыта.

Что касается перспективы исследования, она, по мнению автора, ориентирована на потенциал синергетического подхода. Каковы его возможности применительно к заявленной автором теме? В начале 70-х годов возникает синергетика (от греч. *sinergia* – совместное действие) как междисциплинарное направление исследований, в границах которого изучаются процессы самоорганизации и саморазвития сложных систем. Системы, способные к

самоорганизации и саморазвитию, – системы открытые, нелинейные, сильно неравновесные. В число подобных систем могут быть включены и системы с человеческим участием.

Начиная с 70-х годов формируется ареал проблем, изучающих те общие принципы и те общие закономерности, которые обеспечивают самоорганизационные процессы различного рода систем. Имеются в виду нелинейные системы, отличающиеся таким свойством, как сложность; эти системы находятся в неравновесных состояниях в особом рода критических точках (так называемые точки бифуркации, в которых особенно обнаруживает себя неустойчивость системы). Влияние флуктуаций способствует трансформации состояния системы – переход подобного рода интерпретируется как возникновение порядка из хаоса.

Синергетика делает предметом изучения процессы эволюции, протекающие в открытых, нелинейных системах, системах неравновесных, причем это изучение характеризуется целостностью. Для этого изучения существует и особая категориальная система, особое место в ней занимают такие конструкты, как точка бифуркации, аттрактор, странный аттрактор, фазовое пространство, фазовые траектории, фазовый портрет странного аттрактора, катастрофическое множество, хаос.

По мнению автора, перечисленное выше может быть применимо к языку; система языка обладает теми свойствами, которые присущи системам, исследуемым в пределах синергетического мировидения. Язык – система нелинейная, отличающаяся таким свойством, как сложность; языку присущи неравновесные состояния в особом рода критических точках, которые можно обозначить как точки бифуркации, где особенно проявляет себя состояние, обозначением которого может являться словосочетание «неустойчивость системы». Языковая реальность в пространстве применения языка постоянно подвержена влиянию флуктуаций, трансформируется состояние системы языка (к примеру, исчезновение явления, обозначенного словом-знаком, приводит к тому, что слово уходит из языка, превращается в малоупотребимое или полностью

исчезающее...). Процессы самоорганизации, осуществляемые в языке как динамической системе с высоким уровнем сложности, сопровождаются трансформацией ранее сформировавшихся в языке связей и отношений, а также с формированием новых связей в границах отношений элементов целостной и сложной системы языковой реальности.

Методология синергетического подхода детально разработана в трудах В.И. Аршинова, Е.Н. Князевой, С.П. Курдюмова, И. Пригожина, И.В. Мелик-Гейказян, И.В. Черниковой, Б.Г. Юдина. Однако, в аналитической литературе проблемы синергии языковой реальности мало изучены, а между тем, потенциал исследования языка с позиции и в пределах синергетического подхода достаточно высок: предметом изучения могут стать те языковые проблемы, решение которых позволит представить язык как живую, самоорганизующуюся систему, в контексте которой не прекращают свою работу процессы трансформации и совершенствования, как не перестают вырабатываться все более сложные и совершенные адаптационные механизмы.

Одним из понятий синергетики является понятие «хаос» (греч. chaos – зияние), претерпевшее в своей культурной эволюции существенные трансформации: от интерпретации хаоса в контексте космогонической эволюции – через интерпретацию хаоса в качестве синонима дисгармонической неупорядоченности (что связано с доминированием в классическом рационализме механической системности и линейного детерминизма) – к интерпретации хаоса в контексте нелинейных процессов (хаос креативно самодостаточен, случайные флуктуации порождают новые структуры).

Как утверждает автор, опыт до своей интерпретации в слове представляет собой хаос. В рамках закономерностей, заключенных в языке, опыт редуцируется до определенных значений и получает свой порядок. Опыт устремлен в язык и продолжает в нем длиться. В силу флуктуаций, он порождает изменения в языке и вместе с тем раскрывается через язык. И анализ этих проблем в диапазоне синергетического подхода, по мнению автора, возможен и представляет собой достаточно широкую перспективу дальнейших исследований.

**СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

1. Абрамова Н.Т. Несловесное мышление. М.: Институт философии РАН, 2002. – 236 с.
2. Алефиренко Н.Ф. Проблемы вербализации концепта. Волгоград: Перемена, 2003. –96 с.
3. Алефиренко Н.Ф. Язык, познание и культура: Когнитивно-семиологическая синергетика слова. Волгоград: Перемена, 2006. –228 с.
4. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // Вопросы философии, №1 – 1997, С. 76-92.
5. Арутюнова Н.Д. Молчание: Контексты употребления. // Логический анализ языка. Язык речевых действий. – М.: Наука, 1994, С. 106-117.
6. Аршинов В.М. Синергетика как феномен постнеклассической науки. М.: Институт философии РАН, 1999. – 203 с.
7. Барт Р. Нулевая степень письма // Семиотика. – М.: Радуга, 1983. – С. 306-349.
8. Бартов А. От текста к контексту – вечное движение языка [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.topos.ru/article/2016>, свободный.
9. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997. – 336 с.
10. Бахтин М. М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.vusnet.ru/biblio/archive/bahtin\\_problema/](http://www.vusnet.ru/biblio/archive/bahtin_problema/), свободный.
11. Безручко Б.П. и др. Путь в синергетику: Экскурс в десяти лекциях. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. –304 с.
12. Биbihин В.В. Внутренняя форма слова. – СПб.: Наука, 2008. – 420 с.
13. Биbihин В.В. К онтологическому статусу языкового значения. – В кн.: Традиция в истории культуры. М.: Наука, 1978, С. 231-243.
14. Биbihин В.В. Язык философии. – СПб.: Наука, 2007. – 389 с.

15. Блумфилд Л. Язык. Изд. 4. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ» / URSS, 2010. – 608 с.
16. Богданов В.В. Молчание как нулевой речевой знак и его роль в вербальной коммуникации // Языковое обобщение и его единицы. Калинин: Изд-во Калинин.ун-та, 1986. С. 12-18.
17. Богданов К.А. Очерки антропологии молчания: Номо Тасенс : моногр. – СПб.: Издательство Русского христианского гуманитарного института, 1998. – 352 с.
18. Бодуэн де Куртенэ И. А. Избранные труды по общему языкознанию // Соч.: в 2 т. — М.: Изд-во АН СССР, 1963. – Т.1. – 384 с.
19. Бодуэн де Куртенэ И. А. Избранные труды по общему языкознанию. // Соч.: в 2 т. — М.: Изд-во АН СССР, 1963. – Т.2. – 291 с.
20. Бюлер К. Теория языка. Репрезентативная функция языка: пер. с нем. М.: Прогресс, 1993. – 528 с.
21. Виролайнен М. Речь и молчание. Сюжеты и мифы русской словесности. – СПб.: Амфора, 2003. – 503 с.
22. Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916 (Под общей редакцией В.А. Суровцева) / Людвиг Витгенштейн. – «Канон+» РООН «Реабилитаци», 2009. – 400 с.
23. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во Иностранной литературы, 1958. – 132 с.
24. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч.1. М.: Гнозис. 1994. – 520 с.
25. Гадамер Х. Г. Текст и интерпретация [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000037/>, свободный.
26. Гадамер Х. Г. Философские основания XX века [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z00000014/>, свободный.
27. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Пер. с нем.; Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

28. Галушко Т. Г. Лингвистика: текст, контекст и гипертекст в свете некоторых идей постструктурализма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pseudology.org/webmaster/Lingvistika.htm>, свободный.
29. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – СПб.: Наука, 1997. –800с.
30. Гегель Г.-В.Ф. Работы разных лет. Т.1. М.: Мысль, 1970. – 668 с.
31. Гегель Г.-В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Пер. Б. Г. Столпнера, отв. ред. Е. П. Ситковский. — М.: Мысль, 1974. — 452 с.
32. Гегель Г.-В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы / Пер. Б. Г. Столпнера и И. Б. Румера, отв. ред. Е. П. Ситковский. — М.: Мысль, 1975. — 695 с.
33. Гегель Г.-В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа / Пер. Б. А. Фохта, отв. ред. Е. П. Ситковский. — М.: Мысль, 1977. — 471 с.
34. Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. – 720 с. (Studia philologica)
35. Гумбольдт В. О. различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. — М.: Прогресс, 1984. — С. 37-298.
36. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – 450 с.
37. Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.vusnet.ru/biblio/archive/gurko\\_dekonstrukcija](http://www.vusnet.ru/biblio/archive/gurko_dekonstrukcija), свободный.
38. Гурко Е. Н. Тексты деконструкции / Е. Н. Гурко. – Томск: Водолей, 1999. – 160 с.
39. Гуссерль Э. Картезианские медитации. – М.: Издательство «Академический проект», 2010. – 229 с.
40. Гуссерль Э. Логические исследования. – М.: Издательство «Академический проект», 2010. – 467 с.
41. Гуссерль Э. Начало геометрии / Э. Гуссерль; Введение Ж. Деррида. – М.: Ad Marginem, 1996. – 267 с.

42. Даль В.В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: Прогресс: Изд. фирма «Универс», 1994.
43. Дейк, ван Т. А. Язык. Познание. Коммуникация. Пер. с англ. / Сост. В. В. Петрова; Под ред. В. И. Герасимова. – М.: Прогресс, 1989. – 312 с.
44. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011. – 472 с.
45. Деррида Ж. О грамматологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000205/>, свободный.
46. Деррида Ж. Позитивизм. – М.: Академический Проект, 2007. – 160 с.
47. Дэвидсон Д. Истина и значение / пер. с англ. Я.Я. Перцовой // Новое в зарубежной лингвистике. — М.: Прогресс, 1986. — Вып. 18. Логический анализ естественного языка. — С. 99-120.
48. Дюков А. Б. Философия языка: монография. Оренбург: Оренбургский гос. ун-т, 2005. – 250 с.
49. Ильенков Э.В. Проблема идеального [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=544](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=544), свободный.
50. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/il/0.html>, свободный.
51. Исупов К.Г. Тезаурус запечатлённый. Молчание // Silentium. Вып. 3. Спб.: Эйдос, 1996. – С. 593-605.
52. Казаков С. А. Трансформация метафилософского дискурса в постструктурализме [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://humanities.edu.ru/db/msg/18844>, свободный.
53. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2011. – 736 с.
54. Карасик В.И. Языковые ключи. М.: Гнозис, 2009. – 406 с.
55. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.vusnet.ru/biblio/archive/kassirer\\_filosofioja\\_1](http://www.vusnet.ru/biblio/archive/kassirer_filosofioja_1), свободный.

56. Качераускас Т. Язык и культура в феноменологической перспективе // Вопросы философии. – 2006. – № 12. – С.137-144.
57. Кашкин В. Б. Введение в теорию коммуникации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kachkine.narod.ru/CommTheory/1/Web-Comm1.htm>, свободный.
58. Кибрик А.А. Молчание как коммуникативный акт // Действие: лингвистические и логические модели. Тезисы докл. М.: Институт языкознания, 1991. – С.49-50.
59. Киященко Л.П. В поисках исчезающей предметности (очерки о синергетике языка). М.: ИФРАН, 2000. – 199 с.
60. Колапьетро В. Ч. Пирс, 1839-1914 // Американская философия. Введение. М.: Идея- Пресс, 2008. – С. 144-145.
61. Коршунов А.М., Мантатов В.В. Теория отражения и эвристическая роль знаков. М.: Изд-во Московского университета. – 1974. – 215 с.
62. Косиков Г. К. «Структура» и/или «текст» (стратегия современной семиотики) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.libfl.ru/mimesis/txt/structure.html>, свободный.
63. Косиков Г. К. Идеология. Коннотация. Текст, (по поводу книги Р.Барта «S/Z») [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.libfl.ru/mimesis/txt/sz.html>, свободный.
64. Краус В. Молчать о чем // Вопросы философии. – 1996. –№ 5. – С.110-117
65. Кривонос А.Т. Философия языка. М.: Издательский центр «Азбуковник», 2012. – 788 с.
66. Крипке С.А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. / Пер. В.А. Ладова, В.А. Суровцева; под общей ред. В.А. Суровцева. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2005. – 152 с.
67. Крысин Л.П. Русское слово, свое и чужое: Исследования по современному русскому языку и социолингвистике. М.: Языки славянской культуры, 2004. – 888 с.
68. Куайн У.В.О. Слово и объект. М.: Логос: Праксис, 2000. С. 46-101.

69. Купер И. Р. Гипертекст как способ коммуникации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nir.ru/socio/scipubl/sj/sjl-2-00kuper.html>, свободный.
70. Кухта М.С. Специфика репрезентации смысла в иконических символах: постнеклассическая интерпретация теории Ч.С.Пирса // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2004. № 2. С. 167-171.
71. Кухта М.С. Влияние врожденных моделей организации опыта на формирование визуальных образов // Известия Томского политехнического университета. – 2013. – Т. 323. – № 6. – С. 227-230.
72. Кухта М.С. Модели восприятия информации в вербальных и визуальных текстах // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2004. – № 3. – С.116-119.
73. Ладов В.А. Проблема тематизации смысла в контексте методов феноменологии и аналитической философии языка. Дисс. на соискание учёной степени кандидата философских наук. // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/problema-tematizatsii-smysla-v-kontekste-metodov-fenomenologii-i-analiticheskoy-filosofii-yazyka>, свободный
74. Ладов В.А., Суровцев В.А. Витгенштейн, Крипке и следование правилу. В: Крипке С.А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2005, С. 132-151.
75. Лебедев М. В. Онтологические проблемы референции / М. В. Лебедев, А. З. Черняк // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.vusnet.ru/biblio/archive/lebedev\\_ontologicheskie/01.aspx](http://www.vusnet.ru/biblio/archive/lebedev_ontologicheskie/01.aspx), свободный.
76. Локк Дж. Избранные философские произведения в 2-х томах. – Т 1 – М.: Изд-во соц.-экон. литературы, 1960.
77. Локк Дж. Избранные философские произведения в 2-х томах. – Т 2 – М.: Изд-во соц.-экон. литературы, 1960.

78. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т.VI. М.: Искусство, 1980, С. 435-443.
79. Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс. 1999. –1024 с.
80. Лосев А.Ф. Философия имени. В: Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс. 1999. – С. 29-204.
81. Лукьянова Н.А. От знака к семиотическим конструктам коммуникативного пространства. – Томск.: Издательство Томского политехнического университета, 2010. – 244 с.
82. Луман Н. Что такое коммуникация? / пер. с нем. Н. А. Головин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.politizdat.ru/outgoung/22/>, свободный.
83. Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель / Пер. с англ. М.: Прогресс-Культура, 1993. –352 с.
84. Мартин Б., Рингхэм Ф. Словарь семиотики. Пер. с англ. М.: URSS,2010. – 256 с.
85. Мартынов В. Автоархеология. 1952-1972. – М.: Издательский дом «Классика – XXI», 2011. – 240 с.
86. Медведев Ю.С. О ритмической структуре процессов социальной коммуникации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://anthropology.ru/ru/texts/medvedev/rhythm\\_20.html](http://anthropology.ru/ru/texts/medvedev/rhythm_20.html), свободный.
87. Меликян С.В. Речевой акт молчания в структуре общения. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Воронеж, 2000. –23 с.
88. Миронов В.В. Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии // Вопросы философии. – 2006. – № 2. – С. 27-43.
89. Михайлова М.В. Эстетика молчания: Молчание как апофатическая форма духовного опыта. –М.: Никея, 2011. – 320 с.

90. Мишланов В.А. Молитва как речевой жанр // Прямая и непрямая коммуникация. – Саратов: Колледж, 2003. С.290-302.
91. Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. – 456 с.
92. Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. –М.: Модест Колеров и «Три квадрата». 2004.– 328 с.
93. Моррис Ч.У. Основания теории знаков // Семиотика: хрестоматия: учеб.-метод. модуль / под. ред. Л. Л. Федоровой. – Москва: Ипполитов, 2005. – С. 45-98.
94. Назаретян А.П. Смыслообразование как глобальная проблема современности: синергетический взгляд // Вопросы философии. 2009. №5. С. 3-19.
95. Назарчук А.В. Язык в трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля // Вопросы философии, №1 – 1997, С. 69-75.
96. Нуржанов Б. Г. Бытие как текст: Философия в эпоху знака (Хайдеггер и Деррида) // Историко-философский ежегодник'92. – М.: «Наука», 1994. –С. 166-181.
97. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / Российская академия наук. Институт русского языка им. В. В. Виноградова. – 4-е изд., дополненное. – М.: Азбуковник, 1999. – 944 с.
98. Остин Дж. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике: Вып.17. Теория речевых актов. Под ред. Городецкого Б.Ю. – М.: Прогресс, 1986. – С.22-129.
99. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.orthlib.ru/Palamas/triad\\_cont.html](http://www.orthlib.ru/Palamas/triad_cont.html), свободный.
100. Пигров К.С. Молчание классического текста // Язык и текст. Онтология и рефлексия. Silentium. Вып. 2. Спб.: Эйдос, 1992. – С.86-94.

101. Пирс Ч.С. Принципы философии: в 2 т. СПб.: СПб. фил. о-во, 2001. Т.2. – 320 с.
102. Платон. Собрание сочинений в четырёх томах. Том I. М.: Мысль, 1990. – 860 с.
103. Плотин. Трактаты I-XI. / Пер. с древнегреч., вступ. ст., кр. изл. трактатов, коммент. Ю. А. Шичалина. – М.: Издательство ГЛК, 2007. – 440 с.
104. Потebня А.А. Психология поэтического и прозаического мышления. В кн. Потebня А.А. Мысль и язык. М.: Изд-во «Лабиринт», 2010, С. 199-235.
105. Потebня А.А. Слово и миф. М.: Изд-во «Правда», 1989. – 622 с.
106. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса (пер. с англ.). М.: Прогресс, 1986. – 432 с.
107. Пушкин А.С. Заметки на дороге // Сочинения А.С.Пушкина в 8 тт. Т.6, С.376.
108. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М.: Лабиринт, 1994. – 213 с.
109. Руднев В.П. Божественный Людвиг. (Витгенштейн: Формы жизни). – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. – 232 с.
110. Саймон Г. Структура сложности в развивающемся мире // Компьютеры, мозг, познание: успехи когнитивных наук. М.: Наука, 2008. – 293 с.
111. Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи. М.: Ленанд, 2016. – 240 с.
112. Серль Дж. Открывая сознание заново. М.: Идея – Пресс, 2002. – 256 с.
113. Синергетическая парадигма: Синергетика инновационной сложности. М.: Прогресс – Традиция, 2011. 496 с.
114. Ситникова Д.Л. Роль научной экспертизы в динамике сложных систем // Вестник Томского гос. университета. №4 (20), вып.1. 2012. Философия. Социология. Политология, – С. 86-89.
115. Соболева М. Е. Интенциональность – коммуникация – язык. Проблема последовательности // Вопросы философии. – 2005. – № 1. – С. 132-146.
116. Соломоник А.Б. Язык как знаковая система. – М.: Книжный дом «Либроком», 2010. – 224 с.

117. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики/Редакция Ш. Балли и А. Сеше; Пер. с франц. А. Сухотина. де Мауро Т. Биографические и критические заметки о Ф. де Соссюре; Примечания / Пер. с франц. С. В. Чистяковой. Под общ. ред. М. Э. Рут. –Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 1999. –432 с.
118. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. – 696 с.
119. Стернин И.А. Введение в речевое воздействие. – Воронеж: ИПЦ МОУВЭПИ, 2001. – 252 с.
120. Суровцев В.А. Автономия логики: Источники, генезис и система философии раннего Витгенштейна. – Томск: Изд-во Томского Ун-та, 2001. – 308 с.
121. Суровцев В.А. Аналитическая философия: всеобщее и нюанс // Вопросы философии №8 2010 С.23-29
122. Толпыгин Д. А. Пространство постструктурализма и его Другое – эпистемологический конфликт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://anthropology.ru/ru/texts/tolpygin/educinnov\\_25.html](http://anthropology.ru/ru/texts/tolpygin/educinnov_25.html), свободный.
123. Уваров М. С. Оппозиции языка и текста в культуре XX века [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/texts/uvarov/opposition.html>, свободный.
124. Усманова А.Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. Минск: ПроPILEI, 2000. – 199 с.
125. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В четырёх томах. – М.: ООО «Издательство Астрель», 2003. – 588 с., 672с., 832с., 864 с.
126. Философия и литература. Беседа с Жаком Деррида // Жак Деррида в Москве. Деконструкция путешествия. М., 1993.
127. Флоренский П. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2012. – 905 с.
128. Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. – 608 с.
129. Фреге Г. Логика и логическая семантика. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 512 с.

130. Фрей А. Соссюр против Соссюра? Статьи разных лет. Серия «Женевская лингвистическая школа». М.: URSS, 2006. – 208 с.
131. Фуко М. Слова и вещи. СПб: А-сad, 1994. – 480 с.
132. Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Академический проект, 2011. – 460 с.
133. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. – Томск: «Водолей», 1998. – 384 с.
134. Хайдеггер М. Что зовётся мышлением. – М.: Академический проект, 2010. – 351 с.
135. Химик В.В. Большой словарь русской разговорной речи. СПб.: Норинт, 2004. – 768 с.
136. Хомский Н. Язык и мышление. М., Изд-во МГУ, 1972. – 126 с.
137. Хоружий, С. С. К феноменологии аскезы: аналитический словарь исихастской антропологии / С. С. Хоружий. – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
138. Черникова И.В., Черникова Д.В. Когнитивные аспекты сложности // Вестник Томского гос. университета. №4 (20) вып.1. 2012. Философия. Социология. Политология, С. 91-98.
139. Черникова И.В., Черникова Д.В. Сложность как способ бытия саморазвивающихся систем // Синергетическая парадигма: Синергетика инновационной сложности. М.: Прогресс – Традиция, 2011. С. 194-210.
140. Черняева А. С. Интертекстуальность и аллюзия: проблема соотношения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://res.krasu.ni/paradigma/1/12.htm>, свободный.
141. Шандыбин С. А. Постмодернистская антропология и сфера применимости ее культурной модели [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ethnopsyhology.narod.ru/libr/Sh/shand-postmod.htm>, свободный.
142. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 216 с.

143. Шпет Г.Г. Знак-значение как отношение sui generis его система. (глава из рукописи [Язык и смысл. Ч.I.1] // Вопросы философии, 2002, № 12. – С. 79-92.
144. Шпидлик Т. Молитва согласно преданию Восточной церкви. Издательство «Даръ». Москва, 2011. – 576 с.
145. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб.: Symposium, 2004. – 544 с.
146. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб.: Симпозиум, 2005. – 502 с.
147. Bradford R. Silence and sound. Rutheford, 1992.
148. Dummett M. The Interpretation of Frege's Philosophy. Cambridge, Mass., 1981.
149. Kurzon D. Discourse of Silence. Pragmatics & Beyond New Series. Amsterdam (Philadelphia), 1997.
150. Palmer F. Semantics (A new outline). Cambridge, 1976.
151. Patterson D. The shriek of silence. Lexington, 1992.
152. Sluga H.D. Gottlob Frege. London 1980.
153. Ullman S. Semantics. An Introduction to the Science of Meaning. Oxf., 1972.