

ФЕДЕРАЛЬНОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

На правах рукописи

ГУСЕВА Анна Андреевна

ИДИОМА КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА

Специальность 09.00.08

Диссертация

на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель –
доктор философских наук
профессор С.С. Неретина

Москва 2013

Содержание

Введение.....	3
Глава 1. Идиома в развитии философско-богословской мысли:	
история вопроса.....	12
Идиома как термин и термин как идиома:	
рефлексия и взаимообращение в языке науки.....	12
Эйдос, идея и форма идиомы.....	18
Поиски «своего»: завершение вещи.....	26
Communicatio idiomatum и момент идиомы в Средние века.....	29
Двуречие идиомы.....	39
Сообщение свойств Иоганна Георга Гаманна:	
философско-теологическая идиома.....	42
Глава 2. Генезис идиомы и проблема внутренней формы.....	62
История термина до Гумбольдта:	
внутренняя форма как эстетическое.....	66
«Внутренняя форма языка» В. фон Гумбольдта.....	75
Внутренняя форма после Гумбольдта:	
развилка гумбольдтианства.....	100
Гуссерлианские линии.....	121
Внутренняя форма: поворот от эстетики к этике.....	126
Глава 3. Идиома как «своё».	
Проблема национальной идиомы в связи с языком философии.....	129
К родному языку. Й.Л. Вайсгербер о единственной возможности языка науки.....	129
Идиома в текстах Ж. Дерриды.....	134
Заключение.....	150
Библиография.....	153

Введение

Актуальность исследования. Корни науки и философии уходят в античность и Средние века - именно там берут истоки многие, казалось бы, хорошо знакомые философские термины и проблемы. «Идиома», которую, применительно к языку¹, обычно считают неотъемлемой частью национального своеобразия и средством языковой выразительности, граничащим с фольклорным началом, с одной стороны, и с т.н. крылатыми словами, с другой, чаще всего является объектом исследования филологической науки. Однако в идиоме всегда виден разрыв, конфликт – или, наоборот, взаимодействие, - видимого и невидимого, зримого, плотского и того, что, будучи выражено словами обыденного языка, на самом деле представляет собой *иное*; это уже входит в сферу интересов философии языка и представляет собой предмет философского рассуждения.

Двойственность идиомы становится особенно заметной на фоне философии слова Средних веков. Соединение двух различных природ рассматривалось, начиная с Августина и Боэция, в контексте философии, богословия, логики, а точнее, онтологии.

Смена научной парадигмы имела следствием потерю интереса к слову в контексте гносеологии. Метафора («перенесение»), троп («поворот»), лежащий в основании идиомы, перешел в раздел художественных выразительных средств и стал предметом изучения литературоведения. Идиома была включена в раздел фразеологии и получила возможность исследования как одна из единиц малых фольклорных форм.

¹ Приведем примеры идиом в лексике русского языка (нейтральный стиль) – *адамово яблоко, английская булавка, баня по-черному, бедные родственники, без году неделя, бить баклуши, вот где собака зарыта, козел отпущения, лезть на стену, ничтоже сумняшеся, отметить в скобках, плевать в потолок, погибоша яко обры* и др. Это лексические идиомы, относящиеся к обыденной речи. В языке философии *Dasein, Ding an sich* (более известен перевод этого термина на русский язык как «вещь в себе», который тоже принадлежит обыденному языку в отличие от «вещи самой по себе», которая является идиомой-термином), *res cogitans* и *res extensa*, *homo ludens* и пр. также относятся к области идиоматики. Об идиоме как термине см. статью: *Гусева А.А.* Философская рефлексия идиомы: внутренняя форма и внутренняя грамматика // *Voх.* Философский интернет-журнал. 2011. № 10. Июнь.

В XX в. появляется, во многом вызванный «лингвистическим поворотом», интерес к грамматике – она вводится в философский контекст и представляет собой полноправную единицу философского анализа². Ж. Деррида, П. Рикёр, В. Декомб показывают тесную связь грамматики с человеком и мышлением³, представлением мира, рассматривая идиому как полноправный философский термин. В трудах М.М. Бахтина, В.В. Библера, О. Розенштока-Хюсси снова возникают проблемы речи и метафоры, понимания; Розеншток-Хюсси пишет о социальной грамматике⁴, Бибихин пишет о грамматике языка науки⁵. Теперь, с возвращением философии языка и интереса к проблемам слова и речи со стороны философии, необходимо пересмотреть взгляд на идиому как предмет лингвистики и вернуть ее в философский контекст⁶.

Началом идиомы, вырастающей из платоновских эйдосов и идей, следует, по всей видимости, считать философско-богословский вопрос *communicatio idiomatum* (общение свойств, составляющих природу Второго Лица), затрагивающий антропологические и онтогносеологические аспекты. Именно взаимопроникновение различных природ – тот признак идиомы, который проходит через всю историю и употребление термина, от Плотина

² См.: *Огурцов А.П.* Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы. В 3 частях. Часть первая: Философия науки: исследовательские программы. СПб.: Мирь, 2011. С. 57-61. См. также статью «Лингвистический поворот» (Эпистемология и философия науки. Энциклопедия. М.: Канон+, 2009. С. 421. Автор статьи Г.Б. Гутнер).

³ См., напр.: *Декомб В.* Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011; *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: ЛКИ, 2008.

⁴ См.: *Розеншток-Хюсси О.* Речь и действительность. М.: Лабиринт, 2008. (Глава «Грамматика как общественная наука». С. 13-151); *он же.* Бог заставляет нас говорить. М.: Канон+ ОИ «Реабилитация», 1998. (Глава «Коперниковский переворот в грамматике». С. 54-119.)

⁵ См.: *Бибихин В.В.* Язык философии. СПб.: Наука, 2007. Глава «Смысл слова» и др.; *он же.* Витгенштейн: Смена аспекта. М.: Институт теологии, философии и истории Св. Фомы, 2005. См. также: *Иванеско В.Л.* Генезис онтологической функции языка науки. Дис. ... кандидата филос. наук. Ростов-на-Дону, 2007.

⁶ *Домников С.Д.* Докса vs. Догма: горизонты значений в форматах языковых клише // Проблемы философии культуры. М.: ИФ РАН, 2012. С. 81-101.

через философию Средних веков, эпоху Просвещения, Й.Г. Гаманна, В. фон Гумбольдта - до философии нашего времени.

Второй признак – цельность, нераздельность, нерасторжимость составных элементов, касающаяся и языка, и мышления. В идиоме видны (иногда очевидны) части, но тем не менее это единое целое. Такое противоречие идиомы порождает ситуацию особенной рефлексии идиомы: ее можно прочитывать, в зависимости от интенции, как целое, как единицу – или же, напротив, углубиться в проживание ее частей (т. н. парцеллятивная рефлексия). Это касается и идиомы как характеристики языка, и идиомы как паремической единицы – и даже той идиомы, которая не связана с языком, но все же имеет антропологический характер – у нее иные возможности выражения (музыка, живопись, архитектура), связанные с творческой деятельностью человека.

Таким образом, идиома представляет собой философское явление, на протяжении своей истории постоянное затрагивающее в своей проблематике онтогносеологические вопросы, заставляя задуматься над возможностями соединения невидимого, умопостигаемого, и зримого, предметного.

Объектом исследования является история формирования идиомы как термина философии.

Предмет исследования – осмысление идиомы как философской проблемы в ее эволюции и становлении как философского понятия.

Цель исследования – проследить роль и функции идиомы как философского явления, при этом идиома рассматривается 1) как устойчивая единица языка, 2) в качестве «языковой идиомы» как идиоэтнической компоненты; показать, что в основе идиомы в любой интерпретации лежит ее «гносеологичность» (она участвует в познании и описании мира), основанная на обусловленном ее морфемным составом значении «собственного», «своего», замыкающего и обособливающего объект исследования вместе с познающим субъектом.

Базируясь на философском, сравнительно-историческом, структурном **методе** и методе историко-философской реконструкции, были решены следующие **задачи**.

1. Рассмотреть развитие идиомы как термина, начиная с античности (Платон, Аристотель) и Средних веков (Боэций; эпоха споров *communicatio idiomatum*), до современной философии (Бибихин; Деррида).

2. Показать участие внутренней формы идиомы в ее генезисе, сопряженном с проблемами эстетики, антропологии, гносеологии, этики.

3. Проанализировать язык науки с точки зрения участия в нем идиоматической компоненты (философия языка Й.Л. Вайсгербера, тексты Ж. Дерриды).

4. Очертить контуры определения идиомы как философского явления, исходя из онто-логического значения «своего», достраивающего человека в его восприятии и познании и подводящего, таким образом, к целостности – и даже замкнутости – гносеологического акта.

Степень теоретической разработанности проблемы

Разработка проблемы понимания идиомы как философского явления осуществляется впервые.

Идиома, как уже говорилось, восходит к корню *eid-/id-*, который входит в состав важнейших философских терминов: «эйдос», «идея», «идион», изначально представляющие собой слова обыденного языка, были введены в философский оборот Платоном и Аристотелем. Становление этих терминов в рамках гносеологии и феноменологии подробно рассмотрено А.Ф. Лосевым⁷.

Дальнейшее развитие смыслового содержания корня привело к его перемещению в русло христологических споров о *communicatio idiomatum*

⁷ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. М.: Искусство, 1992; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика; М.: Искусство, 1976; Лосев А.Ф. Очерк античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.

(сообщение свойств), имеющих своим предметом возможность познания соединения двух различных природ. Так появилась возможность осмысления природы двусмысленности слова и речевых структур. Боэций, говоря о двуречии, эквивокативности слова («двойчатке», как переводил эквивокативность В.С. Библер), имел в виду именно гносеологическую возможность взаимодействия противоположного в одном понимающем акте (см. работы С.С. Неретиной о тропологической грамматике Средних веков⁸).

Продолжение рассмотрения развития смысловых возможностей корня *eid-/id-*, образующего основное философское ядро идиомы, прослеживается в работах И.Г. Гаманна⁹, подчеркнувшего неотторжимость языка от разума, точнее, доминантную природу языка по отношению к ментальной деятельности человека. В полемике с И. Кантом он показал невозможность «очищения разума», базируясь на своей трактовке *communication idiomatum*, согласно которой взаимообщение и взаимопроникновение противоположных свойств, видимого, ощущаемого, «плотского» в слове и невидимого, того, что остается всегда за его пределами, происходит по принципу совпадения противоположностей. Онтогносеологическая грамматическая связка, которую Гаманн называет *Flickwort*, соединяет эти противоположности, «сшивая края» иного, закрывая «разрыв» понимания.

Позитивистская парадигма, доминировавшая в Новое время, перевела идиому в русло идиоэтнической компоненты, заключив ее в рамки национального своеобразия и постепенно переведя в объект изучения лингвистики (компаративистики) и фольклора, где она изучалась и продолжает рассматриваться как инвариантная речевая структура с затемненной внутренней формой, имеющая в основе образное выражение ситуации. Генезис идиомы в этом понимании наиболее разработан в лингвистических науках (см. работы В.Н. Телии, А.Н. Баранова, Д.О.

⁸ См.: Неретина С.С. К истории средневековой философии. Архангельск: Изд-во Помор. междунар. пед. ин-та? 2003; Неретина С.С. Верующий разум. Архангельск, 2005; Неретина С.С. Тропы и концепты. М.: ИФ РАН, 1999.

⁹ См.: Hamann J.G. Metakritik über den Purismus der Vernunft (<http://www.hamann-kolloquium.de/metakritik>).

Добровольского, Г.Л. Пермякова, Т.З. Черданцевой, В.М. Мокиенко и др.). Во многом это связано с позитивистской программой, доминировавшей в науке и делающей основной акцент на языке универсального описания, что исключало из сферы интересов идиому как явление гносеологического характера, заключающего в себе одновременно и понимание, и непонимание, когда выход к смыслу происходит через «разрыв» и просоединение познаваемого к самому субъекту.

«Лингвистический поворот» XX в. способствовал возврату интереса к тропологии (о необходимости тропа как «поворота» обыденного слова писал, например, Ницше) и, следовательно, изучению идиомы как возможности метафорического, тропового понимания мира.

Жак Деррида, для которого идиомы является одним из базовых терминов¹⁰, исследовал идиому в двух аспектах: как единицу языка, не подлежащую переводу («невозможность перевода»), и, во-вторых, как «своё», «собственное», что возвращало к родовидому онто-логическому древу Порфирия и Боэция и теологическим спорам о *communication idiomatum*, раскрывая по-новому связи между человеком и языком. Деррида приходит к выводу, что в гносеологическом акте человек сам является идиомой своего языка, таким образом делая акцент на взаимопроникновении противоположных природ – и их совпадении, открывая необходимость «разрыва» и находя способы его преодоления.

Положения, выносимые на защиту

1. Обоснование понимания и изучения идиомы в рамках науки философии, как философского явления.
2. Необходимость рассматривать и анализировать научные термины и историю научной терминологии и различных философских дискурсов с позиций философской идиоматики.

¹⁰ См.: *Деррида Ж. Письмо и различие*. М.: Академический проект, 2007; *Деррида Ж. Позиции*. М.: Академический проект, 2007; *Деррида Ж. Поля философии*. М.: Академический проект, 2012.

3. Идиома соединяет в себе различные аспекты философского знания, затрагивая, кроме гносеологической, этическую и антропологическую проблематику.

Научная новизна

В исследовании ставится и решается вопрос о переопределении идиомы, придании ей статуса философского явления в связи с той важной функцией, которую она несет в познании мира человеком. Формирование философского наполнения идиомы как термина решается путем историко-сопоставительного текстологического анализа корня *eid-/id-* в истории философско-богословской мысли. Показано, как сема созерцания, восприятия изначально заложенная в этом корне, относящемся к нейтральному слою греческой лексики, пробивается, будучи инструментом философского «вопросания» о познании и бытии, в область метафизики, расширяя смысловые валентности и выявляя их скрытый потенциал. Так, платоновская традиция дала возможность новых смысловых признаков – цельюоформленности, направленности, взаимодостраивания. А.Ф. Лосев, замечая, что «эйдосы» и «идеи» Платона не являются терминами, имел в виду прежде всего момент становления, переход от обыденного слова, всегда таящего в себе возможности объяснять мир, выявляя свои скрытые возможности выражать «зримым», обыденным, «незримое», стоящее за пределами слова. Так в *eid-/id-* постепенно наращивается способность объяснять технику познания человеком мира.

Аристотелевские тексты – «Топика», «Категории» - позволили выйти к границам онтологии и логики, связав семантикой антифонного достраивания, взаимного дооформления человека и созерцаемую (воспринимаемую) вещь.

Средневековые теологические споры о *communicatio idiomatum*, казалось бы, имеющие отношение сугубо к христологической полемике, на самом деле имели своим предметом возможность познания несоединимого (что также связано с корнем *eid-/id-*). Слово как логосно-вещная,

эквивокативная структура сцеплена со «свойством», *proprium, idiom* (родовидовое древо), определяющим суть познания человеком мира в языке.

Рассмотрена философия языка Иоганна Георга Гаманна, писавшего о *communicatio idiomatum* с точки зрения связи человека и языка (логоса). Познание, по Гаманну, возможно только в языке, так же как благодаря языку только и возможна деятельность разума: «Способность мыслить покоится в языке». Смысл познания человеком мира – в открывании замысле Бога о нем. Это возможно при взаимной устремленности друг к другу Божественного и человеческого как частей *communicatio idiomatum*, реализующейся уже как момент гносеологии. Разрыв, непереходимая пропасть между этими частями – как между внешним и внутренним - может быть преодолен гносеологической связкой – *Machtwort* или *Flickwort*, необходимость наличия и деятельности которой тоже тянет за собой корень *eid-/id*, каждый раз выстраивая вокруг себя контекст философской эпохи, разворачивая терминологическую систему и способы обоснования.

Вопрос о внутренней форме идиомы, изучавшийся обычно в рамках лингвистических исследований, также рассмотрен в его истории развития как вопрос философский, связанный с поворотом от эстетики (догумбольдтианская традиция), через Гумбольдта, к этике (Бибихин). Идиоматический разрыв интерпретирован как путь, ведущий в место рефлексии, место выбора – поступка, достраивания, как пишет Бибихин, выводя идиому за рамки лексемы, к словесному в широком смысле, к познающему мир субъекту (ср. платиновский «внутренний эйдос») как необходимому «собираению» человека – от части к целому.

Познание, осуществляемое человеком, определяется его родным языком – национальным как «собственным», как языковой идиомой. Рассмотрение национального философского языка рассмотрено на примере сопоставления концепций философа неогумбольдтианского направления Й.Л. Вайсгербера, поставившего вопрос о невозможности универсального научного знания и универсального научного языка в смысле Р. Декарта, Г.В. Лейбница, Дж. Локка, и Ж. Дерриды, для которого проблема национальной

философии была одной из излюбленных тем. Деррида, как и Вайсгербер, уверен в невозможности вненационального научного языка, так как национальная идиома неотторжима от познания человеком мира, более того, пишет Деррида, сам человек является идиомой – идиомой языка, которым он познает мир.

Теоретическая и практическая значимость

Проведенное исследование вносит вклад в развитие понимания метафоризации мышления в современной философии.

Полученные данные могут быть использованы в разработке учебных программ и преподавании аналитической философии, философии языка, истории философии, истории религии

Апробация результатов

Основные данные, выносимые на защиту, были опубликованы в научных статьях общим объемом 6 п.л., в том числе в журнале, указанном в перечне ВАК Минобрнауки России, докладывались на Международной конференции Megaling2012, а также обсуждались на научном семинаре Центра методологии и этики науки в 2011-2013 гг. (было сделано три доклада).

Глава 1. Идиома в развитии философско-богословской мысли: история вопроса

Определяющий принцип идиомы – «двуприродность», когда одно просвечивает через другое; традиционно выделяемые воспроизводимость, устойчивость, переосмысление компонентов как признаки идиомы выступают в роли поддержки этой схемы. В языке науки – математики, физики, философии, биологии – для формирования и понимания идиомы действует тот же самый принцип. Рассмотрим ситуацию терминообразования с точки зрения философской рефлексии идиомы.

Идиома как термин и термин как идиома: рефлексия и взаимообращение в языке науки

Термин - слово или словосочетание, обозначающее понятие специальной области знания или деятельности.

Особенности терминов

- 1) системность;
- 2) наличие дефиниции;
- 3) тенденция к моносемичности в пределах своего терминологического поля (то есть школы, дисциплины, науки – добавим, дискурса);

есть понятие «межотраслевые омонимы» – когда одним и тем же словом-термином пользуются разные науки – «поле», «функция», «морфология» – это называется ретерминологизацией.

- 4) отсутствие экспрессии¹¹. Говоря об отсутствии экспрессии, обычно имеют в виду нейтральное отношение воспринимающего

¹¹ См.: Термин // Языкознание. Энциклопедия. М., 1998. С. 508-509. (Автор статьи Л.В. Васильева.)

(исследователя, читателя) к внутренней форме слова. «Сухие термины» «сухой теории» не должны порождать сложных ассоциаций, связанных с иным, кроме науки, миром. Гётевский Мефистофель противопоставлял «сухую теорию» полнокровному «древу жизни». Однако подобное противопоставление представляет собой как раз очень спорный момент.

В основании философского терминообразования лежит троп, поворот, который совершается со словом обыденной речи, раскрывая заложенные в нем смысловые валентности. Это касается любой области научного знания. О научном языке физики Н. Бор писал: «Всякое описание физических результатов основано в конечном счете на обычном языке, приспособленном к тому, чтобы разбираться в окружающем и проследивать связи между причинами и следствиями»¹². «Ребра» многоугольника, «рельефы» функций, неделимые «атомы»¹³, «эйдосы» Платона, Аристотеля, Э. Гуссерля, А.Ф. Лосева, изначально говорившие о внешности вещи, и лишь потом развившие «выбившиеся» наружу из тесного текста усилиями философской рефлексии «созерцание», возможность познания, онтологичность, - принадлежали нейтральному стилю, описывая вещи повседневного обихода.

Философские термины относятся к сфере идиоматического (особенно заметны свойства идиомы в терминах многосоставных, компоненты которых соединены дефисами). Однако есть одна особенность, которая заключается в том, что работа понимания, связанная с переосмыслением компонентов, случившись однажды, происходит снова и снова при чтении, комментировании, переводе философского текста. Язык позволил совершить метафоризацию, – но в случае термина она совершается каждый раз, потому что в философии «слово не инструмент

¹² Бор Н. Квантовая механика и физическая реальность // Избр. науч. труды. М., 1971. Т. 2. С. 138.

¹³ Ср. объяснительные модели строения атома Томпсона и Резерфорда – «идиомы наоборот». В этих метафорических представлениях еще нет «догадничества», но они могли бы стать «философскими загадками» – совсем в алкуиновском смысле (неделимый пудинг с изюмом или миниатюрная Солнечная система как микрологическая фигура).

мысли, мысль прислушивается к слову...»¹⁴. Язык оказывается настолько живым, что втягивает нас в себя вместе с нашим мышлением.

Прикасаясь к идиоме-термину, мы неизбежно оказываемся в ситуации перевода как деятельности, связанной с пониманием как вбиранием, как переводом чужого в свое и прорастанием в этом, пока для нас чужом слове. Процессы идиоматизации особенно заметны в таких, например, случаях, как *In-der-Welt-Sein*. Но, в отличие от «обычных» идиом, переосмысление компонентов, уже когда-то происшедшее, переживается каждый раз как происходящее сейчас, текущее рядом. Если переосмысление не ощущается, это значит, что философский термин стал собственно идиомой. Задача философского термина – быть событием понимания. На уровне воспроизведения он должен осознаваться как реальная, работающая метафора. В языке философии это необходимое условие рефлексии; в языке науки так бывает далеко не всегда, хотя это может снижать объясняющие качества теоретической системы. (Говоря словами Декарта, науки должны заимствовать свои принципы описания из философии¹⁵.)

В природе слова заложена способность отзываться на метафоризацию. Слово всегда готово к переосмыслению компонентов, к опрощению и переразложению¹⁶. Любое слово может играть роль практически любого члена предложения; может легко переходить из одной части речи в другую, что служит поводом для образования идиомы, в

¹⁴ Бибихин В.В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. С. 47.

¹⁵ Декарт Р. Рассуждение о метода, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. М.: Академический проект, 2011. С. 95.

¹⁶ На опрощении и переразложении основана морфологическая идиоматизация. Если внутренняя форма слова непрозрачна, то мы можем говорить об этом слове как о морфологической идиоме (см.: Телия В.Н. Русская фразеология. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996). Синтаксическая идиоматика, характерная для разговорной речи (*тоже мне лес; ехать так ехать; дождь ливня льет; Статью написал? - Какое там написал!*), подробно описана в: Книга о грамматике. Русский как иностранный / Под ред. А.В. Величко. М., 2009. С. 38-55.

составе которой слова могут изменять свои грамматические формы и категории.

И термин, и идиома как целое в то же время являются указанием на целое, будучи его частью. В качестве такого указания идиома несет в себе момент *flatus vocis*. Этого не может быть в термине - если метафора, на которой он построен, затирается, перестает восприниматься, то происходит детерминологизация, термин становится «просто идиомой», уходя из сферы т. н. профессиональной лексики, хотя след метафоры в нем неизбежно сохраняется. Это и происходит, когда мы характеризуем что-то непростое для понимания, говоря с легкой иронией: *«ну, это вещь в себе...»*.

«Затемненный» состав компонентов идиомы (прежде всего лексико-грамматический) прямо-таки призывает к вниманию к себе, и мы можем попытаться разгадать его историю, – а можем этого не делать, и тогда идиома останется в нас языковой «пустышкой», обманкой¹⁷, чем-то лишним и лишенным, потому что совершенно неважно, как и чем понимается это понятие.

Идиома-термин в философском тексте пустым быть не может, он обязательно наполнен работой понимания и всегда обладает некоторой валентностью по отношению к окружающим его фрагментам. Такой термин, вселившись в текст, способен выстраивать понимание автором действительности, настраивая это понимание так, как ему (термину) удобно. Читатель же может пойти за термином, а может остаться. Может прочесть его как слово (тогда время понимания сожмется в точку), а может – как сочетание слов, рассматривая все возможные валентности, что всегда происходит при комментировании и, особенно, при переводе философского текста и часто – при медленном чтении. Идиома-термин, обернувшись словом-нетермином, теряет валентность и становится той

¹⁷ Получается, что в идиоме может присутствовать некая ложь (указание на ситуацию, которой нет). В философской идиоме-термине лжи быть не может, там все предельно честно.

самой речевой обманкой – такова судьба уже упомянутого термина *вещь в себе* (кантовский термин *Ding an sich*, звучащий в переводе как «вещь сама по себе», который в этой роли удивительным образом адъективируется, т. е. выступает в роли определения-прилагательного), употребляемого в обыденном значении «*непростой, с подвохом*».

Однако нельзя сохранять одновременно со свернутостью переживание идиомы как развернутой системы, она должна остаться свернутой, но узнаваемой. Идиома бережет нас в каком-то плане, невозможно без повреждения рассудка прожить в себе все узнаваемые смыслы. В этом суть *communicatio idiomatum* - не бывает одновременно двух субъектов или двух предикатов, они взаимопроникают и взаимодействуют друг друга. «Целый мир нельзя видеть»¹⁸.

Рефлексия идиомы-термина иная: его переживать надо полностью, беря на себя всю ответственность и буквально решаясь следовать за термином, вытягивая каждый смысл, ухватившись за канаты-валентности. (Живая идиома способна создавать поле напряжения. Тем более ее создает термин.)

Этому посвящены любые комментарии, исследования, связанные с языком философа. Но каждый перевод и комментарий предлагает читателю/перед читателем новое, которое тоже надо прожить и принять или отвергнуть (только оно все равно в тебе сохранится или хотя бы оставит след, как любое сказанное слово).

Философские термины, вопреки устоявшемуся мнению, способны вступать в синонимические отношения. Но это могут быть только отношения межъязыковой и межвременной синонимии, которые возможны при работе переводчика и комментатора¹⁹. Такая синонимия выявляется, если термин анализируется или переводится поморфемно (показывая

¹⁸ Бибихин В.В. Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. С. 131.

¹⁹ Таковы, например, ἀτυπότης – необразный/безобразный или αἰμός – невещественный/безвещественный в переводе Ареопагитик на древнеславянский язык, сделанном иноком Исией.

характер морфологической идиомы) или, если это термин-идиома, то пословно (опять же как идиома).

Если рассматривать понимание терминов-архаизмов в контексте межвременной синонимии, то окажется, что жизнь слова связана с силой слова, выраженной в *быть (есть)* или в *как как быть*. Это и есть основание метафоры, открывающей и «то, что есть, и то, чем может стать это есть»²⁰.

Идиоматическая ситуация возникает не только на «поверхности» языка (грамматики), но и внутри него. Можно сказать, что идиома относится к ословливанью в широком смысле, т. е. связана со сферой человеческого познания. Но если мы рассмотрим через эту призму ярусы языка, то увидим, что, например, внутри синтаксического уровня тоже есть явления идиоматизации – например, конструкция типа *haben/sein + zu + infinitiv*, смысл которой прямо не следует из составных компонентов (т. е. собственно из «имения/наличия» и инфинитива смыслового глагола), или герундив. Богатейшей почвой для поиска синтаксических идиом можно назвать т. н. синтаксис падежей, например *ablativus absolutus* в латинском языке, *genitivus cum infinitivo* в греческом или дательный самостоятельный в старославянском, церковнославянском, древнерусском, когда причастная конструкция вдруг вырастает и разворачивается в понимании как полноценное придаточное предложение времени. Это область «омического» в языке – автономная система внутри другой системы, как, например, эллипсис.

Подобный круг вопросов заставляют обратиться к анализу идиомы как философской проблемы, занявшись ее истоков. Идиома устойчивое словосочетание, как единица языка, привычная нам, оказывается реализацией старой задачи философии, ведущей к поискам «своего». Момент логического и даже онтогносеологического «разрыва», присущий идиоме как единице языка, – мы воспринимаем это как «загадничество»

²⁰ Неретина С.С. Тропы и концепты. М.: ИФРАН, 1999. С. 24.

(как белый бычок из сказки) – явился результатом развития значения «замыкания», «омичности», в то время как, скажем, в эпоху Средних веков для идиомы как термина «работало» значение *proprium*.

Именно как «свое», «собственное» - составляющее одно целое с субъектом в основном и рассматривается идиома в философских текстах (кроме, пожалуй, Лакоффа, который употребляет их в значении устойчивой единицы языка с затемненной внутренней формой²¹, как это принято в современной лингвистике).

Эйдос, идея и форма идиомы

Корень *eid-/id*, несущий основную смысловую нагрузку термина «идиома», который является предметом нашего исследования, имеет в терминологическом ряду два коррелята – «эйдос» и «идея». Оба они «относятся к сфере видения, созерцания, узрения. Это вид вещи в самом первоначальном и буквальном смысле этого слова»²².

Бытование «эйдоса» и «идеи» изначально с общим значением «внешний вид, внешность, наружность», было связано с обыденной речью, откуда, уже как термины («терминологические зародыши»), они транслируются в другие области знания – в медицину, где они обозначают типы болезней со сходной патологией; естествознание, риторiku²³.

По словам Лосева, в этих терминах ощущается вся «созерцательная пропитанность греческого мироощущения»²⁴. Но это же и «непосредственная схваченность всего мыслительного». Ясно, пишет Лосев, что эйдос и идея выходят за рамки просто факта.

²¹ *Лакофф Дж.* Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. Книга 1: Разум вне машины. М.: Гнозис, 2011. См., напр., с. 376.

²² *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 230.

²³ См. об этом: *Античная философия: Энциклопедический словарь.* М., 2008. С. 392-397.

²⁴ Там же.

Родственное идиоме слово «эйдос», пишет С.С. Аверинцев, - нейтральное, простое – обозначает «в разговорном языке... как и в новозаветных текстах, как правило, предмет видения – то, что мы видим, то, что зрительно, чувственно воспринимаем»²⁵. Но само это слово, вне платоновской традиции, не порождает вопроса, «насколько это видимое соответствует невидимой истине». В обыденном языке «эйдос» - вид, видимый образ, внешность. «Цельность», «цельнооформленность» – коннотативный признак эйдоса, благодаря которому, например, «эйдос» выступает в значении атома – элемента, фигуры с определенными очертаниями – у Демокрита²⁶. Платоновская же традиция обращается, напротив, к внутреннему видимого образа как его причине и цели и рождает противоположное толкование эйдоса, рядом с которым у Платона выступает однокоренной термин «идея» как «трансцендентная умопостигаемая форма»²⁷.

В «Очерках античного символизма и мифологии» А.Ф. Лосев сопоставляет эйдос и идею, анализируя контекст употребления этих терминов в текстах Платона²⁸ («Лахет», «Хармид», «Протагор», «Эвтифрон», «Гиппий Большой», «Горгий», «Менон», «Лисий», «Федр», «Мир», «Теэтет», «Парменид», «Софист», «Филеб», «Тимей», «Государство», «Политик» и «Законы»). И эйдос, и идея, пишет Лосев, указывают на некую созерцаемую видимость. В «Евтифроне», где речь идет о благочестии и нечестии, эти термины употребляются наиболее последовательно и можно выстроить линию их определения. Идея «мыслится как момент сведения многого в единое»²⁹. Сократ просит

²⁵ Аверинцев С.С. Греческая семантика понятия образа в Священном Писании (прежде всего в Новом Завете), а также в молитвенных, богословских, литургических текстах. (Лекция на открытие учебного года в Свято-Филаретовской Высшей школе 12.09.98.)

²⁶ Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 4. С. 415.

²⁷ Там же. (В статье, посвященной эйдосу, эйдос и идея названы синонимами.)

²⁸ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 141-229.

²⁹ Там же С. 148.

Евтифрона, - который, обвиняя своего отца в непреднамеренном убийстве совершившего убийство пелата (поденщика), готов совершить на него добровольный донос, - определить «идею как таковую (μία ιδέα), в силу которой всё благочестивое является благочестивым»³⁰: «Ведь в силу единой идеи нечестивое является нечестивым, а благочестивое – благочестивым». Идея соплагается с парадигмой, образцом, что является характерным сопровождением семантики этого термина в платоновских текстах. Идея как таковая, «одна идея» воспринимается как «не только известная сущность, созерцательно воспринимаемая, но она еще и образец, предел изменений отдельных видов святости, к ней приближающихся»³¹.

Идея нечестия противопоставляется эйдосу как его сущности: имеется в виду не эйдос, не «раздельность многих неблагочестивых поступков в одном понятии неблагочестия», но именно «полная их слитость, выступающая в виде некоей идеально-данной, совершенно самостоятельно и индивидуально существующей предметности»³². Идея – настолько цельная, не имеет частей³³.

В программном для лингвистов диалоге «Кратил, или О правильности имен» эйдос употребляется в значении вида или рода. Мастер, изготавливающий челнок, делает его, держа в уме эйдос челнока вообще – не расколовшегося, не из какого-то одного материала, а пригодного для разных видов работы, для любой ткани. Этот эйдос

³⁰ Платон. Евтифрон, 6 de.

³¹ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 154.

³² Там же. С. 149.

³³ Анализируя словарную статью в «Этимологическом словаре древнегреческого языка», можно прийти к выводу, что, действительно, «неделимость» (как и «отделенность от остального») в этом корне уже есть – как она есть и в корне «вид-» - выделяя что-то взглядом или мыслью, мы уже обособляем увиденное, оно для нас представляет некую цельность по отношению к остальному. (См.: *Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots. T. 1. Paris: Editions Klincksieck, 1968. P. 455.*) Однако в «Филебе» эйдос практически синонимичен геннаде (единице) (см.: *Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 книгах. Книга 1. М., 1992. С. 493.*)

челнока – «челнок сам по себе»³⁴. Материал же может быть любым в зависимости от цели. То же касается и имен. Материал – звуки и слоги – разнообразен, но если идея та же, то и «наименование правильно, пусть из другого железа, здесь или там где-нибудь, у варваров, - все равно»³⁵. Фонетическая оболочка имени меняется, но если идея данного имени остается равной себе, то она организует фонетический облик слова таким образом, что оно сохраняет тождественность смысла. «Идея каждый раз заново организует изменяющийся фонетический состав и заново интегрирует пеструю фонему в конкретное единство идеального значения»³⁶. «Эйдос» же в этом диалоге практически равен идее. И только употребленное по отношению к эйдосу определение *προσῆχον*, «подходящий» «подчеркивает характерную для эйдоса отделительность, периферичность, отличенность от иного»³⁷. Имя правильно, если соответствует подходящему эйдосу.

Эйдос, пишет Лосев, включает в себя три основных значения: внешний вид, созерцательно данная сущность и регулятивный принцип целеполагающей формы – это трансцендентальное значение. Для исследования идиомы важен акцент на внешне-внутреннем значении эйдоса - как, например, в «Федре», где эйдос означает не только внешний вид, тело человека, но и всю его земную жизнь, сообразно с которой душа получает ту или иную участь на небе.

«Федр» дает еще одно дополнительное значение эйдоса в 265 cd – относительно способа рассуждений (в переводе на современную терминологию, это различные дискурсивные практики). Здесь же приводится важнейший, по Лосеву, смысл идеи. В качестве иллюстрации идеи души появляется миф о колеснице с двумя конями. Для идеи нужен миф – «целостная и картинная полнота, в которой есть свои части и свои

³⁴ Платон. Кратил, 389, а-в.

³⁵ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 156. Платон. Кратил, 390а.

³⁶ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 156.

³⁷ Там же. С. 157.

связи»³⁸. (Делая некоторую натяжку, заметим, что, по сути, образ колесницы представляет собой развернутую, не стянутую идиому.)

В «Федре» приводится еще один важный термин: морфа, μορφή, форма – внешнее качество эйдоса.

Даруя существование только эйдосам и идеям, Платон, буквально вживив эйдетическое в вещный мир, показал, что если есть эйдетический мир, то есть в полноте и красках мир чувственный, а именно – он «есть как-то иначе, а именно *кажется*»³⁹. Мифологическая эйдология, по Лосеву, - радостное ликование и принятие мира как целого, и тут нет никакого дуализма отдельного «мира идей» и «мира вещей». Совершающееся из эйдоса восхождение ведет к «некоей генерализирующей ...абстракции». Эйдос живет и переливается красками только в существовании с другими эйдосами, и этого единства требует сама мысль. Так получает обоснование платоновская диалектика, показывающая, что мыслить мир можно «только в виде органического единства и живой всеохватывающей жизни». «Одно» невозможно узреть без «иного». И в этом, пишет Лосев, ущербность новоевропейской мысли, забывшей Платона, видящий вещи «в своей рационалистической ограниченности»: такой мир поймет только «гипостазированное понятие», как бы он ни учил о Боге и душе.

Платоновские эйдос и идея в современной истории философии интерпретируются как термины – однако Лосев их таковыми не считает: слишком велика пестрота значений и контекстов. И для самого Платона, полагает Лосев, они не являлись терминами, иначе следовало бы дать их определение – скорее они были объясняющими метафорами. Терминология Платона только рождается, это «не система и осознанные

³⁸ Там же. С. 169.

³⁹ Там же. С. 236.

методы», а «...рождение самой философии из интуитивных глубин языковой стихии»⁴⁰.

В истории философии (истории философии языка) платоновское понимание – определенный этап, «который связан с онтологической и логико-гносеологической схемой “идея – эйдос – морфа”»⁴¹. И эйдос, и идея относятся к смысловой сфере. При этом соотносятся они как сингулярный термин, указывающий на класс (великое), и сингулярный термин, указывающий на свойство (идея великости)⁴². Эйдос не тождествен свойству. «Иными словами, Платон проводит различие... между тем, что ныне называется экстенциональностью понятия и интенциональностью концепта»⁴³, то есть через эйдос и идею находят выражение объем понятия и сфера смысла.

В истории философии эйдос, эйдология, эйдетическое мышление стали терминами-характеристиками, очерчивающими тип и способ понимания платоновского бытия. В.С. Библер, определяя философию как диалог «эйдетического разума», «разума причащающегося», «разума познающего» и особого, концентрированного, «трансдуцированного» строя разумения нашего времени, останавливается на исторических формах понимания, в том числе на понимании в античности, обращая внимание на эйдос как мост между хаосом и космосом и делая акцент на таящейся в эйдосе своего рода двойственности, которая позднее, в эпоху Средневековья, прорастет в эквивокацию Августина и Боэция, из которой позже выйдут загадки Алкуина Йорского, в своем существе также представляющие развернутые идиомы. «...Понять предмет мыслительного внимания означало определить *хаос*, эйдетизировать его в космос, в упорядоченное, “украшенное”, эстетически значимое бытие, означало понять предмет в его *сущести*, *ответить на вопрос* (наличие

⁴⁰ Там же. С. 286.

⁴¹ *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Пути к универсалиям. СПб.: РХГА, 2006. С. 110.

⁴² Там же. С. 117.

⁴³ Там же. С. 117-118.

определенного, сквозного *вопроса* – самое основное в идее понимания...), *что такое быть, действительно и извечно быть сущим*. Не то, что в предмете существенно, каков он, чем отличается от других предметов (это – пафос Нового времени), но именно загадочность бытия вещей (их «первосущности» – Аристотель) мучила и озадачивала разум античного человека. Именно такая первосущность лежала в основе *понятия* (понять = сформировать понятие) античной культуры. “Эйдос”, *внутренняя форма*, был разгадкой и все новой и новой загадкой античной – эллинской в первую голову – “энигмы”. Иными словами, бесконечно-возможное бытие вещей и самой человеческой души понятийно (но и – практически) актуализировалось в *анорсии*: быть означает быть *многим* – быть означает быть *единым*, этим, единственным, замкнутым на себя. Причем эта загадка и эта разгадка была некой “двойчаткой”⁴⁴.

Такая трактовка эйдоса дает возможность точнее определить возможности корня *eid-/id-*, предполагающего, таким образом, укоренение узрения в субъекте. Узреть – значит, срастить с собой то, что пока находится вне понимания. Существующие в греческом и латинском языке *verba dicendi et cogitandi* (глаголы речи и мысли), требующие оборота *accusativus cum infinitivo*⁴⁵, как раз и передают эту ситуацию понимания: субъект сращен с познаваемым и передает ему часть себя, поэтому емкой классической грамматике не требуется отдельных маркированных форм для этого узреваемого: субъект передает ему себя и свою форму (по сути, внутреннюю, подвижную часть своего эйдоса), наделяя и собой и жизнью и претворяя через понимание в гармоническое целое, достраивая до космоса.

⁴⁴ Библиер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. С. 4.

⁴⁵ См.: Богатырева И.И. Латинский язык. Справочник по грамматике. М., 2010. С. 205-208; Черный Э. Греческая грамматика. М., 2008. С. 548-568.

«Эйдетизировать бытие вещей вещи означало вместе с тем эйдетизировать собственное бытие, обрести внутреннюю форму “микрокосмоса”, души. Или, еще раз, отнюдь не “познать” предмет в его “сущности” (в его “инерционном” способе действия на другое), но – перевести хаос в космос, ограничить неопределенное – вот в чем заключался античный смысл понятия, античное средоточие идеи понимания, то есть воспроизведения вещей в уме в качестве элементарных неделимых узлов (апорий) действительного мышления»⁴⁶. Эйдос, благодаря своей дифференцированности, подвижности, обладает возможностью достраивания до целого.

Суммируя платоновское расширение корня eid-/id-, заметим следующее. Эйдос и идея, слова нейтрального стиля древнегреческого языка, означали предмет видения или (расширительный метафорический оттенок) восприятия. Платоновские тексты обогатили обыденный стиль слов, поставив проблему: как возможно соединение видимого и невидимого. Так эйдос и идея, то сливаясь, то смещаясь и раздваиваясь, образуют еще один терминологический ряд – контрастный, или даже антонимический⁴⁷, если идею понимать в трансцендентном ключе, как умопостигаемую форму. И эйдосу, и идее свойственна цельность, единство очертаний; они имеют четкие границы восприятия, благодаря чему возможно противопоставления их иным эйдосам и идеям. Однако в этом корне есть начаток вариативности, связанный с направленностью восприятия, с его фоном и субъектом. Итак, в корне eid-/id, обозначающем узрение, одновременно предполагается обоснование восприятия (сопряжение видимого и невидимого) объекта - фрагмента бытия, при этом часть познающей энергии субъекта переходит на этот объект и дооформляет, достраивает его до целого.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Эйдос и идея названы синонимами и в: *Gessman M. Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart, 2009. S. 184.*

Простая, «естественная», обыденная речь и на этот раз явилась почвой, взрастившей один из мощнейших философских корней, касающихся сразу нескольких областей философского знания. Как мы видели, возможность метафорического, тропового восприятия понимания созерцания как гносеологического акта, развившаяся в теологическое (как оказалось, тоже базовое гносеологическое) *communication idiomatum*, была уже заложена в *eid-/id-*, стоило только взглядеться с вопрошанием – будто иначе и быть не могло. Как писал Ницше, «нет никакого не-риторического, “естественного” языка, который можно было бы использовать как исходную точку... Тропы – это не что-то такое, что можно по желанию добавлять к языку или отнимать у языка; они – его истиннейшая природа»⁴⁸.

Так *eid-/id-*, перейдя из обыденного языка в философский, привносит онтогносеологический смысл, отражая взаимодействие человека с миром.

Поиски «своего»: завершение вещи

Аристотель, учившийся у Платона, впитавший платоновскую терминологическую систему и оттолкнувшийся от нее, берет корень *eid-/id-* для характеристики двух из предикабилей – «сказуемых о вещи», показывающих, каким образом можно говорить о ней. «Топика», посвященная полемическому искусству, создававшаяся, по мнению исследователей, в атмосфере Академии, написана в русле платоновской проблематики, ее предметом является по сути метод и тематика Платона, о чем говорит и «терминологическое, фразеологическое и тематическое сходство»⁴⁹.

⁴⁸ Один из ключевых эпиграфов книги: *Гоготшивили Л.А.* Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006.

⁴⁹ *Аристотель.* Собр. соч. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 595. Прим. З.Н. Микеладзе.

В четвертой главе первой книги «Топики» рассматриваются предикаты, которыми можно сказать (заклЮчить) о всякой вещи: род (γένος, genus), определение (όρος, species) собственный признак (το ίδιον, proprium) и привходящий признак (συμβεβηκός, accident). В пятой главе даются определения этих предикатов. Определение «есть речь, обозначающая суть бытия [вещи]. Оно заменяет имя речью или речь речью»⁵⁰. Собственное – «это то, что хотя не выражает суть бытия [вещи], но что присуще только ей и что взаимозаменяемо с ней», как научиться читать и писать для человека⁵¹. При этом «ничто из того, что может быть свойственно другому, не взаимозаменяемо с вещью... Ведь тот, кто спит, не обязательно есть человек». Род – «то, что сказывается в сути о многих и различных по виду [вещах]», как когда мы спрашиваем о человеке, что именно он есть, «надлежит сказать, что он живое существо». Привходящее отлично от вышеперечисленного, оно не есть ни определение, ни собственное, ни род, но присуще вещи или не присуще, например, как человек может быть сидящим или не сидящим, или если речь идет о бледности; к привходящему относится и сравнение вещей между собой – что предпочтительнее, прекрасное или полезное.

Порфирий в комментарии к своему переводу «Категорий» дополнил эти четыре предикабилии пятым – видовым отличием (διαφορά, differentia). При этом вместо определения он использует термин «вид» - είδος. Остальные термины приводятся им без изменения.

В контексте нашей работы особенно интересен собственный признак, το ίδιον, proprium, или, в переводе Е.В. Орлова, «свойство» или даже «свое»: «Свое (ίδιον) есть то, что не проясняет сути бытия, но присуще только вещи и *антивысказывается* (αντικατηγορείται)⁵² с ней.

⁵⁰ Там же. С. 352-353.

⁵¹ С. 353.

⁵² Здесь все-таки можно перевести приставку не только в значении противоположения, противодействия, но и в значении преднаходящегося дополнения – до-высказывается, до-говаривается. Тогда мы увидим, как исследуемый корень буквально притягивает к себе значение целостности,

Например, свое для человека – восприимчивость к грамотности [т. е. способность обучаться чтению и письму]: ибо если человек *есть*, [то и] восприимчивость к грамотности *есть*, и если восприимчивость к грамотности *есть*, [то и] человек *есть*. Ибо никто не называет своим то, что может быть присуще иному, например “спать” для человека, даже если бы случилось, что в какое-то время [это состояние было бы] присуще только ему»⁵³. И дальше: «Суть “антивысказывания”, которое включается в определение “свойства”, состоит в следующем: “пропозиция (А В) выражает “свойство” если выполняется условие: если *есть* В, *есть* и А, а если *есть* А, *есть* и В».

Семантика антифонного достраивания, добавления особенно заметна, если сопоставить, как это делает Орлов, различные переводы ((*ίδιον*) *αντικατηγορειν*), проследив употребление в «Топике», «Аналитике», «Исагоге» и «Диалектике»: «допускать взаимное с подлежащим предикатирование; взаимно сказываться» – Н.И. Сагарда, «взаимно сказываться; допускать взаимное высказывание» - А.В. Кубицкий, «взаимно обратимы; сказываться друг о друге» - Микеладзе; «обратимое сказуемое, обратимое; взаимно сказываться; сказываться взаимнообратно» - Т.Ю. Бородай⁵⁴. В *ίδιον... αντικατηγορειν* буквально прорывается возможность взаимообщения, уже гораздо сильнее, чем в терминологическом контексте Платона, где контур взаимонаправленности чуть намечен, скорее угадывается.

достраивания, завершенности - даже замкнутости, причем это значение оказывается рассыпанным по предложению в различных формах выражения.

⁵³ Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: СО РАН, 2001. С. 151. (Перевод «Топики» I 5, 102a 18-24).

⁵⁴ Там же. С. 152.

В комментариях Боэция связь еще сильнее: он указывает, что это своё «так срослось с вещами, свойством которых оно является, что не может быть отдельно от них»⁵⁵.

Это «свое» не указывает «суть бытия вещи», но оно необходимо вещи в данный момент и необходимо субъекту для познания именно этой вещи, «оно присуще только ей и взаимозаменяемо с ней» - достраивая ее до той вещи, которая подлежит сейчас моему пониманию. Здесь есть еще и взаимная направленность, взаимостремление – «достижение этого собственного и есть цель целей философии, той вещи в себе в прямом смысле слова, что дает открытую возможность говорить и видеть первовещь как идею в себе»⁵⁶.

Корень *eid-/id-* разворачивается из «узрения» и условий восприятия в обоснование существования, выводя к онтологическим границам вещи и мира. Идея и идион, казалось бы, существующие на разных полюсах познания, тем не менее, служат одному – достраиванию до целого, изнутри и снаружи, их функция – завершение вещи.

Communicatio idiomatum и момент идиомы в Средние века

Слово *idioma* в греческом языке, как указано, например, в словаре И.Х. Дворецкого⁵⁷, - «особенность, своеобразие, свойство». Второе значение – «речь, язык»⁵⁸. Если рассматривать идиому в пространстве

⁵⁵ Цит. по: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Пути к универсалиям. СПб.: РХГИ, 2006. С. 253. Это было написано в эпоху христологических споров – и тема *communicatio idiomatum* становится всё слышнее.

⁵⁶ *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Реабилитация вещи. СПб.: Мирь, 2010. С. 68.

⁵⁷ *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 1. С. 63 (?).

⁵⁸ Именно это значение сделало возможным появление термина «идиом» для обозначения различных языковых образований – особенностей диалекта, языка писателя, языка определенной эпохи. (Определение термина «идиом» см.: *Языкознание. Энциклопедия.* М., 1998. С. 171.)

языка (а это лишь один, наиболее привычный, из вариантов идиомы – см. статью «Национальность и философский национализм» Ж. Дерриды, анализ которой предлагается ниже), как языковую возможность, то это дает основание говорить об идиоме как о такой особенности речи, которая позволяет, в силу двунаправленности ее рефлексии, находиться одновременно в двух пластах реальности – в одновременной моменту речи и в той, где «живет» образная ситуация, положившая начало идиоме. (Момент передачи свойств, как мы видели, - прививка, сделанная еще Платоном, именно поэтому метод его исследования носит вопросоответную форму, когда за утверждением следует опровержение, а затем определение дается снова, на фоне других реалий: эленхос – платоновский «способ отыскания истины через опровержение»⁵⁹, что также даст мощную традицию, подхваченную в средневековой мысли.)

Речь идет о сообщении языков – это своего рода соработничество, содействие. С одной стороны, мы имеем дело с темнотой, затемненностью внутренней формы идиомы. Произнося «надоело уже баклуши бить», мы не имеем в виду не требующее тяжелых усилий выбивание из чурки-заготовки деревянной посуды, даже не знаем о нем, это дело этимологов; говоря о «бритве Оккама» нам все равно, брился ли кто-то ею до нас, главное – отсечь в доказательстве лишнее. Вариант «бритвы Оккама» - «бритва Хэнлона» тоже всего лишь передает необходимость отсечь злонамеренность, если ситуацию можно объяснить глупостью, и мы точно так же не знаем ничего о контексте, ее породившем и не можем объяснить, почему перед нами оказалась именно бритва, а не, скажем, топор.

С другой стороны, идиоме свойственна предельная ясность, мы четко знаем, в какой ситуации мы должны это произнести. Одно глядится в другое - эту особенность языка хорошо понимали средневековые философы. Соработничество, со-общение Божественного языка и языка человеческого рассматривалось Августином, Боэцием, Петром Абеляром,

⁵⁹ Вольф М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб.: РХГА, 2012. С. 139-140.

Ансельмом Кентерберийским на Западе, на Востоке о взаимодействии Божественного и человеческого, в том числе и в языке, писали Игнатий Богоносец, Ориген, Афанасий Александрийский, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Кирилл Александрийский, Иоанн Дамаскин⁶⁰.

Идиоматика, таким образом, – это не набор фольклорно-поэтических выразительных средств, «красивостей речи». Точнее, фольклорно-паремическая реализация идиомы – лишь следствие. Идиома входит в состав человека, *communicatio idiomatum* определяет его сущность (Иисус для средневековых философов был образец – не как *παράδειγμα*, а как *ἰδέα* человека), отсюда следует, что идиома относится и к сфере антропологии и этики.

Один язык, проглядывающий через другой, дает основание для различения быденного и научного языка. Такие прояснения способствуют появлению языков математики, биологии, физики⁶¹. Мы всегда разговариваем одновременно на двух языках. Вот что получится, если мы вернем философии заимствованный лингвистами в XX веке термин.

С началом христианской эпохи благодаря наметившейся валентности содействия и взаимонаправленности платоновско-аристотелевский *eid-/id-* включился в новую орбиту. Природа Богочеловечества требовала осмысления и обоснования. Соединение двух природ в Иисусе Христе часто уподоблялось соединению души и тела в человеке – т. н. антропологическая парадигма. Но вопрос, каким образом возможно соединение столь различного в одном субъекте и как оно достигается, требовал осмысления.

⁶⁰ См.: Скабалланович М.Н. *Communicatio idiomatum* // Христианство. Энциклопедия. М., 1995. Т. 3. С. 353-355.

⁶¹ Ср. термины: «поле», «ток» или «аромат», «странность», «очарование», «прелесть» «истинность», применительно к кваркам. (Ср. Пригожин И., Стенгерс И. Возвращение очарования мира // Природа 1986. № 2 (пер. С.С. Неретиной). С. 34-48.)

В 451 году состоялся IV Вселенский Халкидонский собор, посвященный образу соединения во Христе двух природ, божественной и человеческой. Поводом для собора явилась необходимость полемики с евтихианством. Орос собора гласит: Иисус Христос познаваем «в двух природах неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно; различие его природ никогда не исчезает от их соединения, но свойства каждой из двух природ соединяются в одном лице и одной ипостаси так, что Он не рассекается и не разделяется... но Он один и тот же...»⁶². Для объяснения нераздельности природ был введен принцип общения свойств – *αὐτίδοσις τῶν ἰδιωμάτων*, или в латинском переводе, *communicatio idiomatum*. В греческом варианте префикс *αὐτι-* имеет, как представляется, то же самое «антифонное», «взаимодооформляющее» значение, что и в *αὐτικατηγορεῖν*.

Халкидонский собор, с одной стороны, послужил стимулом для дальнейшего развития терминологии: «свойство», «собственное», взяв на себя функции догматического обоснования, должны были вынести ту контурную платоновскую взаимонаправленность, которая была развернута как дополнительная семантическая валентность в аристотелевской логике и онтологии⁶³.

В христологических спорах, ведущихся, по сути, вокруг термина «идиома», движение мысли вьется вокруг созерцания и познания - эти на вид теологические споры гносеологичны: базируясь на том, как созерцательная сила пронизывает физическое состояние, они выявляли технику соединения иного, противоположного, несмешного, технику как способ познания Бога и бытия. Это поиски метода проникновения

⁶² Обратим внимание, что в оросе речь идет именно о познании.

⁶³ Кроме этого, подвергся испытанию и, казалось бы, достаточно определенный термин «природа» - *φύσις*. Стоял вопрос, какие природы познаются в данном случае – «общие, единичные или иные». Эта проблема в связи с аристотелевской терминологией и терминопотреблением греческих и армянских богословов V-VIII вв. рассмотрена в статье: *Мкртчян Р.* Многозначность термина «природа» как одна из проблем трактовки Халкидонского опоса (<http://www.bogoslov.ru/text/3263925.html>).

созерцания в объект. Говоря языком современной философии, речь идет о возможности проективного разума – что никак не сводится к механике.

Это усилие технэ существует и действует через язык – неотъемлемое «свойство» (и только ли «свойство?») человека. Проблема Богочеловечества проходила через естество самого языка – выработка терминологии начинается всегда с того, что ближе – с собственного, с обыденного.

«...во Христе человеческая природа в соединении с Божественной конституируют единый факт жизни. Это значит, что ипостасное соединение предполагает не простое подлеположение природ, но их общение и взаимопроникновение»⁶⁴, когда каждая из природ влияет на другую. При этом к Богу относятся имена, свойства и действия, которые принадлежат Ему «по человечеству», а к человеку относятся имена, свойства и действия, принадлежащие Ему «по божеству» - эти принадлежности настолько противоположны друг другу, что «сосуществование тех и других в одном лице без нарушения единства его требует некоторого приспособления их друг к другу, особого вида существования для них (своего рода *modus vivendi*)»⁶⁵.

Вопрос о единении двух природ поднял св. Игнатий Богоносец. Он называет свойства в их противоположностях – Иисус Христос «рожденный и нерожденный, во плоти явившийся Бог, в смерти истинная жизнь, и от Марии и от Бога, сперва причастный страданию, а потом не причастный страданию»⁶⁶, в «Послании к Поликарпу» - «невидимый, но для нас ставший видимым», «неосязаемый, бесстрастный, но для нас

⁶⁴ Давыденков О., *прот.* *Communicatio idiomatum* как важнейшая часть православного учения о Лице Искупителя // Православный Свято-Тихоновский богословский институт. VI Ежегодная богословская конференция. 30 января-1 февраля. М., 1997 (<http://www.pstbi.ru/institut.book/1997/dav/htm>).

⁶⁵ Скабалланович М.Н. С. 353.

⁶⁶ Игнатий Богоносец. Послание к Ефесеям, 7.

подвергшийся страданиям»⁶⁷. За этой фигурой речи, представляющий антонимический ряд, прячется особенность раннехристианского взгляда на природу антонимов – здесь названо три свойства, а вовсе не шесть, как это может показаться современному читателю. Самого термина «свойство» Игнатий не употребляет, хотя здесь идет речь именно о свойствах.

«Первым христианским автором, недвусмысленно говорившим, что соединившиеся во Христе природы влияют друг на друга, был Ориген»⁶⁸. Основной момент его христологии – это учение о естественной восприимчивости человеческой души Христа к действию Божественного Логоса.

Ориген был, по всей видимости, первым, кто в «природных» терминах, по сути, относящихся к дискурсу естествознания, – металл, огонь, жар, холод – объясняет философско-богословскую, гносеологическую проблему.

Для суждения о предмете «необходимо сначала установить точную границу» и «правило», а «потом уже спрашивать и о прочем»⁶⁹. Все разумные существа причастны Богу, а его действие простирается на всех: «Христос как Слово или разум находится в сердце всех, и именно по участию в Нем они разумны»⁷⁰. Рассмотрев возможность и способы существования мира тварного – видимого и умного, Ориген переходит к рассмотрению взаимоотношения Божественной и человеческой природы. Чтобы, пишет он, яснее представить себе соединение несоединимого, необходимо воспользоваться подобием. «Металл железа может

⁶⁷ Игнатий Богоносец. Послание к Поликарпу, 3.

⁶⁸ «Природа разумной твари состоит в том, что она примкнула к Логосу и даже обожилась, во Христе – в полной мере. Но в других душах свобода предполагает возможность отпадения, а в душе Христа – единократный выбор добра имеет решающее значение» (О началах, III, 6, 9). «Железо, находящееся в огне, усваивает все свойства огня, и кто касается его, чувствует прикосновение к огню, а не к железу, – так и душа Христа вся находится в Слове, вся в Мудрости, вся в Боге; все, что делает, что чувствует, что думает она, – есть Бог» (О началах, II, 6). (См.: Скабалланович М.Н. Указ. соч.)

⁶⁹ Ориген. Творения. Казань: Казанская духовная академия, 1899. С. 6. (Введение, 2).

⁷⁰ Там же. С. 47. I, 3, 6.

воспринимать и холод и жар. Итак, допустим, что какое-то количество железа всегда лежит в огне и, всеми своими порами и всеми своими жилами воспринимая огонь, все сделалось огнем. Если огонь никогда не отделяется от этого железа, и оно не отделяется от огня, то неужели мы скажем, что этот кусок железа, — который по природе, конечно, есть железо, — находясь в огне и постоянно пылая, может когда-нибудь принять холод? Напротив, мы говорим, — и это вернее, — что скорее весь (этот кусок железа) сделался огнем, потому что в нем не усматривается ничего иного, кроме огня, как это мы часто наблюдаем (своими) глазами в печах, — и если кто попробует тронуть или пощупать (его), то почувствует силу огня, а не железа. Таким же образом и та душа, как железо — в огне, всегда находится в Слове, всегда в Премудрости, всегда в Боге, и поэтому все, что она делает, что чувствует, что мыслит, есть Бог. Вот почему эта душа не может быть названа совратимою и изменчивою: она получила неизменяемость вследствие непрерывного и пламенного единения со Словом Божиим. Конечно, и на всех святых, нужно думать, нисходит некоторая теплота Слова Божия: но в этой душе субстанциально почил самый божественный огонь, от которого исходит некоторая теплота на прочих»⁷¹. Развернутое описание-метафора разворачивает суть соотношения несопоставимого. Представление о взаимном влиянии природ здесь одностороннее - Божество влияет на человечество. Сказанное в терминах естествознания - одно и то же вещество, металл, показан в двух свойствах, что иллюстрирует возможность сосуществования и проникания этих свойств, но не смешение их – выражает суть познания Божества.

Этот пример в позднейшей святоотеческой литературе становится классическим⁷²: образ раскаленного железа, где человеческое естество

⁷¹ Там же. С. 133. II, 6, 6.

⁷² «Бог во плоти – как огонь в железе – не переходит, но сообщается (ou μεταβατικως, αλλα μεταδοτικως), ибо не переходит огонь к железу, но, оставаясь на своем месте, сообщает ему свою силу, не уменьшаясь от этого сообщения, но исполняя всего его собою от этого участия» (*Василий Великий. Слово на Рождество Христово*).

уподобляется металлу, а огонь - Божеству. Впоследствии метафору раскаленного куска железа с незначительными вариациями использовали свт. Григорий Богослов⁷³, впервые употребивший термин *περιχωρησις* - переходение (свойств), св. Иоанн Дамаскин⁷⁴, Николай Кавасила⁷⁵ и многие другие отцы.

Симметричное понимание общения свойств впервые встречается у свт. Григория Нисского. Он же первым ввел в употребление обмен имен: одни имена ставятся на место других, *αντιμεθίστανται τα ονοματα*⁷⁶.

Кирилл Александрийский в полемике с последователями Нестория (несторианство, как пишет Скабалланович, возможно, явилось «реакцией на сильное сближение естеств») употребляет глагол *ἰδιωποιέομαι* – «присваивать, делать своим, забирать», используя «усвоение» в качестве объяснения природы взаимодействия естеств. «Слово Бога Отца усвоило плоть, способную к смерти, дабы посредством того, что может страдать, взяв на Себя страдания вместо нас и за нас, избавить всех нас и от смерти, и от тления, оживотворив, как Бог свое собственное тело и “начаток умершим быв” (1 Кор., 15, 20), и “перворожден из мертвых” (Кол., 1, 18)⁷⁷. Терминологическими антонимами «усвоению» выступают *οικειότης* «сродственность» и *συνάφια* «союз, подлеположение», употребляемые Несторием в качестве объяснения природы Христа как «облагодатствованного человека, подобно пророкам и святым»⁷⁸. Пропасть

⁷³ Григорий Богослов. Слово 39 // Григорий Богослов. Творения. Т. I (репринт). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 540-541.

⁷⁴ Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб.: Наука, 2006. С. 218. (Точное изложение православной веры. Книга 3. Глава 15.)

⁷⁵ Николай Кавасила. Изъяснение Божественной Литургии. Гл. 38 // Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. 3. СПб., 1857. С. 384-385

⁷⁶ См.: Скабалланович М.Н. *Communicatio idiomatum* // Христианство. Энциклопедия. Т. 3. М., 1995. С. 353-354 (Epist. ad Theoph. Alex.).

⁷⁷ Восточные отцы и учителя Церкви V века. Антология. М.: МФТИ, 2000. С. 59. Цит. по: Новиков В.В. О неизменности христологического учения святителя Кирилла Александрийского (<http://www.bogoslov.ru/text/2655545.html>).

⁷⁸ Новиков В.В. Указ. соч.

между человечеством и Богом, возникшая в результате грехопадения Адама, (Деррида сказал бы – разрыв) нуждается в посреднике и, по свт. Кириллу, этим посредником между Богом и человечеством, μεσίτης Θεοῦ καί ἀνθρώπου, является Иисус Христос, соединяя несоединимое и предлагая возможность познания (в оросе Халкидонского собора слово «познание» - одно из ключевых). По Скабаллановичу, «Логос так воспринял человечество, что оно стало предикатом Бога»⁷⁹. При этом «человеческую природу Слово Божие усвоило, сообщило ей... заставив ее перейти свои границы» (εφεῖς μὲν φύσει τῆ καθ' ἡμᾶς το δια τῶν ἰδίων ἐρχεσθαι νόμων – Ном. Pasch.)⁸⁰. Божество, «соединенное с человечеством... преобразовало принятую природу в свою славу и деятельность»⁸¹. В качестве объясняющей метафоры – мифа по Платону - Кирилл Александрийский приводит дерево, объятые огнем. (Вероятно, слово «дерево», «древесина» выбрано тоже не случайно.) Таким образом, рассматривая святоотеческую терминологическую систему IV в., можно видеть, как идиома выстраивает вокруг себя свой собственный контекст: идиома предполагает «деятельность», энергейю, благодаря чему и осуществляется соединение несоединимого.

Энергейя - важнейший смыслообразующий термин в текстах Псевдо-Дионисия Ареопагита («О небесной иерархии, глава 3 – там энергейя атрибут священноначалия-иерархии; «О Божественных именах», глава 2), где она является принадлежностью Божества. Теперь ясно, на каком основании совершается перенос имен – это делается с помощью «теологической метафоры». Достраивание платоновского эйдоса, дооформление до целого в аристотелевском «идион» теперь присоединило к себе энергейю, пронизывающую границы двух природ.

⁷⁹ Скабалланович М.Н. Указ. соч. С. 354.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же.

О возможности соединения как превращении в цельнооформленное без нарушения внутренних границ писал Боэций («Против Евтихия и Нестория»): «Когда говорят, что нечто состоит из двух природ, это может иметь два значения: первое – когда мы имеем в виду нечто, составленное из двух природ, как смесь меда и воды; какое угодно смешение двух [субстанций] – поглотит ли одна из них другую, или же обе перемешаются друг с другом – при условии, что в нем не сохранятся обе. Именно таким образом состоит из двух природ Христос согласно Евтихию. Второй способ, каким образом может нечто состоять из двух [субстанций], заключается в том, что обе они сохраняются и не превращаются друг в друга: в этом смысле мы говорим о венце, например, что он состоит из золота и драгоценных камней. Здесь золото не перешло в камни, и камни не превратились в золото, но и те и другие сохранились, не утратив собственной формы»⁸².

В формулировке философии языка богословский по существу вопрос о двух природах звучит так: на каких основаниях возможна метафора? Проблема *communicatio idiomatum* тесно сопрягается с проблемами гносеологии и онтологии – и проблемами философского языка. Разрывы, с которым сталкивается человек в познании, должны быть преодолены в языке, иначе понимание невозможно. Между звучанием и пониманием, речью и буквой, словом обыденным и научным лежит непреходимая пропасть.

⁸² Боэций. Против Евтихия и Нестория // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 184-185.

Двуречие идиомы: к средневековой философии языка

С двумя природами Иисуса Христа оказываются связаны идея личности и идея речи, сквозь которую проступает Божественная речь⁸³.

Слово Божественное должно встречаться со словом человеческим. Любое слово – одновременно и действие. Идиома (как лексема, в современном, привычном нам понимании) построена как раз на сопряжении действия и недеяния, которые меняются местами в зависимости от рефлексии.

Средневековая философия языка лишена статичности – меняется местами внутреннее и внешнее, часть и целое, частное и общее, субъект и объект, все движется, дышит и переливается от одного к другому. (Ср. дидактические загадки Алкуина Йоркского, когда отгадкой является загаданное заново⁸⁴; Алкуин тоже не обошел вниманием вопрос *communicatio idiomatum* в своей полемике с адопцианами.)

В Средние века существовало три способа соединения имени и вещи: омоним, синоним и пароним. Все они используются в современной лингвистике. Синонимы – «слова одной и той же части речи (а также, в более широком понимании, фразеологизмы, морфемы, синтаксические конструкции), имеющие полностью или частично совпадающие значения»⁸⁵, омонимы – «одинаково звучащие слова, не имеющие общих элементов смысла и не связанные ассоциативно»⁸⁶, паронимы – слова, «имеющие частичное звуковое сходство» «при семантическом различии (полном или частичном)»⁸⁷.

⁸³ Ср: августиновское - когда я обращаюсь к себе, я обнаруживаю другого.

⁸⁴ Памятники средневековой латинской литературы IV-IX вв. М., 1970. С. 265-268.

⁸⁵ Синонимы // Языкознание. Энциклопедия. М.: Русский язык, 1998. С. 447.

⁸⁶ Омонимия. Там же. С. 345.

⁸⁷ Паронимия. Там же. С. 368.

Средневековое философское мышление, основанное на тропе⁸⁸, предполагает другие цели.

В первой книге «Комментариев к Порфирию» Бозций определил омоним (омонимичные, или одноименные – вещи, «имеющие общее имя, но разную речь о сущности»⁸⁹) – ομόνυμος φωνή - как vox aequivoca⁹⁰ и расширил сферу применения термина, «относя его не только к именам, но и к предложениям и союзам, выражающим множественность значений, соответственно – определений одного и того же субъекта»⁹¹ так, что идиома (в современном понимании термина) как единица языка стала логико-грамматическим омонимом: она может пониматься одновременно и как образно-поэтическое выражение ситуации, в этом случае мы осознаем

⁸⁸ Троп – «поворот, поворот речи, иносказание, троп; употребляется в двух смыслах: 1) в поэтике двусмысленное употребление слов: иносказательное и буквальное, которые связаны друг с другом по принципу смежности (метонимия, синекдоха), сходства (метафора), противоположности (ирония, оксюморон). Обучение тропам входило составной частью в грамматику, в компетенцию которой помимо тропов входило знание слов, букв и слогов, умение владеть правильной речью, определения, стопы, ударения, пунктуация, орфография, аналогии, этимологии, различения, варваризмы, басни, стихи, история; 2) смысл средневековой идеи тропов как особенности мышления: изменчивость тварного мира являлась онтологическим аргументом, по принципу Августина “Я ошибаюсь (изменяюсь), следовательно, существую”. Тропы представляли собою способ мышления, который средневековые философы и богословы называли “тропическим разумом” (sensus tropicus). Средневековые мыслители полагали, что любое суждение, сколь бы точным оно ни было, перед лицом Бога всегда есть троп, поскольку любая познаваемая вещь неопределима... По Петру Абеляру, человеческий язык приспособлен к сказыванию о вещах этого мира, но “сами слова необходимо превосходят их собственное значение” и, “будучи посредниками Св. Духа”, в переносном смысле свидетельствуют о Боге» (<http://antology.rchgi.spb.ru/slovar/t11.htm>).

⁸⁹ *Аристотель*. Категории, Ia 1-5. В переводе А.В. Кубицкого – «речь о сущности», λόγος της ουσίας = «понятие/определение их сущности». (О термине λόγος της ουσίας см. статью А.В. Ахутина: *Ахутин А.В.* Омонимия в переводе философских понятий // *Εἶναι*. Философский интернет-журнал. 2012. № 1.)

⁹⁰ Об эквивокативности см. главу «Средневековое мышление как стратегема мышления современного» в книге: *Неретина С.С.* Тропы и концепты. М., 1999. С. 16-45.

⁹¹ *Неретина С.С. Огурцов А.П.* Пути к универсалиям. С. 158-159.

ее как одно слово, как нечто цельное, и в то же время в ней самой читается ситуация, событие, это возводит нас к внутренней форме идиомы.

В идиоме как единице языка есть момент автоомонимии (она может быть прочитана и как одно слово, и как последовательность слов), автосинонимии и автопаронимии – в логико-грамматическом смысле она одновременно является омонимом, паронимом-деноминативом⁹² и синонимом (присоединяя к себе различные ситуации, равные той, которая задана ее внутренней формой).

На паронимичности (в средневековом смысле) идиомы основано взаимодействие идиомы и термина: у Ансельма «паронимы рассматриваются как один из случаев эквивокации и как возможность правильности переноса значений одного и того же слова из языка одного знания в язык другого, скажем, из языка естественного знания в язык теологического»⁹³.

Так христологические споры Средних веков особым образом выделили проблемы «двух речей», Божественной и человеческой, в одном Слове, подготовив почву для переноса и внимательного рассмотрения возможности взаимообщения этих двух языков в рамках проблемы *communicatio idiomatum*, сопряженной на новом этапе с возможностью познания мира человеком, когда «тождество учительства и ученичества... стало характерной приметой Средневековья и было выражено через логико-грамматический метод»⁹⁴.

⁹² См.: <http://antology.rchgi.spb.ru.slovar/d12.htm>.

⁹³ *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Пути к универсалиям. СПб., 2006. С. 429.

⁹⁴ *Неретина С.С.* К истории средневековой философии. Архангельск, 2003. С. 218.

**«Сообщение свойств» Йоганна Георга Гаманна:
философско-теологическая идиома**

Для протестантской ветви немецкого богословия вопрос общения и сообщения Божественного и человеческого (Бога и человека) стоял в чрезвычайно острой форме и сразу вызвал полемику, связанную с символическим или реальным присутствием Тела и Крови Христовой в Евхаристии (противостояние Лютера и Цвингли). На протяжении столетия среди теологов бушевали споры; раскол, наметившийся в лютеранском богословии, в начале XVII в. сменился перемирием (была принята *Formula Concordiae*), после чего пик догматического напряжения, связанный с *communicatio idiomatum*, пошел на спад.

Термин, получивший хорошую «обкатку» в полемических сражениях и доказавший свою жизнеспособность, был подхвачен кёнигсбергским философом Йоганном Георгом Гаманном для выражения взаимодействия Божественного и человеческого в мире. Прежде всего это касалось языка – но поскольку, по Гаманну, язык есть то, через что только и возможно познание мира и вообще всякая разумная человеческая деятельность, то эта проблема вылилась за пределы теологии – а точнее, вобрала в себя и богословское понимание языка, и состав человека, и познание бытия.

Вклад Гаманна в философию несомненно ценен, однако, несмотря на всплеск интереса, начавшийся в конце 1990-х гг. (на русском языке см. последние работы и переводы В.Х. Гильманова⁹⁵, исследования

⁹⁵ См.: Гильманов В. Х. Преодоление не-меня: О новой теории понимания одного философа из старого Кёнигсберга (И. Г. Гаман) // Кантовский сборник. Калининград, 1997. Вып. 20. С. 113-126; *он же*. «Крестовые походы» И. Г. Гамана против Просвещения // Вестник Московского университета: Сер. 7. Философия. 2005. № 3. С.14-24; *он же*. «Philologus crucis». И.Г. Гаман и его герменевтика // Вестник ВГУ. Сер.: Филология, журналистика. 2004. № 2; *он же*. Гаман и Кант: Битва за «чистый разум». Послесловие к публикации // Кантовский сборник. 2012. № 2. С. 56-64; *он же*. Метакритика vs. Критика чистого разума. Послесловие к публикации // Кантовский сборник. 2012. № 4. С. 93-99; *он же*. Переписка Иммануила Канта и Йоганна Георга Гамана (вступ.ст., перев. и коммент. В.Х. Гильманова) //

Л.С. Аликаевой⁹⁶, О.А. Радченко⁹⁷, публикации С.В. Волжина⁹⁸), в нашей стране, в отличие от Германии⁹⁹, его труды продолжают оставаться на периферии исследований.

Бытие в языке как познание

Й.Г. Гаманн (1730-1788), родившийся в Кёнигсберге и проживший там большую часть своей жизни, был филологом по образованию и призванию. Будучи одним из вдохновителей «Бури и натиска», тесно общавшийся с Гердером, Якоби, переписывавшийся с Кантом, он создавал наполненные аллюзиями и реминисценциями из Писания тексты, в которых метафорический стиль изложения, наполненный внутренним горением поистине миссионерский пафос

Кантовский сборник. 2009. № 1. См. также: *Гильманов В.Х.* И.Г. Гаманн и литература Просвещения (Опыт универсальной герменевтики). Дисс. ... доктора филол. наук. Калининград, 2006. В 2003 г. вышла монография Гильманова о гаманновской «философии образа» (*Гильманов В.Х.* Философия образа И.Г. Гаманна и Просвещение. Калининград, 2003. 567 с.).

⁹⁶ См.: *Аликаева Л.С.* Философия языка в творчестве Й.Г. Гаманна // Вестник Пятигорского государственного лингвистического университета. 2009. № 3. С. 7-12. См. также: *Аликаева Л.С.* Немецкий лингвофилософский дискурс XVIII столетия (концепция Й.Г. Гаманна). Дисс... кандидата филол. наук. Нальчик, 2009.

⁹⁷ См.: *Радченко О.А.* Язык как мирозидание. Лингвофилософские основы неогумбольдтианства. Т. 1-2. М., 1997; *Радченко О.А., Аликаева Л.С.* Й.Г. Гаманн в лингвистическом дискурсе XVIII столетия // Вопросы языкознания. 2001. № 1. С. 82-101.

⁹⁸ *Гаманн И.Г. Якоби Ф.Г.* Философия чувства и веры / Сост. вступ. ст., пер с нем., прилож., коммент., примеч.: С.В. Волжин. СПб., 2006. В этом издании приведен перевод двух текстов Гаманна – Brocken («Крохи», или «Заметки») и Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft («Метакритика пуризма чистого разума»). См. также: *Волжин С.В.* Философия чувства и веры И.Г. Гаманна и Ф.Г. Якоби в контексте философии культуры немецкого просвещения. Дисс. ... кандидата филол. наук. СПб., 2007. 168 с.

⁹⁹ Полный список публикаций о Гаманне на немецком языке с 1996 года приведен на сайте: <http://www.hamann-kolloquium.de/lit96>. Там же помещены его труды: «Gedanken über meinen Lebenslauf» (1759), «Brocken» (1759), «Sokratische Denkwürdigkeiten» (1759), «Versuch über eine akademische Frage» (1760), «Aesthetica in nuce» (1762), «Schriftsteller und Kunstrichter» (1762), «Leser und Kunstrichter» (1762), «Ritter von Rosencreuz» (1772), «Versuch einer Sibylle über die Ehe» (1775), «Konxompaх» (1779), «Zwey Scherflein zur neusten deutschen Literatur» (1780), «Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft» (1784) и некоторые письма.

сменялся мягкой иронией, сопровождаемой цитатами-криптограммами, требующими незаурядной эрудиции от читателя.

Стиль Гаманна, который Гёте называл «сивилловым» (замечая, что он и сам проникся этим стилем), отталкивал и одновременно притягивал, увлекая в глубины образов. «Он пел ужасно, но зачаровывал слушателей. Чувствовалось, что он сам взволнован своим пением, и эти ощущения передавались окружающим»¹⁰⁰.

Гегель, написавший предисловие к изданию собрания сочинений Гаманна, также отмечает, что тексты Гаманна с точки зрения способа изложения мысли «составляют загадку, притом утомительную»¹⁰¹: однако «темный стиль» Гаманна происходит от того, что он пытается объяснить само понимание, а его нельзя объяснить эмпирически, и потому, как и пишет Гегель, стиль Гаманна составляет часть его самого.

Стянутые в единый узел язык, познание, вера, человек – то, что раскрывается в разной степени во всех его текстах. Необходимым условием познания для Гаманна является вера – как готовность открыться навстречу Божественному замыслу, как жажда чтения Книги Бога¹⁰².

Проблема соотношения веры и знания для века Просвещения стояла остро и решалась на разных путях. Гаманн, противостоявший т. н. рационалистическому направлению мысли, создал христоцентричную теорию познания, где ведущая роль была отдана Логосу-слову и его действию в мире и человеке как «вхождению бесконечного» в конечный человеческий мир¹⁰³.

Первым, еще в гранках, которые посылались ему по его просьбе, он прочитал «Критику чистого разума» - и тут же написал рецензию, не отданную в печать, вероятно, из-за дружеских чувств и благодарности,

¹⁰⁰ Носов Н. Преступные философы. М., 2007. С. 145.

¹⁰¹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Соч.: В т. 2. Т. 1. М., 1970. С. 577.

¹⁰² В христианской догматике это называется «естественное познание». (См.: Давыденков О., прот. Догматическое богословие М., 1997. В 3 частях. Ч. 1-2. С. 56.)

¹⁰³ Гильманов В.Х. И.Г. Гаман и литература Просвещения (Опыт универсальной герменевтики). С. 288.

испытываемых к Канту; позже это вылилось в написание «Метакритики пуризма чистого разума» (1784 – вышла в свет только в 1800) которая, оставшись незавершенной, была опубликована после смерти автора в первом собрании его сочинений¹⁰⁴ - в ней Гаманн обобщил и развил свои сомнения относительно познавательных возможностей чистого разума и возможности его существования отдельно от языка. Сохранилась переписка Канта и Гаманна, освещающая основные моменты их полемики в дополнение и развитие проблемы соотношения языка и разума¹⁰⁵.

Название для расширенной рецензии-эссе было выбрано не случайно. Греческий префикс *μετα-*, кроме «совместности» и «следования во времени» обозначает «изменение, перемещение» - как в метафоре, метатезе, метаформозе¹⁰⁶. И это даже не просто изменение, а изъятие и перемещение в иной ракурс – метакритика как снятие условий, которые мешают пониманию – именно это на самом деле означает название труда Канта. «Критика чистого разума» на самом деле является *метакритикой*. А гаманновский текст, наоборот, - критикой. Гаманновский стиль, то ранящий, то точно разящий, в одном названии сразу выстроил каркас дальнейшей аргументации.

Точкой кипения был спор о языке: в «Критике чистого разума» Кант исключил из рассмотрения роль языка в мышлении. 30 апреля 1787 г. Гаманн пишет Якоби: «Что на твоём языке бытие, я предпочёл бы назвать словом». В этом же письме говорится о трёх «очищениях философии» – отделение разума от «наследия» (*Überlieferung*, традиции) и веры, отделение от опыта и, как «высший пуризм», отделение языка – которые ведут, по Гаманну, к снятию разума. Без посредства языка «сам разум как

¹⁰⁴ Публикацию на русском языке в переводе С.В. Волжина см.: И.Г. Гаманн, Ф.Г. Якоби. Философия чувства и веры С. 81-88.

¹⁰⁵ Письма Гаманна к Канту были опубликованы В.Х. Гильмановым в «Кантовском сборнике» (2009. № 1).

¹⁰⁶ *Славятинская М.Н.* Учебник древнегреческого языка. М.: Филоматис, 2003. С. 67.

таковой не способен обладать общесообщаемостью и собственным действительным опытом»¹⁰⁷.

Кант снял то, что является на самом деле основанием разума – очистив разум, как думает Кант, от ненужного, он на самом деле очистил разум от себя самого – и от человека. «Чистого» разума, отдельного от языка (и от человека), быть не может: «Разум невидим без языка» (письмо к Якоби 25 апреля 1787 г.).

«Не только вся способность мыслить основана на языке, ...но язык есть и средоточие непонимания разумом себя самого, отчасти из-за постоянного совпадения величайших и мельчайших понятий, их полноты и пустоты в идеальных предложениях, отчасти же – из-за бесконечности речи»¹⁰⁸.

В. Дильтей в предисловии к изданию избранных трудов Гаманна (1936) разбирает вопрос о его споре с Кантом¹⁰⁹. (Дильтей, не слишком высоко оценивая способности Гаманна излагать мысль, признает и даже подчеркивает, однако, насыщенность содержания: «...он был не в состоянии удержать нить искусной сплетенной ткани диалектики, не запутав ее»¹¹⁰). Воссоздавая ход рассуждений Гаманна, Дильтей говорит,

¹⁰⁷ Гаманн И.Г. Метакритика пуризма чистого разума // Гаманн И.Г., Якоби Ф.Г. *Философия чувства и веры*. СПб., 2006. С. 82.

¹⁰⁸ Радченко О.А., Аликаева Л.С. Й. Гаманн в лингвистическом дискурсе XVIII столетия. ВЯ 2011. № 11. С. 82-101. С. 99.

¹⁰⁹ См.: Diltthey W. Johann Georg Hamann // Diltthey W. *Gesammelte Schriften*. В. XI: Vom Anfang des geschichtlichen Bewusstseins. Jugendaufsätze und Erinnerungen. Leipzig-Berlin, 1936. S. 1-19

¹¹⁰ Словно в ответ на известную характеристику Гёте о Гаманне – «одна из самых светлых голов нашего времени» - Дильтей называет его «одной из самых несистематических голов». Такая оценка вызвана отсутствием установки на понимание и приятие формы и стиля гаманновских текстов, в которых, к тому же, теологическое начало превалировало над рационалистическими вкусами эпохи Просвещения. Однако же Гаманн, называя себя филологом, буквально бьется за точность, емкость и аргументированность высказывания: «Что же нам нужно сказать о вкусе филолога? Прежде всего, его имя означает почитателя живого, действенного, обоюдоострого, проникающего до разделения составов и мозгов, критического слова, перед которым нет твари, сокровенной от него, но все обнажено и открыто перед его глазами». (цит. по: Гильманов В.Х. «Philologus crucis». И.Г. Гаманн и его герменевтика // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. 2004. № 2. С. 50-53. С. 52). Точность Гаманна была

что хотя того и «терзает мысль» о *principium coincidentiae oppositorum* (совпадения противоположностей) Джордано Бруно»¹¹¹ как возможный ход в решении проблемы соотношения разума и языка, однако «он не был в состоянии в достаточной мере продолжить эту мысль дальше» и, словно осознавая свою немощь, пишет Якоби, с горечью сожалея: «Я совсем отказался от этого исследования; из-за его трудности я придерживаюсь отныне лишь видимого элемента (начала), органа и критерия – моего языка»¹¹². «Если я был бы так одарен речью, как Демосфен, - писал он Гердеру 6 августа 1784 г., - я трижды повторил бы как отдельное слово: “Разум есть язык – логос”. Эту мозговую кость я грызу и буду грызть до самой смерти. Это все еще представляет для меня тьму над бездною»¹¹³. (Тьма над бездной, здесь, разумеется, не столько «тьма» как мрак и безысходность, - а скорее, напротив, преддверие творения – творения мира Логосом; слишком явная аллюзия к Книге Бытия не позволяет понимать эту фразу Гаманна в «одномерном» смысле.)

Эту, пожалуй, самую известную, цитату Гаманна приводит Хайдеггер в докладе «Язык» (1950) Ссылаясь на Гаманна, он говорит о невозможности свести язык к чистым понятиям: мы можем помыслить только язык. «Язык есть; язык и ничего кроме него». Хайдеггеровская логосная гносеология не теологична и, тем более, не христоцентрична, поэтому проблема соединения несоединимого не стоит в его текстах так

не в последовательности синтагм – а в самом языке, которым он искал иные решения поставленных для всех вопросов (это как язык Андрея Платонова, о котором переводчик Виктор Голышев говорил: «Впечатление такое, будто человек впервые говорит на русском языке и вообще впервые видит вещи» (лекция, прочитанная в Московском Пресс-центре РИА-Новости, <http://www.colta.ru/articles/specials/959>)).

¹¹¹ Гаманн ссылался на Джордано Бруно, который, взяв термин Николая Кузанского, развил его скорее в пантеистическом ключе. Об истории термина см., напр.: *Бандуровский К.В.* Николай Кузанский и аристотелизм: *coincidentia oppositorum* // *Coincidentia oppositorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву.* СПб.: Алетейя, 2010. С. 23-31.

¹¹² *Dilthey W.* Op. cit.

¹¹³ *Хайдеггер М.* Язык. Перев., примеч. Б.В. Маркова. СПб., Ленинградский союз ученых, 1991 (<http://lib.ru/HEIDEGGER/yazyk.txt>).

остро, как у Гаманна. Хайдеггер закольцовывает гаманновскую мысль: «Как пребывает язык как язык?.. Язык говорит», он деятелен и действителен, разворачивается в действии. Бездна, с точки зрения Хайдеггера, открывается перед Гаманном в тот момент, когда он пришел к осознанию, что язык – это разум. «Пытаясь ответить на вопрос, что есть разум, - пишет Хайдеггер в докладе, - Гаманн приходит обратно к языку». Но у Гаманна «язык» и «разум», невзирая на ставшее афоризмом высказывание «Разум есть язык» - отнюдь не синонимы, а, скорее, логические паронимы. Хайдеггер пытался «закольцевать» язык – а гаманновская герменевтика строго вертикальна; созвучие терминологии и направленности хайдеггеровской и гаманновской проблематики вовсе не ведет к их совпадению.

Соединение противоположного и возможность «чистого разума»: интерпретация Гаманна

Тема соединения несоединимого, имеющая прямое отношения к *communicatio idiomatum*, как в богословском, так и в философском понимании, касается прежде всего языка. Сопряжение материального, вещного, – с невидимым, с происходящим за пределами видимого становится возможным благодаря сообщению их свойств и находит свое выражение в речи и письме, элементы которых, звуки и буквы, тем самым оказываются наполнены философским содержанием.

Звуки и буквы – как элементы, или начала, языка и мира – обладают в философско-теологической системе Гаманна двойным значением. Так проявляется сообщение свойств, которое избирает сферой своего действия язык, соединяя замысел о человеке и мире с их реализацией. В «проблеме», если можно так сказать, звуков и букв, Гаманн решает одну из загадок – соединение двух различных природ и возможность восприятия одной природы через другую – ведь звуки и буквы не имеют ничего общего с

вещами, ими обозначаемыми, это, с одной стороны, «чистые априорные формы», а с другой, пишет Гаманн, «истинно эстетические моменты всякого познания и разума»¹¹⁴ - то есть они служат средством выражения вовне деятельности разума, будучи чем-то совершенно иным. Эстетика в гаманновском понимании связана с древнегреческим «эстетисис» (αἴσθησις), это «ощущение», «восприятие», «познание» - как пишет, словно угадывая обоснование возможности *communicatio idiomatum*, В.В. Бибихин, «в эстетисе сущее открыто нам и мы открыты сущему, даже становимся им»¹¹⁵.

Все эти вопросы обсуждаются (и находят решение) в «Метакритике».

Соединение несоединимого в слове можно познать как «философскую тайну» - или таинство. Звуки и буквы приравняются Гаманном к «первоначалам» - хлебу и вину, которые имеют свои естественные качества - имя и вкус, но становятся иным (или вбирают в себя иное), Телом и Кровью, лишь с присоединением *Einsetzungswort*, слов анафоры¹¹⁶ (ср. августиновское: *Accidit verbum ad elementum, et fit sacramentum* – «Обратилось слово к первоначалу, и стало таинство»¹¹⁷). По Гаманну, звуки и буквы – эстетические, выразительные первоначала «всего человеческого познания». Событие *Einsetzung* (букв. ‘назначение’ - как нареkanie, это чистый перформатив, при этом его внутреннее время, если можно так сказать, «говоримое сейчас в будущее», это такое грамматическое настоящее, которое связывает нас с будущим и делает

¹¹⁴ *Fritsch Fr.* *Communicatio idiomatum. Zur Bedeutung einer christologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamanns.* Berlin, New York, 1999. S. 230.

¹¹⁵ *Бибихин В.В.* По поводу «Чтения “Теэтега”» // *Бибихин В.В.* Чтение философии. СПб.: Наука, 2009. С. 532. Можно даже сказать, что «эстетические» звуки и буквы Гаманна эйдетичны, если трактовать эйдос так, как Лосев в главе «Кратчайшая формула эстетики Аристотеля» (*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. С. 431).

¹¹⁶ *Fritsch Fr.* *Op. cit.* S. 230.

¹¹⁷ *Augustinus.* *Tractatum in Johann.* 80, 3. По мнению В.Х. Гильманова, Гаманн был слабо знаком со святоотеческой традицией, но тексты Августина знал и цитировал.

возможным находиться сразу в двух временах) через словесный знак связывает с *a priori* последовательность букв, а через традицию и веру а *posteriori* сцепляется с значением в ставшее (ставшее возможным) единство. Итак, для Гаманна «не пространство и время, а звуки и буквы – “истинно трансцендентальные, а значит, делающие возможным познание, эстетические первоначала”»¹¹⁸.

Словесная природа двойственна. Слово принадлежит «эмпирическому», потому что способно вызывать зрительные и слуховые ощущения, и, с другой стороны – «чистому» - значение слова не определяется через что-то, принадлежащее ощущению.

Поэтому, хотя независимая от опыта чистота и зависимая от опыта эмпирическая реальность слова и должны различаться, однако будучи по причине «обмена свойств» (*Idiomenwechsel*) между областью смысла (*Sinnlichkeit*) и пониманием, соотносятся и взаимодействуют друг другом.

Гаманновское *communicatio idiomatum* – общение между Богом и человеком, ведущее к гармонии «знака», «значения» и «образа» - онтологично. «Весь действительный мир проникнут “значением” и смысловой перспективой, источниками которой являются, с одной стороны, Бог как первоисток всего бытия и всего смысла, а с другой, - человек, созданный по образу и подобию как существо, способное отвечать на призыв Бога, звучащий в “образной” структуре бытия»¹¹⁹. Цель Гаманна – поддерживать, сохранить, «оживить» в нас идею образа и подобия, конкретным «воплощением которой в “контингентной истории” и в “контингентном” образе стал Христос, живой Логос Бога, “скрытый в нас Человек”»¹²⁰.

¹¹⁸ *Fritsch Fr.* Op cit.

¹¹⁹ *Гильманов В.Х.* И.Г. Гаманн и литература Просвещения... С. 286.

¹²⁰ Там же. С. 432.

Выстроенная вертикаль понимания мира – человека, природы, истории, таким образом, обусловлена принципом *communicatio idiomatum*. Сожаление Гаманна, что для Бога у его современников остается все меньше места, вызвано еще и тем, что забвение эквивокативности ведет к отчуждению человека от природы, истории, в конечном итоге – к замыканию понимания в *circulus vitiosus*. Заметим, что термин «идиома», с семантикой особенного, закрытого, живущего как автономная система словосочетания, в современной лингвистике стал возможен именно в секулярный период.

В «Метакритике» Гаманн пишет о древнейшем, образном языке – он был «музыкой», которая представляла собой «живейшее воплощение прообраза всякой меры времени», а древнейший шрифт «живописью и рисунком»¹²¹, который моделировал и преображал пространство. Эти категории не могли не отразиться на мышлении, став, если не «врожденными идеями» (*ideae innatae*), то, по крайней мере, – «матрицами всякого нашего знания, основанного на чувственном (смысловом) восприятии»¹²². Звуки и буквы «исторически» предшествуют кантовским пространству и времени как априорным формам. Разум уже окутан «живописью» и «музыкой», и он поэтому не «чистый», а «живой».

Говоря о возможности познания, Гаманн приводит образ дерева.

С выращивания деревьев – логических, онтологических, метафорических – начинался каждый новый образ мира. В отличие от других деревьев – дерева познания добра и зла, дерева Порфирия, дерева Бозэция, замкнувшего в круг порфириевское дерево, введя субъект-субстанцию, – дерево Декарта растет корнями вверх, потому что начинается не с сущности, а с естественного разума. Метафизические корни декартовского дерева – в непроглядной тьме, хотя и наверху.

¹²¹ Гаманн И.Г. Метакритика... С. 84.

¹²² Там же.

Гаманновское дерево - с двумя стволами, которыми являются чувственное и рациональное, при едином корне. (Благодаря чувственному предметы становятся нам данными, благодаря второму – мыслимыми.) Развивая эту метафору, Гаманн, предостерегая дерево от гибели («расщепление общего корня и дихотомия ...приведут к тому, что оба эти ствола нашего знания... засохнут»¹²³) переворачивает гносеологическое дерево, так что чувственное и рациональное, напротив, становятся двумя корнями, один из которых «обращен вверх, к Небу», другой «сокрыт внизу, в земле» – при едином, наполненном живительными соками, зеленеющем листовою стволе.

Это дерево стоит между деревьями Боэция и Декарта. Его цель – соединение родовидовой философии с сущностью на вершине с протестантской (христианской) идеей творения – поэтому один корень был переведен вверх, а другой остался внизу, самым жестким образом соединяя мысль и слово.

Познание возможно только в словах – иначе, чем при помощи слов, человек не может прочесть замысел Бога о нем.

Слова, следовательно, «имеют две способности – выступать как элементы чувственного восприятия и созерцания (благодаря своей форме), и как элементы разума и понятийной сферы (благодаря “духу их использования” и значению)»¹²⁴. Гаманн ставит два вопроса, еще резче подчеркивающих разность несоединимого: «1) возможно ли из созерцания буквенного состава слова выделить его понятийное содержание? 2) возможно ли извлечь из понятия разума “материю его имени”?»¹²⁵. В первом случае ответ может быть как положительным (говоря современным языком, это прозрачная внутренняя форма), так и отрицательным (стершаяся внутренняя форма). На второй вопрос Гаманн отвечает только

¹²³ Там же. С. 85.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Там же.

отрицательно, «хотя любой “Гомер чистого разума” оставляет возможность такой “априорно-апостериорной” связи, некоего философского языка. Именно эту возможность “вывести форму эмпирического созерцания без предмета или знака из чистого и пустого качества нашего внешнего и внутреннего умонастроения” Гаман считает краеугольным камнем критического идеализма»¹²⁶.

Автономный разум опасен (именно объяснение познания с помощью «чистого разума» он и называет «мистикой»¹²⁷ в полемике с Кантом) – он убивает «живую диалектику “образной структуры” Откровения», диалектику «буквы и значения», «рождая собственную “букву”, собственное “имя”, “значением” которого становится он сам – разум. Гаманн убежден, что этот маленький “вечный круг” захваченности разума самим собой опасен для культуры и имплицитно энтропию чувства и мысли, имплицитно, в конечном итоге, то, что Ницше назвал “величайшим из событий Нового времени” – “смерть Бога”»¹²⁸.

Разум опирается на установки, относящиеся к иному, - определяющиеся языком. Потому критика разума – это критика языка.

«...разум всегда покоится на предпосылках, которые не создаются им самим, но всегда определяют его природу»¹²⁹. Эти предпосылки коренятся внутри языка.

Кант в Предисловии к «Критике чистого разума» говорит о возможности создать понятийную метафизику, благодаря которой можно будет легко достигать понимания – если изъясняться на языке понятий.

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ Термин «мистика» для Гаманна означает здесь «стремление к абстракции, воплощенной в переоценке понятия, любовь к чистой форме, которая игнорирует материальное, чувственное и эмпирическое» (Михайлов А.А. К вопросу об одной забытой полемике: Гаманн vs. Кант // Сущность и слово. Сб.ст. М.: ИФ РАН, Феноменология-Герменевтика, 2009. С. 297

¹²⁸ Гильманов В.Х. Гаман и Кант: битва за «чистый разум» (послесловие к публикации) // Кантовский сборник. 2012. № 2. С. 56-64. С. 63.

¹²⁹ Михайлов А.А. К вопросу об одной забытой полемике: Гаманн vs. Кант // Сущность и слово. Сб. ст. М.: ИФ РАН, Феноменология-Герменевтика, 2009. С. 293-С. 304. С. 298.

Гаманн же считает, что изначально существует *gemeine Volkssprache*, в котором заложена история народа, его опыт, богатство восприятий, накопленное поколениями говоривших до нас. Слово нерасторжимо с понятием. В этом смысле можно заметить, возвращаясь к анализу корня *eid-/id-*, - который задает сему оформленности, завершенности, происходящей одновременно изнутри и снаружи, - что нераздельность слова и понятия как *coincidentia oppositorum* не просто совпадение, а взаимовыстраивание их, поэтому закономерно и логично для Гаманна рассматривать в одном контексте *communicatio idiomatum* и *principium coincidentiae oppositorum*. В корне *eid-/id* разворачивается и возможность совпадения противоположностей – возможность общения разных природ.

«Поскольку чувственность и рассудок, по Гаманну, существуют в единстве, сами структуры языка в имплицитном виде всегда уже предполагают это единство. То, что Кант пытается обнаружить в высоких абстракциях чистого разума, в действительности уже всегда присутствуют в используемом нами языке»¹³⁰.

Это положение противоположно декартовскому (язык определяют структуры сознания): по Гаманну, из языка рождаются смыслы, язык моделирует способы постижения действительности и, в конечном итоге, саму действительность.

Возможно ли «очищение философии»: понимание в круге идиомы

Как указывалось выше, в центре герменевтики Гаманна – понимание человеком Божественного замысла. На взаимной устремленности Бога и человека основано гаманновское *communicatio idiomatum*, которое имеет в данном контексте теологически-гносеологический оттенок. Условием возможности принятия знания¹³¹ является вера. Именно эта взаимная

¹³⁰ Там же. С. 300.

¹³¹ См.: *Fritsch Fr. Communicatio idiomatum. Zur Bedeutung einer christologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamanns. Berlin, New York, 1999. S. 106 u.w.*

устремленность делает возможной онтологико-грамматическую связку «быть» как связь между Словом и обыденным языком – Гаманн называет ее *Machtwort* или *Flickwort* – соединяющую противоположное. Поскольку, «согласно Гаманну, все мироздание имеет божественно-словесную природу и сущность языка может быть понята только как обращение и нисхождение Бога к человеку»¹³².

Бог – автор, писатель, создавший для блага человека (так проявляется устремленность Божественной любви к человеку) три книги – книгу Природы, книгу Истории и книгу Священного Писания. Задача человеческой жизни – понять эти три книги и, услышав их смысл, выстроить по ним себя и мир вокруг себя¹³³.

Процесс познания изображается Гаманном как «микрологическая фигура движения священной истории “человеческого обожения и воплощения Божия”»¹³⁴. Встреча «понятия» и «созерцания» обусловлена взаимодействием противостоящих («далеких [друг от друга] как небо», пишет Гаманн) сущностей, которые обретают это единство благодаря логосной структуре разума. Каждое слово человеческого говорения является также и символом Слова, какое «было в начале у Бога» и которое сообщается человеку в мире. Анализируя говорение, Гаманн

¹³² *Гильманов В.Х.* “Philologus crucis” И.Г. Гаман и его герменевтика // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. 2004. № 2. С. 50-53. С. 50.

¹³³ Три книги, выступающие в качестве первописма Бога, - тоже нововведение Гаманна. Августин создал философию истории («О Граде Божиим»). В Средние века Бог был автором одной книги – книги Бытия. Позднее, в XII в. были разделены Книга Бытия и Книга Природы – начинается техническое преобразование мира и попытка технически его понять. У Гаманна три Книги четко разделены. Библия – образец. Книга Природы – то, в чем это происходит, Книга Истории – ведет за собой все. Дильтей также обращает на это внимание, так как, во-первых, для него история была приоритетной (см. его «Введение в науки о духе»), а во-вторых, его волновали возможности классификации научного знания, что также входило в интересы Гаманна, хотя и «контурно». Гаманн намечает тройственное деление знаний. Писание – как оболочка, а Книги Природы и Истории – как способы познания и возможности причастности Книге Бытия. О Книгах Бога см.: *Неретина С.С.* Августин: значение и понимание // Истина и благо универсальное и сингулярное. М., 2002. С. 104-146.

¹³⁴ *Fritsch Fr.* Op. cit. S. 233 u. w.

пишет, что надо взаимодействовать с сакраментальными, таинственными образами выговариваемого. Слово «смысловой речи»¹³⁵, которое человек обращает к другому человеку, носит также таинственный характер, именно это и делает возможной коммуникацию, иначе люди говорили бы о разном и никогда не достигали бы понимания.

По Гаманну, кантовский трансцендентализм «противится духовно-физической структуре действительности так же, как и структуре мысли»¹³⁶ - это «попытка сделать разум объектом его самого». Такой разум, «смирненно воздерживающийся от участия в “данном”, которое встречается ему только в случайном наборе звуков и букв», явно непродуктивен.

Гаманн, развивая тезис о *coincidentia*, приводит христологическую фигуру *communicatio idiomatum* как объяснение отношения между природой и разумом – это «всеприсутствие (*omnipräsens*) *иного* в элементах материального и интеллектуального мира»¹³⁷. Основой понимания он полагает «проявление в Логосе конституирующейся совместности божественно-человеческого единства в противоположности, которое, пронизывая до самой глубины человеческий язык, оказывает влияние как коинцидент “вещи” и “понятия”»¹³⁸, так же как в Христе Божественное и человеческое – коинцидент, поскольку неснимаемая и необходимая противоположность Бога и человека

¹³⁵ Sinnliche Rede; Sinn можно передать и как ‘чувство, ощущение’, и как ‘чувство как понимание’, и как ‘смысл’, и как ‘ум, сознание’. При этом первое словарное значение – ‘чувство, ощущение’ (Немецко-русский словарь. Ок. 95 000 слов. М.: Русский язык, 1992. Авт.-сост. К. Лейн, Д.Г. Мальцева и др.). Если гаманновский термин ‘Sinn’ перевести как чувство, это приведет к иной интерпретации его герменевтики и, скорее, переведет текст в систему Руссо, что не соответствовало бы замыслу Гаманна, бывшему таким же «человеком Просвещения», как Якоби (‘Sinn’ которого имеет давнюю традицию перевода как ‘чувство’, хотя порой рядом хочется видеть комментарий переводчика, связывающий «чувство», «восприятие», «сознание» и «смысл»), Гердер, Кант. О переводе Sinn в текстах Якоби см., напр.: Панаев И.А. Разыскатели истины. Фридрих Генрих Якоби. М., 2011. С. 110-111.

¹³⁶ *Fritsch Fr.* Op. cit. S. 232.

¹³⁷ *Ibid.* S. 131.

¹³⁸ *Ibid.*

«утверждается как момент Божественной идентичности»¹³⁹. Вечное Слово обретает в плоти конкретность, срачиваясь с человеческим – вот суть гаманновского коинцидента, «единственное достаточное основание всех противоречий – и истинный процесс их разрешения и улаживания»¹⁴⁰.

Гаманн совершает «метакритическую переброску постановки вопроса»¹⁴¹ - он ставит задачей рассмотреть, не как возможно мыслить «без и прежде всякого опыта», но как возможно мыслить вообще – именно так звучит для Гаманна основной вопрос теории познания. Это означает, что разум не может существовать и действовать без опыта и традиций. «Эмпирическая реальность» формируется языком и в языке. Через звуки и буквы выходит навстречу миру мысль, получая «смысловое настоящее». Звуки и буквы, как указывалось выше, Гаманн называет «эстетическими элементами», причем не только в смысле «восприятия, познания», но и как начала выражения, выхода вовне невидимого и еще не оформившегося. Так внутреннее (внутренняя форма) выходит через язык с помощью внешнего (внешней формы). Именно поэтому язык – «единственный, первый и последний органон и критерий разума».

(Еще одна сфера *coincidentia oppositorum* – антонимы. Как мы видели, ни у Аристотеля, ни у Порфирия, ни у Боэция этого термина нет – и это естественно, потому что антонимы в рассмотрении античных и средневековых грамматиков представляют собой контрастные синонимы, то, что современная лингвистика называет «архилексемами».)

Еще одна афористическая фраза Гаманна: «Думать – значит говорить в мыслях» в данном контексте не имеет ничего общего с внутренней речью. Думать – значит познавать действительность в языке через разум. Говорить – значит выражать это познание.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid. S. 228.

Доказывая невозможность отделения традиций и веры от разума, Гаманн рассматривает «общенародный язык»: это «прекраснейшая притча», но и «презренная змея простонародной речи», в которой «соединились ипостасно две природы - смысловая (содержащаяся в языке) и понимаемая – для обмена свойств, *Idiomenwechsel*, их сил, тайны синтеза соответствующих *a priori* и *a posteriori*, вместе с транссубстантивацией субъектных условий и субсумпциями в объективных предикатах и атрибутах через связку *Machtwort* или *Flickwort* способствующую изменению времени и наполнению пустого пространства»¹⁴². Кантовское «разделение эстетики и логики» оказывается невозможным благодаря разъясненному Гаманном обмену свойств. Цитируя Гаманна – «способность мыслить покоится в языке».

В письмах к Якоби от 1 декабря 1784 и 27 апреля 1787 г. Гаманн сообщает о намерении создать грамматику разума. Эта мысль находит отражение в философском эпистолярном романе Якоби «Из писем Эдварда Альвиля» (издан в 1792) - в письме «Эрхарду О.**», присоединенном позже к основному тексту, Якоби поднимает вопросы, затронутые Гаманном в «Метакритике», – о возможности «чистого разума», роли языка в познании, вере. В конце Якоби приводит почти гаманновские слова – о необходимости «критики языка» как «метакритики разума»¹⁴³. Тогда проблема понимания будет решена – как она не может быть решена, если кроме разума, все остальное вынести за скобки, то есть «очистить философию» от лишнего, мешающего анализу.

Грамматика разума и есть выход вовне результатов деятельности разума – грамматика соединяет детали в их взаимопричастности, обнаруживая онтогносеологическое местоимение – как место для того, чем ты владеешь.

¹⁴² Ibid. S. 229.

¹⁴³ Чернов С.А., Шевченко И.В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., 2010. С. 150-151.

«Язык есть средоточие непонимания разумом самим себя». Именно в непонимании начинается бурление недоумений, броуновское движение поиска смыслов и форм, ведущее к обращению в языковое пространство, где есть ответы на смятение вопросов, где структурированный опыт поколений подсказывает возможность решения.

Гаманн был усердным читателем и любителем универсальных грамматик, что, во-первых, привело его к проблеме соотношения универсального и идиоэтнического в языке. А во-вторых, читая универсальные грамматики, Гаманн задумался о том, как действуют универсальные языковые структуры, «вживленные» в разум, каково соответствие логических и грамматических структур. Он признавался Якоби (письмо 22 января 1785 г.), что с огромным интересом читает Хэрриса¹⁴⁴. Чтение «Гермеса» побудило Гаманна обратиться к вопросам «скрытой грамматики». В глубинах языка, пишет он, ссылаясь на Фонтенеля, «в глубинах языка царит форма чрезвычайно тонкой метафизики, которая всё направляет»¹⁴⁵. Поэтому перед философией стоит «важнейшая и серьезнейшая задача – выявить скрытую метафизику языка», именно в ней лежит «ключ ко всей науке»¹⁴⁶.

Эта метафизика языка отличается от общей (универсальной) грамматики в следующих пунктах. 1. Метафизика языка закрепляется в опыте. 2. Она представляет собой род априори для всех остальных наук. 3. В глубинах языка его господствующие силы находятся в постоянном действии¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Хэррис Дж. Гермес, или Философское исследование о языке и универсальной грамматике (*Harris J. Hermes, or a Philosophical Inquiry concerning Language and Universal Grammar. London, Menston, 1751.* Во всей видимости, именно это издание читал Гаманн – а с его легкой руки Гердер и впоследствии Гумбольдт).

¹⁴⁵ Leiss E. “Die Vernunft ist ein Wetterhahn”. *Johann Georg Hamanns Sprachtheorie und die Dialektik der Aufklärung // Zeitschrift für germanistische Linguistik.* 1991. S. 259-273. S. 263.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid.

«Разум есть язык», писал Гаманн в «Метакритике». Понимать эту фразу следует не так, что разум равен и тождествен языку, - между ними «инклюзивные отношения»: «когнитивная возможность языка охватывает все остальные части когнитивных возможностей, например, разум»¹⁴⁸.

Опыт неотторжим от познания: «Опыты о человеческом разумении» Д. Юма – фундамент, от которого отталкивается гаманновская мысль, акцентируя предустановленную гармонию между языком человека и языком природы¹⁴⁹. Постоянно действующие правила языка не осознаваемы по большей части. По отношению к этим правилам, пишет Гаманн, человек ведет себя так же безотчетно и спонтанно, как зверь, руководимый инстинктом¹⁵⁰. Можно, как мы видели, проследить это на примере философского языка – термин ведет за собой разворачивание заложенных в нем смыслов и нужно большое усилие, чтобы прервать навязываемую термином систему ассоциаций, в том числе грамматических (синтаксических) стилистических. Язык ведет за собой – как корень *eid-*/*id-* вел за собой тех, кто к нему прикасался.

Декартовское *cogito ergo sum* в гаманновской транскрипции звучало бы: *est ergo cogito*¹⁵¹. Это значит – «существует Нечто, что дает возможность мыслить мне». И это совсем не тождество бытия и мышления. Мыслю – я. Я есмь. Акцент сделан именно на приоритете бытия, а не мышления¹⁵². Декартовское *cogito ergo sum* предполагает *ergo*

¹⁴⁸ Ibid. S. 264.

¹⁴⁹ Ibid. S. 267.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Ibid. S. 268.

¹⁵² Детальный анализ методического сомнения приводится, напр., в: *Слинин Я.А.* От Платона до Сартра. СПб., 2012. С. 190-210; см. также: *Слинин Я.А.* Аристотель и онтологические основания логики. СПб., 2013. С. 304-305; *Слинин Я.А.* Феноменология intersубъективности. СПб., 2004. С. 8, 16-17, 19. См. еще: *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. А.П. Огурцова // Истина и благо: универсальное и сингулярное. С 340-375 (о декартовском разворачивании *cogito* см. с 350-360).

Deus est (так на самом деле могло бы выглядеть его ставшее афоризмом-идиомой высказывание), звучит так же, но древо Декарта перевернуто. По Гаманну, если нечто есть, и оно дает о себе знать языком, следовательно, язык есть, следовательно я существую. Или: Бог есть, следовательно, язык есть – следовательно, я есть и для меня мышление (познание бытия) возможно.

Подведем итоги. Гаманновское *communicatio idiomatum*, выросшее из философско-богословского осмысления соединения двух различных природ в Христе, объясняет, каким образом совершается познание. «Свойство», ведущая сема *eid-/id-*, нуждается в связке – согласии и взаимоустремленности «внешнего» и «внутреннего» друг к другу. В сфере идиоматики это делается образующим принципом: созерцание¹⁵³ (исходная, «бытовая», обыденная сема *eid-/id-*, развившая свои дополнительные валентности в трудах Платона и Аристотеля) и опытное познание являются тем, что и дает возможность и основание мышления.

¹⁵³ Постановка созерцания в центр проблемы происхождения языка была характерна, например, для И.Г. Гердера, единственного ученика Гаманна, не всегда согласного с ним: человек, считал Гердер, обладая способностью к созерцанию, отражению и сравнению, способен именовать; однако язык, по Гердеру, не то, что врождено человеку, но является продуктом его психической деятельности – язык появляется по природе человеческой души, как у Гоббса и Локка (об этом см., напр., *Нелюбин Л.Л. Хухуни Г.Т. История науки о языке. М., 2008. С. 67-68*). Разум накладывает отпечаток на язык, «благодаря которому он обретает видимый облик и передается от поколения к поколению» (*Медведев В.И. Философия языка. Очерки истории. СПб., 2012. С. 110*). В этом состояло их с Гаманном принципиальное и мучительное для обоих разногласие.

Глава 2. Генезис идиомы и проблема внутренней формы

При рассмотрении генезиса идиомы необходимо обратиться к вопросу о внутренней форме. «Идиома» может рассматриваться как объект лексикологии, как выражение национального своеобразия языка – в рамках *Landeskunde*, или, если это «идиом», - как идиолект, как эквивалент стиля писателя или даже как момент дискурса.

Оба термина, идиома и идиом, предполагают обращение к комплексу своеобразных, особенных черт, принадлежащих языку в целом (идиома как идиоэтническая составляющая), языковому ярусу (идиом) или же единице этого яруса (идиома как слово или словосочетание). Когда речь идет о генезисе идиомы, как правило, имеется в виду единица языка – лексема, реже – идиоматическое сочетание как сложный комплекс синтаксических связей¹⁵⁴.

Рождение идиомы как фразеологической (и шире – паремической) единицы связывается с утратой внутренней формы. Но, тем не менее, если идиома продолжает обращаться в речи и храниться в языке, значит, об утрате или стирании внутренней формы говорить нельзя – или можно, но с определенными оговорками.

Под идиомой в узком смысле чаще всего понимают лексическую единицу – т. н. фразеологическое сращение¹⁵⁵. В этом случае она относится к сфере паремиологии, которую составляют т. н. малые фольклорные жанры - поговорки, пословицы, загадки, заговоры, а также речевые

¹⁵⁴ Идиоматизации подвергаются единицы всех уровней и ярусов языка, от фонетического до синтаксического; внимание исследователей приковано к лексическим единицам в силу сложившейся традиции.

¹⁵⁵ *Виноградов В.В.* Об основных типах фразеологических единиц в русском языке // *Виноградов В.В.* Избранные труды. Лексикология и лексикография. М., 1977. С. 145-161.

штампы и крылатые слова – в том числе афоризмы и, с некоторой степенью допущения, эпитафии¹⁵⁶.

Слово «паремия» происходит от греч. *paroimia* – притча (*proverbium*). По происхождению это богословский литургический термин, означающий чтения отрывков из Писания (чаще всего Ветхого Завета), которые читаются на вечернем богослужении и, указывая цитатой на весь относящийся к дню текст, объясняют символическое толкование определенного события, раскрывают богословский смысл праздника. Таким образом, в основе определения паремии лежит способность по предшествующей малой части воссоздавать целое (одна, малая часть-цитата указывает на вторую - текст и так собирает воедино событие и раскрывает его в контексте праздника). Эта же способность лежит и в основе идиомы как паремической единицы. Метафора, в том числе и грамматическая, заложенная в идиоме, скрытая или явная, позволяет идиоме переводить в экспрессивную речь различные вещи или ситуации, обладающие общим признаком.

В широком смысле идиому можно определить как специфическое в языке, присущее именно этому языку на данном этапе развития, частные языковые особенности, в отличие от универсально-логической компоненты. Эти определения – «лексикологическое» и «языковое» - находятся в отношениях паронимии – идиома в узком смысле является «подчиненной» по отношению к идиоме как спецификуму языка. Первое определение характеризует идиому как часть языковой системы, второе – как языковую систему в целом с ее особенностями. Второе определение – определение «языковой» идиомы – подразумевает

¹⁵⁶ В комплекс паремий в качестве устойчивых сочетаний наряду с крылатыми словами должны быть включены и т.н. уэллеризмы – прямая речь с элементами иронии, вложенная в уста вымышленного, не присутствующего в сюжете персонажа (название связано с персонажем «Записок Пиквикского клуба» мистером Уэллером, который цитировал слова вымышленных лиц: «А ну выкладывай, как сказал отец сыну, проглотившему фартинг»).

особенное на всех ярусах и уровнях языковой системы. Чаще встречается первое определение – идиома в смысле единицы лексикологической изучается фразеологами и не только – но обязательно как лексема или лексикализованное словосочетание. Однако понять сущность идиомы в узком смысле – как паремической единицы, ее генезис и роль в языке можно, только обратившись к «языковой» идиоме. И тут неизбежно встает вопрос о внутренней форме – и языка, и слова, и идиомы, и о форме вообще.

Фразеолог В.Н. Телия объясняет ВФ и слова, и идиомы (фразеологизма) как «способ организации значения, мотивированный ассоциативно-образным основанием и мотивирующий употребление этого значения в речи»¹⁵⁷.

Сопоставляя внутреннюю форму идиомы с внутренней формой слова, можно выделить некоторые особенности.

1. «ВФ слова обычно передает признак, по которому назван весь предмет. ВФ идиомы передает развернутое образное представление о каком-либо явлении, событии».

2. ВФ слова включает себя «семантические и морфолого-структурные аспекты», а для ВФ идиомы собираются в узел семантические и грамматические (синтаксические).

3. «В семантике слова ВФ не всегда играет существенную роль в процессе общения, в составе же семантики фразеологизмов она часто является причиной их сосуществования в языке наряду с синонимичными словами (за исключением тех идиом, которые утратили ВФ)». Идиома, как ни странно, теснее связана с человеком – сильнее воздействует на него, чем обычная лексема-слово. В лингвистике часто делается акцент на образной составляющей семантики идиомы – но тот факт, что идиома вся,

¹⁵⁷ Телия В.Н. ВФ слова и ее роль в функционировании значения слов и фразеологизмов // Семантика языковых единиц: Материалы III Научно-иссл. конф. Ч. 2. Фразеологическая семантика. М., 1993. С. 59.

всей своей грамматикой, заставляет сделать паузу в восприятии остается за кадром. Грамматика идиомы – такая же образная, как и семантика. Точнее, грамматика идиомы сплетена с семантикой и не отделима от нее.

4. ВФ идиомы более стойкая, чем ВФ слова. (Это связано с уникальными возможностями идиомы в философском аспекте. Именно поэтому идиома должна исследоваться философами – в контексте проблем гносеологии.)

5. «Создание ВФ идиомы богатого мотивирующего подтекста формирует не только концептуальное значение фразеологизма, но и собственно его коннотацию, ради которой и создаются эти языковые единицы (В.Н. Телия)».

6. Для ВФ идиомы обязателен троп, поэтому «наличие образности является, в отличие от ВФ слова, релевантным признаком ВФ идиомы (лезть на стену, биться как рыба об лед, реветь белугой)». Троп может быть как семантический, так и грамматический.

7. «Идиомы чаще всего употребляются в качестве выразительных оценочных средств с эмоционально-экспрессивной, характерологической функцией»¹⁵⁸.

Таковы основные признаки ВФ идиомы как языковой единицы. ВФ идиомы обусловлена ВФ языка.

Рассмотрим, как развивался термин в историко-философской традиции.

¹⁵⁸ Лысова О.Ю. О соотношении внутренней формы слова и внутренней формы фразеологизма // Вектор науки ТГУ. № 2 (20). 2012. С. 87-89.

История термина до Гумбольдта: внутренняя форма как эстетическое

Внутренняя форма применительно к языку впервые была рассмотрена Вильгельмом фон Гумбольдтом – выдающимся ученым XVIII столетия, заложившим основы современной компаративистики. Он различал в языке внешнюю форму – «выражение, которое язык создает для мышления» и форму внутреннюю – систему категорий языка, служащую для формирования мысли субъекта как носителя данного языка и отражающую его мировоззрение. Такому пониманию предшествовал длительный период развития термина – от античности через Средние века (Августин, Фома Аквинский), когда форма становится философско-богословским понятием, к Новому времени – через Гумбольдта и Гёте – и современности, когда внутренняя форма из области эстетики переходит в сферу методологии (символические формы Кассирера).

Догумбольдтовский этап подробно изучен и изложен Г.Г. Шпетом в его фундаментальной работе «Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта»¹⁵⁹. Говоря об истории термина «внутренняя форма», Шпет выделяет рационализированное – гумбольдтовское – и иррационализированное – гётеанское определение внутренней формы языка.

Рационализированное понятие ВФ может быть возведено к Платону и Аристотелю – это одно из значений «эйдоса» в смысле «прообраза», «нормы», «правила». Этимологически оно связано с идеей – и то, и то означает «видимое», «созерцаемое» (Демокрит свои атомы называл эйдосами, в область умопостигаемого, видимого только умом, эйдос-идея перешел позже). Синонимический ряд Аристотеля включает в себя еще и

¹⁵⁹ Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта. М., 2009. С. 54-56.

«морфе» и «архе» как принцип, начало. «Эйдос» в аристотелевских текстах был переведен как «форма».

Плотин, отвечая на вопрос, как телесное, вещественное, сопрягается с невещественным, ссылается именно на внутреннюю форму (эйдос) – благодаря ей мы можем определить возведенное зодчим здание как прекрасное. «...каким образом телесное согласуется с тем, что бестелесно? Каким образом зодчий, сопоставив внешний вид здания с его внутренним эйдосом, говорит, что оно прекрасно? Не потому ли, что внешний вид здания, если удалить камки, и есть его внутренний эйдос, разделенный внешней косной материей, эйдос неделимый, хотя и проявляющийся во многих зданиях»¹⁶⁰.

От платиновского трактата «О прекрасном» через Августина, который, по словам Э. Кассирера, адаптировал эту эстетическую концепцию к христианскому миропониманию¹⁶¹ («Таким образом красота чувственных вещей оказывается непосредственным явлением Божественной природы и сущности. “Все, что привлекает тебя в телах и ублажает твои телесные чувства, — говорит Августин, — участвует в числе. А если ты углубишься в происхождение числа, то ты должен возвратиться к себе и увидишь, что не можешь подтвердить или опровергнуть то, что воспринимаешь через посредство уха или глаза, если бы не было в тебе определенных законов красоты, с которыми бы ты соотносил все то, что считаешь прекрасным в мире чувств. Возьми небо, землю и океан: все то, что светится и переливается в них, имеет форму, потому что имеет число. Убери эту форму и число, и ты сведешь их в ничто”»). «Равенство и единство может быть познано и схвачено только разумом... и это умопостигаемое единство не является разбухшим в

¹⁶⁰ Плотин. О прекрасном, I, 6, 3.

¹⁶¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. М., 2011. С. 221.

пространстве и неустойчивым во времени¹⁶²». Такое объяснение прекрасного, когда внутренняя форма - возможность восприятия прекрасного и его обоснования, «вновь появляется почти в неизменном виде»¹⁶³ с неоплатонической эстетикой, через которую эта теория получила дорогу в современной философии.

Платиновская линия была подхвачена Марсилио Фичино (1433-1499), основателем Платоновской Академии во Флоренции. Переводы Фичино, по словам Э. Кассирера, оказывали «тонкое и анонимное влияние»¹⁶⁴ на европейскую мысль еще триста лет, вплоть до XVIII в. Платиновский внутренний эйдос, то *ἐνδον εἶδος*, Фичино перевел как *intrinseca forma*¹⁶⁵ - буквально (пословный перевод термина) 'внутренняя форма'. Здесь, кажется, возможно прочтение с оттенком «внутренняя часть единой формы» - *intra seca*. Как заметил Кассирер, роль переводов Фичино, и конкретно его ориентированная на эстетику «внутренняя форма», заслуживает внимания историков науки. Термин «внутренняя форма», пишет Кассирер, еще ждет своего исследователя – «это была бы удивительная страница в истории идей». (Если говорить о Кассирере, то можно видеть, его «символические формы» во многом схожи с ВФ Гумбольдта – но они относятся вообще к действительности, не обязательно языковой, но и языковой тоже, как способ ее оформления¹⁶⁶.)

¹⁶² Там же. Приведем перевод с латыни на русский без посредства немецкого: «И хотя всё, что видится прекрасным – рожденное ли природой или созданное искусством, - является прекрасным в некоем месте и времени, как тело и движение тела, соразмерность и единство /частей/ соразмерны только уму, соответственно чему выносятся суждения о красоте этого тела, соотносясь с ощущением, а не вздуваются в пространстве и не растягиваются во времени» (Augustinus, *De vera religione*, 30, 56).

¹⁶³ Там же.

¹⁶⁴ Кассирер Э. Место Фичино в интеллектуальной истории // Кассирер Э. Индивид и космос. М., 2000. С. 207-226.

¹⁶⁵ Там же. С. 54.

¹⁶⁶ Сравнение символических форм Кассирера и внутренней формы Гумбольдта исчерпывающе выполнено в диссертации: Романенко Е.К. Философия языка Вильгельма фон Гумбольдта и ее влияние

Шпет, детально исследовавший историю термина «внутренняя форма», заметил: «Можно пожалеть, что возрождение Платона шло под знаком Плотина»¹⁶⁷. Искажение – или изменение – эстетической внутренней формы в неоплатонической традиции объясняется им так: «Для Платона прекрасное явление есть отображение прекрасной идеи, следовательно, прекрасного прообраза, недостижимого в пределах опыта, и для Плотина прекрасное явление – отображение чего-то более высокого, но это более высокое, лучшее, более подлинное, художник носит в своем духе. Это противопоставление улавливает как раз ту тенденцию, в направлении которой Плотин искажает Платона. Платон – объективно-предметен, Плотин объективен только мистически, что в переводе на язык опыта приводит к психологическому субъективизму»¹⁶⁸. Кроме того, что платиновская линия, по мнению Шпета, привела к психологизму, затемняющему формы вещей и слов, надо обратить внимание на то, что внутренняя форма является результатом взаимодействия «прекрасного вообще», которое, во-первых, существует, в виде своей части, в душе художника – и, во-вторых, отражается как в зеркале в прекрасном явлении или вещи. Прекрасное, таким образом, «живет» само по себе и в человеке, а отражается в вещах.

«Внутренняя форма» встречается - скорее всего, не без влияния Фичино - у Джордано Бруно (1548-1600). Во втором диалоге трактата *De la causa, principio et Uno* (1584) он «в связи с понятием прекрасного, но расширяя понятие формальной причины и формы до понятия космологического или органически-космического, противопоставляет внутреннюю форму форме внешней – меняющейся и уничтожающейся, - как вечный и истинно сущий формальный принцип»¹⁶⁹. «Внутренний

на философско-лингвистические, этнопсихологические и антропологические учения в Германии XIX-XX вв. Дис. кандидата филос. наук. М., 2011 (глава IV).

¹⁶⁷ Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. С. 55.

¹⁶⁸ Там же.

¹⁶⁹ Там же. С. 55.

художник» оформляет материю подобно тому, как изнутри семени произрастает стебель и ствол¹⁷⁰. В «Героическом энтузиазме» (1585) (Диалог III, 15) тоже есть понятие внутренней формы применительно к человеческой душе как формообразующей силе; с другой стороны, только благодаря внутренней форме возможно познание:

Чикада. Итак, тело не есть местопребывание души?

Тансилло. Нет, потому что душа находится в теле не локально, но как внутренне присущая форма и внешне присущий формообразователь, то есть, как то, что образует члены тела и формирует его состав изнутри и извне. Так что тело есть в душе, душа есть в мысли, мысль есть или бог, или в боге, как говорит Плотин; подобно тому как, по сущности своей, душа есть в боге, который и есть ее жизнь, так, при помощи умственной деятельности и последующей воли после такого действия, душа соотносится к его свету и блаженному объекту. Таким образом, эта страсть героического энтузиазма достойно вкушает от столь высокого занятия, однако не потому, что объект бесконечен даже в самом простом акте, а наша познавательная потенция может воспринять бесконечное только в слове, или в некотором способе высказывания, так сказать, в некотором потенциальном или выраженном рассуждении; она является как бы тем, что идет вслед за бесконечной волной, чтобы конституировать себе цель (*un fine*) там, где нет конца.

Чикада. Это и составляет ее достоинство, потому что последняя цель не должна иметь конца, именно в силу того она последняя цель. Значит, она бесконечна в намерении, в совершенстве, в существе и в любом ином способе быть концом¹⁷¹.

Дальнейшую судьбу термина, пишет Кассирер, мы может легко проследить. Работа флорентийской Платоновской Академии была продолжена, в частности, кембриджскими платониками¹⁷². В Англии конца

¹⁷⁰ Шпет дает ссылку на Дж. Бруно – *Bruno G. Gesammelte Werke*. Jena, 1906. В. IV. S. 49-63.

¹⁷¹ *Бруно Дж.* О героическом энтузиазме. Диалог III, 5. (*Бруно Дж.* О героическом энтузиазме. М.: Художественная литература, 1953. С. 60)

¹⁷² S.: *Kassierer E.* Die Platonische Renaissance in England und der Schule von Cambridge. (Studien der Bibliothek Warburg, XXIV.) Berlin; Leipzig, 1932.

XVII-XVIII вв., в противовес эмпиризму, возникает особый интерес к форме духовных процессов. Кембриджские платоники стремились постичь эту форму «в ее изначальной и неразложимой целостности»¹⁷³. Форма в такой интерпретации уже несколько выходит за рамки эстетики. Законченный вид проблема формы приобретает у Э. Шефтсбери (1671-1713). «В основе всех внешних образований чувственного бытия – это принципиальное убеждение объединяет Шефтсбери и английских платоников – должны лежать определенные внутренние структуры (*interior numbers*), поскольку форма никогда не может рождаться веществом, а существует как извечная и непреходящая чисто идеальная единица, которая, собственно, и наделяет множественность (накладывая на нее свою печать) определенным обликом»¹⁷⁴. Именно эту, духовную, внутреннюю форму должен изображать истинный художник – а не случайные свойства эмпирических вещей.

В философском диалоге-эссе «Моралисты. Философская рапсодия» (1709) Шефтсбери рассматривает три вида форм¹⁷⁵. Красота, говорит Шефтсбери, «не в материи, а в искусстве, не в теле, а в форме или формирующей силе; то, чем вы восхищаетесь, есть дух или его действие»¹⁷⁶. Мертвые формы – созданное человеком или природой, у них нет формообразующей силы. Вторые – формы, которые творят (формируют) другие формы, они обладают способностью к осмыслению, движением и действием, сообщая красоту первым формам. Это прекрасное как оно есть в разуме¹⁷⁷. Формы третьего рода превышают первые две – это высшие идеи, принадлежащие Богу, они сами создают формирующие формы. Такая форма – форма, направленная вовнутрь, «углубляющая»,

¹⁷³ *Kassirer* Э. Философия символических форм. Том 1. Язык. М., 2011. С. 72.

¹⁷⁴ Там же. С. 73.

¹⁷⁵ *Shaftesbury* A. *Moralists* Part. III Sect. 2.

¹⁷⁶ *Шнеп* Г.Г. Внутренняя форма слова. С. 56.

¹⁷⁷ Ср.: у Псевдо-Дионисия эйдосы-прообразы, которые обитают в Божестве.

inward form. Это и есть истинные формы¹⁷⁸. Еще одним важным термином у Шефтсбери является «гений» - как формообразующая сила. Его мы можем увидеть в себе, а потом обнаружить везде – и в частном, и в общем, эта формообразующая сила тождественна сама себе и выступает как «гений универсума»¹⁷⁹. Таким образом у Шефтсбери эстетико-метафизическая концепция «внутреннего» включает взаимодействие между внутренними структурами и внутренне направленными формами, причем осуществляется это с помощью «гения» - формообразующей силы.

Дж. Хэррис (1709-1780), младший современник Шефтсбери, рассмотрел под призмой такой эстетико-гносеологической внутренней формы язык. Его труд «Гермес, или Философское исследование о языке и универсальной грамматике»¹⁸⁰ (1751) вызвал широкий резонанс. Приоритетным здесь, так же как и в знаменитой пор-роялевской грамматике, является универсальное языковое начало – то есть принципы, общие для всех языков. Каждый язык, по Хэррису, - особая картина мира (Picture of the Universe). В каждом языке есть универсальные, общие идеи – general ideas и особые идеи – peculiar ideas, которые представляют собой гений языка (genius of Language).

(Хэрриса можно считать первым, кто употребил слово «идиома» по отношению к языковым реалиям: определяя универсальную грамматику, он говорит, что здесь рассматриваются только общие принципы, а «the several Idioms» во внимание не принимаются.)

В отличие от Пор-Рояля, «чистой грамматики», «Гермес» составлен с элементами психологизма – для нормального функционирования языковой материи нужна не только универсальная логика, но и универсальная

¹⁷⁸ Сам процесс формирование форм направлен вовнутрь (третьи формы формируют вторые и пр.) – их работа всегда внутри. Тогда не окажется ли, что сами эти формирующие формы снаружи? В разуме? И тогда не замкнут ли мир – если разум оказывается снаружи и снаружи оказывается вещь?

¹⁷⁹ Кассирер Э. Философия символических форм. С. 73.

¹⁸⁰ Harris J. Hermes: or a Philosophical Inquiry Concerning Language and universal grammar.

психология¹⁸¹. «Подобно тому как душа обнаруживает свой изначально двойственный характер, выражающийся в противопоставлении способности представления и способности желания, так и каждое грамматически оформленное предложение с необходимостью является либо констатацией, либо выражением воли»¹⁸². Именно на основании анализа общей логики и психологии можно сказать, почему именно эти, а не иные части речи в том или ином языке.

Хэррис утверждает, «с опорой на Платона и Аристотеля, абсолютный примат формы». «В основе всех чувственных форм должны лежать чистые интеллигибельные формы, “предшествующие” чувственным»¹⁸³. Каждый язык наделен «гением», духом языка. «Следует заняться изучением того, как нации, подобно индивидам, приобретают свои особенные идеи, как эти особенные идеи становятся гением их языка, поскольку символ должен, конечно же, соответствовать своему прообразу, и как поэтому наиболее мудрые нации, раз они обладают большинством идей, и притом лучших идей, располагают и наиболее совершенными и богатыми языками»¹⁸⁴.

Граматику Хэрриса высоко ценил Й. Гаманн (1730-1788)¹⁸⁵, который писал о ней Гердеру; Гердер в «Критических лесах» опирался на

¹⁸¹ Кассирер Э. Там же. С. 73.

¹⁸² Там же. С. 73-74.

¹⁸³ Там же. С. 74.

¹⁸⁴ Там же.

¹⁸⁵ Проблема формы и внутреннего рассматривается Гаманном в контексте творческого акта: «Вне теологического употребления языка понятие “инспирация” (вдохновение) обозначает обычно непостижимую причину творческого процесса; гениальное наитие. Художник вдохновлен некой мыслью или идеей и воспринимает ее в воплощении образа (через гештальт) своего творения». Художнику, таким образом, недоступна сама эта мысль в чистом ее виде – он может видеть и познавать ее только в образе предмета искусства, полученного по наитию. Между тем вдохновляет его именно сама мысль, формирующая образ, который затем получает воплощение – сначала как внутреннее невидимое в художнике, потом как видимое, доступное ощущению. Это касается и искусства, и языка. «Нечто невидимое материализуется в слове поэтического языка, в структуре, изображении или пластике. Невидимое становится таким образом видимым, сообщаемым, и, конечно, подверженным разрушению. Художник раскрывает себя в произведении искусства, чтобы дать возможность

эстетическую теорию Хэрриса («Диалог об искусстве») и ссылался на его теорию языка (в «Лесах» есть ссылки на три трактата – «Об искусстве», «О музыке, живописи и поэзии» и «О счастье»). Мы видим, что значение «внутренней формы» всегда связано с эстетикой, даже если речь идет о человеке, психологии и языке, а шире – с восприятием окружающего мира, его слов и вещей. Так понятие внутренней формы в русле, как писал Шпет, «рационализированной традиции», изначально эстетическое, постепенно вбирает в себя элементы гносеологии, психологии и антропологии. Иррационализированная же ветвь, имея общие корни с рационализированной, затихает в текстах Гёте - по словам Шпета, это понятие «было для него только метафорой, заменявшею другие, столь же неопределенные в его словоупотреблении метафорические выражения, вроде: “то, что направляет органическое оформление”, нечто, что “ощущается сердцем как полнота другого сердца”, “душа поэтического произведения” и пр. Все в целом – весьма смутно, - какая-то энтелехия или *vis vitalis* метафизики художественного произведения как организма»¹⁸⁶.

«Внутренняя форма языка» Гумбольдта

невидимому сделаться видимым; можно сказать: он являет свое внутреннее». (*Fritsch Fr. Communicatio idiomatum. Zur Bedeutung einer christologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamanns. Berlin, New York, 1999. S. 143*). Видимое – в форме – противоплагается невидимому. Движение к форме – обоюдное, вдохновение, даря себя художнику, озаряет путь к форме; художник, любя свое творение, достигая формы, стирает в своей любви границы формы и, раскрываясь, растворяется в сотворенном навстречу ему. «Гностической ненависти по отношению к материи» в христианском контексте соответствует «”мистическая любовь к форме”, которая позволяет любящему, созерцая любимое, все глубже и глубже погрузиться в бессловесность» (Op. cit. S. 227).

¹⁸⁶ Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. С. 53.

Гумбольтовская «внутренняя форма» впервые появляется в «Германе и Доротее» (1799, гл. XIX, LXIII)¹⁸⁷: поэзия оказывает влияние на человека через «внешние формы», которые образуют «внутренние формы для человека»¹⁸⁸. (В этом нельзя не увидеть отзвук хэриссовских форм прекрасного.) Поэзия – особое искусство, больше чем другие виды искусства связанное с человеком - оно совершается при посредстве языка, через язык – *durch die Sprache*. Поэтому в поэзии находят отражение и человек, и его мир и таким образом внешние и внутренние формы. Здесь эстетический ракурс смещается в область антропологии и философии языка: Гумбольдт «различает язык и поэзию, лингвистику и эстетику, но видит между ними аналогию, основой которой является признание наличия, с одной стороны, внутренней языковой формы, и, с другой стороны, внутренней поэтической формы, также языковой, конечно, но специфической»¹⁸⁹.

Название «Внутренняя форма» носит одна из глав предисловия к незаконченной работе Вильгельма фон Гумбольдта «О языке кави на острове Ява», озаглавленном «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества»¹⁹⁰, однако собственно словосочетания «внутренняя форма» в этой главе не встречается:

¹⁸⁷ Там же Гумбольдт употребляет *Dasein* (XIX, LXIII).

¹⁸⁸ Шпет считает, что внутренняя форма в «Германе и Доротее» имеет «значение, крайне неопределенное», близкое гётевскому, и приводит ссылку на Пота, который писал, что до внутренней языковой формы Гумбольдт употреблял выражение «внутренняя аналогия». Если понимать аналогию как возведение, то это прямо ведет к Хэррису.

¹⁸⁹ Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. С. 60.

¹⁹⁰ С.Д. Кацнельсон отмечает, что до Гумбольдта термин «внутренняя форма языка» был употреблен Джеймсом Хэррисом в труде «Гермес, или Философские исследования универсальной грамматики», о «внутренней форме» как некоем духе писал Й.Г. Гаманн, но именно Гумбольдту, прекрасно владевшему эмпирическим материалом, накопленным к тому времени компаративистикой, внесшему неопределимый вклад в развитие сравнительного языкознания и лингвофилософской мысли, удалось представить внутреннюю форму языка как понимание вещей в опыте человека. (Кацнельсон С.Д. Содержательно-типологическая концепция Вильгельма Гумбольдта // Понимание историзма и развития в языкознании первой половины XIX в. Л, 1984. С. 127.)

Гумбольдт пишет здесь только о «форме языка». И лишь благодаря последующим трудам его последователей, а также анализу гумбольдтианской традиции историками науки термин «внутренняя форма языка» получил обоснование и толкование.

У Гумбольдта «внутренняя форма языка», как известно, носит скорее функционально-описательный характер. Общее же представление о внутренней форме языка¹⁹¹ можно составить, обратившись к трудам Гумбольдта в целом, причем определения-дефиниции не приводятся нигде, что, возможно, и породило различные вариации этого термина, послужив толчком к иным пониманиям и употреблением. Так, о внутренней форме слова (не языка) писали А.А. Потебня, о. П. Флоренский и Г.Г. Шпет¹⁹². Проблема внутреннего и внешнего в языке была поднята Фердинандом де Соссюром¹⁹³. Гипотезу лингвистической относительности Сепира-Уорфа также возводят к гумбольдтовской внутренней форме языка¹⁹⁴. Оппозиция внутреннего и внешнего как один из ключевых моментов рассматривается Ж.Дерридой («О грамматологии»). Глубинные и поверхностные структуры Н.Хомского тоже явились своего рода интерпретацией гумбольдтианских установок. И это не говоря о богатейшей традиции неогумбольдтианства XIX-XX вв., возможно, не иссякшей и в наши дни¹⁹⁵.

Сейчас, говоря о внутренней форме, имеют в виду, прежде всего, внутреннюю форму слова, в то время как рассмотрение внутренней формы

¹⁹¹ По замечанию В.В. Бибикина, *innere Sprachform* можно передать не только как «внутренняя форма языка», но и «форма внутреннего языка» - и в том, и в другом случае язык предстает и как собственно язык, и как нечто присущее человеческому мышлению, нечто доязыковое, внутриязыковое.

¹⁹² См.: *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова.

¹⁹³ См., напр., пятую главу введения «Внешние и внутренние элементы языка» в «Курсе общей лингвистики» Ф. де Соссюра (Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. М., 2013. С. 45-47.)

¹⁹⁴ Ср. гумбольдовское: «Мышление не просто зависит от языка вообще, а до известной степени оно обусловлено также каждым отдельным языком» (*Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. М., 2000. С. 317. Далее тексты Гумбольдта цитируются по этому изданию.)

¹⁹⁵ Так считает, например, О.А. Радченко (Язык как мирозидание. Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства. М., 2006. С. 286-288).

языка, кажется, уже не представляется актуальным – термин, став термином благодаря интерпретации философов, сдан в архив. Между тем при рассмотрении «внутренней формы языка» становятся видны тонкие настройки соответствий грамматических форм и категорий человеческому мышлению.

Рождение языка и форма: вода живая и мертвая

«Внутренняя форма языка – исток, из которого все и в языке, и в гумбольдтовском языке», пишет В.В. Бибихин¹⁹⁶. Это род формы форм. И в то же время это то, что внутри – даже не языка, а человека как художника языка, творящего речь. Здесь опять нельзя не вспомнить Шефтсбери и Хэрриса с их эстетическими формами – Бибихин, разбирая тексты Гумбольдта, невольно говорит, прямо на них не ссылаясь, на их языке. «Художник ...боится прикоснуться к тому, чем он дышит, боится дышать, чтобы не затмить свои звезды»¹⁹⁷, с одной стороны, может быть, поэтому невозможно накинуть на это внутреннее, внутрисердечное *Innigkeit*, *Innerlichkeit*, связанное и с сердцем, и с сердечностью, и с душой, и с душевностью, с теплотой искреннего внимания и понимания, – узды определения, ограничивающие его бег. Определения-дефиниции этого термина быть не может – это целый мир, который разворачивается каждый раз у нас на глазах, это мир-процесс, скрытый от посторонних глаз и в то же время задающий всю дальнейшую речь. «По своей действительной сущности язык есть нечто постоянное и вместе с тем в каждый данный момент преходящее»¹⁹⁸.

Глава «Форма языка», в которой мы также ожидали бы определения термина, начинается с разграничения живого и мертвого относительно языка, или, точнее, относительно восприятия и анализа языка: «Язык

¹⁹⁶ Бибихин В.В. Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. С. 191.

¹⁹⁷ Там же.

¹⁹⁸ Гумбольдт В. Форма языка // Гумбольдт В. Указ. соч. С. 70.

следует рассматривать не как мертвый продукт *Erzeugtes*, но как созидающий процесс *Erzeugung*»¹⁹⁹. Или, как перевел эту фразу Бибихин, «в языке надо видеть не столько мертвое порожденное, но гораздо более некое порождение»²⁰⁰. Выразительные средства русского языка не позволяют передать момент становления в *Erzeugung*, наше «порождение» имеет тот же оттенок свершившегося и подлежащего наблюдению, следовательно, мертвого, – тут мы должны прочесть скорее «порождание» как протекание, разворачивание. Именно такой смысл больше соответствует программным гумбольдтовским тезисам: «Язык есть не продукт деятельности (*Ergon*), но деятельность (*Energie*)»²⁰¹, «Язык есть постоянно возобновляющаяся работа духа»²⁰².

Язык – то, что происходит сейчас, то, чем мы живем и мыслим. Язык, лишенный дыхания, духа – это продукт, он становится в прошлом. Но это тоже, как ни странно, несмотря на «мертвость», важное состояние языка. Именно как бездыханное тело его могут препарировать и изучать компаративисты и историки, сопоставляя друг с другом элементы – графемы, лексемы, морфемнику, грамматику. Различение статики и динамики, знакомое нам по «Курсу общей лингвистики», – родом из гумбольдтианской традиции (правда, и у Потемни, и у И.А. Бодуэна де Куртенэ, и у Богородицкого, конечно, независимо от Соссюра, подобное разграничение тоже проводится).

¹⁹⁹ Гумбольдт В. С. 69. (Пер. В.А. Звегинцева.)

²⁰⁰ Бибихин В.В. С. 192.

Именно как мертвое, порожденное, обычно изучают т. н. паремические единицы языка, в том числе и идиомы, такой подход не дает увидеть природные особенности паремий, их генезис остается на уровне анализа структурных образований – мертвый анализ мертвых словарных единиц, единственное предназначение которых – быть экспонатами в музее и иногда выдаваться напрокат для оживления речи. В то время как то, что действительно должно храниться на полках и составлять ценную коллекцию – идиомы в истории языка, как «на санях сидя» Владимира Мономаха, – оставляют пылиться в забытых «памятниках письменности».

²⁰¹ Гумбольдт В. Форма языка. С. 70. Об истории понятия «энергейя» см., напр.: Бредшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С. 85-95.

²⁰² Там же.

Язык, пишет Бибихин, превращается в слова и правила «от нашего взгляда, как от взгляда медузы: мы его своим взглядом умерщвляем, замораживаем». (Слово мгновенно мертвеет, еще не отзвучав – на него, как в сказке, нельзя смотреть, пока не достигнута цель, иначе оно превращается в лягушачью шкурку.) Деррида заметил: «Форма соблазняет, когда нет больше сил понимать силу изнутри ее самой. То есть творить»: «контуры и рисунок лучше видны, когда содержание, то есть живая энергия смысла, нейтрализованы»²⁰³.

Но это необходимо для исследовательских задач - чтобы представить себе, каков язык вообще и каков данный язык по отношению к языку вообще, какими возможностями он обладает и каким задачам он может служить, чтобы описать данный язык и его выразительные возможности.

Чтобы прикинуть к живому языку, важно понять, что «в беспорядочном хаосе слов и правил, который мы по привычке именуем языком, наличествуют лишь отдельные элементы, воспроизводимые – и притом неполно – речевой деятельностью». «Расчленение языка на слова и правила – это лишь мертвый продукт научного анализа», но он необходим, если мы хотим прикоснуться к сущности языка. В «мумиеобразное состояние»²⁰⁴ приводит язык не только умолкание речи (но не молчание – речь звучит и в молчании!), но и письменная фиксация – не зря же говорят, что палеография изучает «памятники письменности». Кроме того, сказанное однажды перестает дышать, как только оно перестает говориться. Познание и говорение неразделимы. Момент речи важен как момент мысли.

«Под языком можно понимать только всю совокупность актов речевой деятельности». (Этот термин потом будет подхвачен Соссюром.) В речи действуют два разнонаправленных потока, в одном из которых вода

²⁰³ Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007. С. 13-14.

²⁰⁴ Гумбольдт В. С. 70.

живая, в другом - мертвая. Мертвая – совокупность готовых языковых форм и возможностей, к ним мы обращаемся, когда превращаем мир (опыт нашего общения с миром) в речь с помощью языка. Живая – в «самодеятельности» языка, как перевел Библихин гумбольдтовскую *Selbstthätigkeit*²⁰⁵. «Языку присуще ... необъяснимое для нас самодеятельное начало, и в этом плане он вовсе не продукт ничьей деятельности, а произвольная эманация духа, не создание народов, а доставшийся им в удел дар, их внутренняя судьба». В этом противостоянии и в то же время взаимообусловленности живого и мертвого победу одерживает деятельностное, живое начало – народ в своей истории способен оказывать воздействие на язык, изменяя его сообразно потребностям развития.

Звучание и понимание

В языке мы сталкиваемся с двумя явлениями, пишет Гумбольдт, – это звуковая форма и ее употребление для обозначения предметов и связи мыслей. В то же время звуковая форма «представляет собой ...ведущее начало различия языков как сама по себе, так и в качестве стимулирующей или препятствующей силы, противопоставляющей себя внутренней тенденции языка». Звук выходит, прорывается (Августин бы сказал – через звук прорывается ревущая истина²⁰⁶) изнутри, из человека наружу, вовне внутреннее языка, его содержание – его мысль. Так язык становится потребностью, продолжением человека («идет из сердца»²⁰⁷) и входит в его состав. «На основе этих двух начал и их глубокого внутреннего

²⁰⁵ В славянских переводах греческих философско-богословских и гимнографических текстов встречается термин «самодетельный» как нечто, имеющее источник движения в себе самом.

²⁰⁶ Augustinus. De Dialectica, IV.

²⁰⁷ «...нет в человеческом сердце таких глубин...чтобы они могли не перейти в язык и проявиться в нем» (Гумбольдт В. С. 101.) Язык никогда не бессилен – бессильны мы.

взаимопроникновения и складывается индивидуальная форма каждого языка»²⁰⁸.

Интеллектуальная деятельность и язык – единое целое. «Язык есть орган, образующий мысль». Гумбольдт уточняет: «...Мышление всегда связано со звуками языка; иначе мысль не может достичь четкости и определенности, представление не сможет стать понятием». Звуки (он имеет в виду, конечно, не фонетический уровень языковой структуры – не звуки, а фонемы, то есть минимальные единицы, различающие смысл, по которым различаются морфемы, и, конечно, просодику, тоже участвующую в смыслообразовании; вообще напрасно представлять фонетический уровень как «срез», это уровень скорее как уровень-инструмент в механике, по звуковой стороне как стороне выражения языковых средств выравнивается мысль).

Звуку Гумбольдт отводит действительно особую роль. Это тонкая линия между пространством языка и восприятия, за которым начинается или то, или другое. Звук принадлежит внутренней форме языка – но он одновременно и внутри, и снаружи. Звук однороден мысли. «Как мысль, подобно молнии или удару грома, сосредоточивает всю силу представления в одном мгновении своей вспышки, так и звук возникает как четко выраженное единство». (Вспомним ревущую истину Августина.) «Как мысль завладевает всей душой, так и звук своей внезапной силой потрясает всего человека», не оставляя ничего в нем, что не участвовало бы в выражении – человек, составив с мыслью одно, проживает ее всем своим существом, и в этот момент – в момент выражения меняется его внутренний состав.

«Эта особенность звука, отличающая его от любых других чувственных восприятий, покоится явно на том, что ухо (в отличие от других органов чувств) через посредство звучащего голоса получает

²⁰⁸ Гумбольдт В. С. 75

впечатление настоящего действия, возникающего в глубине живого существа, причем в членораздельном звуке проявляет себя мыслящая сущность, а в нечленораздельном – чувствующая»²⁰⁹. Звук и голос переходят друг в друга. «Как мысль есть стремление вырваться из тьмы к свету, из ограниченности к бесконечности, так и звук устремляется из груди наружу и находит на диво подходящий проводник в воздухе – в этом тончайшем и легчайшем из всех подвижных элементов, кажушаяся нематериальность которого лучше всего к тому же соответствует духу». Звуком предмет выхватывается из мира: «Четкая определенность речевого звука необходима рассудку для восприятия предметов». Мы могли бы ожидать, что звук необходим для выражения – но, оказывается, звук нужен нам для восприятия²¹⁰: линия звука очерчивает границы предмета. Звучание удерживает представление о предмете, становясь на его место, «представляя качество предмета таким образом, что его схватывает индивидуальное восприятие говорящего». Получается, что звук в языке (между языком и мышлением) выполняет ту же роль, какая в грамматике предназначена местоименности – местоимение тоже очерчивает пространство речи, временно, до прихода имени (или глагола, или другой части речи, или даже синтагмы, если речь идет о т. н. дискурсивных маркерах), занимая его собой. Звук, таким образом, из области эстетики переходит в область теории познания – можно ли говорить, что гумбольдтовская эстетика решает онтогносеологические задачи?

Гумбольдт много говорит о месте звука в познании: «...Рассудок (Verstand) стремится к выявлению в предметах общего. Он сравнивает, расчленяет и соединяет и свою высшую цель видит в образовании все более и более всеобъемлющего единства. Рассудок воспринимает явления в виде определенного единства и поэтому добивается единства и от звука, призванного встать» на место предметов.

²⁰⁹ Там же. С. 76.

²¹⁰ Там же.

В звуке выражается и то, что живет в человеке помимо языка – «боль и радость, отвращение и желание». Он «исходит из нашей груди как дыхание самого бытия». Так звук соединяет мир и человека.

Мышление и понимание теснейшим образом связаны с языком и вне языка невозможны. Чувственное восприятие вступает «в синтетическую связь с внутренним процессом деятельности духа»²¹¹. Эта связь порождает представление, которое становится объектом. «Объект противостоит субъективной силе, и тогда представление снова осознается как объект и таким образом возвращается в сферу субъекта». Это возможно только с помощью языка. Через язык «духовное стремление прокладывает себе путь через уста во внешний мир, и затем в результате этого стремления, воплощенного в слово, слово возвращается к уху говорящего. Таким образом представление объективируется, не отрываясь в то же время от субъекта». Рефлексия, как мы видим, осуществляется благодаря звуку.

Истинное понимание возможно только в процессе речевого акта, таким образом понимание неотделимо от речевой деятельности, которая имеет социальный характер. «Обычно язык развивается только в обществе, и человек понимает себя только тогда, когда на опыте убедится, что его слова понятны также и другим людям». Понимание его восприятий другими жизненно необходимо человеку, чтобы действовать в поисках истины. «Общение посредством языка обеспечивает человеку уверенность в своих силах и побуждает к действию». Истина лежит вне человека, общение с другими, - пишет Гумбольдт, – способ приблизиться к ней. Так речевая деятельность оказывается «соединением индивидуальных восприятий с общей природой человека».

Понимание происходит не потому, что люди «взаимно настраивают друг друга на точное и полное воспроизведение идентичного понятия, а потому, что взаимно затрагивают друг в друге одно то же звено цепи

²¹¹ Там же. С. 77.

чувственных представлений и начатков внутренних понятий, прикасаются к одним и тем же клавишам инструмента своего духа, благодаря чему у каждого вспыхивают в сознании соответствующие, но не тождественные СМЫСЛЫ»²¹².

Речь (звучание) и понимание есть «различные действия одной и той же языковой силы». Понимание становится возможным благодаря, во-первых, духовной силе (человека), с помощью которой слушающий воссоздает то, что хотел сказать говорящий, и, во-вторых, единству человеческой природы, которое стоит за этим²¹³. При этом слово «предстает перед слушателем как часть бесконечного целого, языка»²¹⁴. Так звук оказывается важнейшим началом понимания, которое возможно только в языке.

Без языка «для нашей души не существует ни одного предмета»²¹⁵, «любой внешний предмет обретает полноту реальности только через посредство понятия». В свою очередь, суть восприятия предметов «воплощается в построении и применении языка». Слово – прежде всего слово в его звучании - «отпечаток не предмета самого по себе, но его образа, созданного этим предметом в нашей душе». «Человек... живет с предметами так, как их преподносит ему язык». Чтобы понять мир с его вещами, человеку необходима речевая деятельность, в процессе которой и сам человек с его индивидуальными восприятиями становится основой языковой ткани. «Посредством того же самого акта, в силу которого он сплетает (herauspinnt) язык изнутри себя, он вплетает (einspinnt) себя в него». Оказаться за пределами языка невозможно - «каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, откуда

²¹² Там же. С. 165.

²¹³ Там же. С. 78.

²¹⁴ Там же.

²¹⁵ Там же. С. 80.

человеку дано выйти лишь постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка»²¹⁶.

«Любой язык в полном своем объеме содержит всё, превращая всё в звук»²¹⁷. Он, как и мышление, неисчерпаем в своих связях. Помимо элементов, язык содержит способы (Methoden), «дающие возможность продолжить работу духа» и приготавливающие, предписывающие для нее «пути и формы». Закрепившись в языке, формы застывают, становятся «мертвыми», «приобретая устойчивую оформленность, образуют в известном смысле мертвую массу, но масса эта несет в себе живой росток бесконечной определенности (Bestimmbarkeit)». Балансируя на грани живого и мертвого, сочетая в себе и то и другое, язык неуловим. «...Нигде, даже в письменности, у него нет закрепленного места, и его как бы омертвелая часть должна всегда заново рождаться мыслью, оживать в речи или в понимании, целиком переходя в субъект; и тем не менее самому же акту этого порождения как раз свойственно превращать язык в объект»²¹⁸. Получается, язык находится то в субъекте, то вне его – но где? Возможно ли существование языкового пространства, отдельного от человека?²¹⁹

В языке заложена бесконечная свобода познания, а это и есть суть человеческой деятельности. Но выйти за язык невозможно, познание осуществляется с помощью выработанных поколениями носителей языка формами и категориями. Язык «каждый раз испытывает на себе воздействие индивида, но это воздействие с самого начала сковано в своей свободе всем тем, что им производится и произведено». Разрешение этого противоречия – в единстве человеческой природы. «Язык принадлежит мне», но, поскольку в нем проявляется «дух народа» и я владею им через

²¹⁶ Там же.

²¹⁷ Там же. С. 82.

²¹⁸ Там же. С. 83.

²¹⁹ Бибихин В.В. Внутренняя форма слова. С. 195.

поколения предков, то я им же и ограничен (но я не ограничен в нем, моя свобода - внутри).

В процессе познания совокупность элементов языка каждый раз подвергается некоторому воздействию индивидов - «никто не понимает слово в точности так, как другой, и это различие, пускай самое малое, прибегает, как круг по воде, через всю толщу языка»²²⁰. Между мной и миром лежит язык. Он же разделяет меня и другого. «Всякое понимание поэтому всегда есть вместе и непонимание, всякое согласие в мыслях и чувствах – вместе и расхождение». «За влиянием языка на человека стоит закономерность языковых форм, за исходящим от человека обратным воздействием на язык – начало свободы». Как пишет В.В. Бибихин, анализируя концепцию Гумбольдта²²¹, «за формой окаменевшей всегда была форма движущая» (формой существования языка является развитие). За мертвыми формами языка есть внутренняя форма – «формирующая идея духа»²²². В речевой деятельности «готовый материал» - тот самый «мертвый продукт» - преобразуется, наполняется жизнью, благодаря духовной силе, прорастая в человеке постоянно возобновляющимся познанием мира. Так непрестанная борьба живого и мертвого, «духа» и «продукта», оказывается необходимым условием существования человеческого рода.

«Язык есть орган внутреннего бытия, даже само это бытие», которое «шаг за шагом добивается внутренней ясности и внешнего воплощения»²²³. Бытие проясняется через язык и делается бытием человека. (Чтобы человек мог понять одно слово, язык должен быть весь заложен в человеке.)

²²⁰ Гумбольдт В. С. 83.

²²¹ Бибихин В.В. С. 195.

²²² Там же.

²²³ Гумбольдт В. С. 47.

Человек в познании оказывается перед выбором – ему предлежат элементы языка, но именно он обладает свободой, чтобы оживить их, наполнить ту или иную грамматическую форму новым содержанием для понимания того или иного явления. Так время начинает выражать наклонение, в результате чего, например, перфект становится способен говорить о свидетельствовании и перестает быть только глагольной формой, выражающей дпящееся действие в прошлом. Кстати, грамматика, по Гумбольдту, выражает дух народа намного лучше, чем лексика – именно грамматика показывает, каким мы видим мир. Так, в некоторых языках нельзя скрыть, видел ли ты раньше какого-либо человека – категория определенности/неопределенности является обязательной для всех языков с определенным/неопределенным артиклем, или, к примеру, для современного болгарского языка, где эта категория противопоставляет перфектные и аористные формы, или для старославянского, где полные и краткие формы прилагательных различали представшее впервые и уже известное. Именно грамматика сцепляет человека и мир. Поэтому в любом изучаемом языковом явлении надо видеть прежде всего его грамматическую составляющую – даже если это касается идиомы, которую обычно рассматривают как сугубо этнографический момент *Landeskunde*. Именно в грамматике ярче всего выражено гумбольдтовское генетическое в языке, «тесно переплетенное с внутренней деятельностью духа», и взаимовлияние духа и языка.

Чтобы язык был живым, он должен звучать. Высшее и тончайшее в языке можно воспринять только в речи²²⁴.

«Язык представляет собой постоянную возобновляющуюся работу духа, направленную на то, что сделать артикулируемый звук пригодный для выражения мысли»²²⁵.

²²⁴ Гумбольдт в изложении Бибикина (*Бибикин В.В.* Внутренняя форма слова. С. 205).

²²⁵ *Гумбольдт В.* С. 70.

Невидимый язык

Диалектическое противостояние живого и мертвого, которое переносится прежде всего в поле грамматики, можно сравнить с различием между причиной и целью²²⁶. Цель – невидимое, живое; причина – способ, инструмент, который мы видим, можем описать и иногда выдаем даже за цель именно потому, что это поддается описанию. «...Живое поэтому и невидимая, невещественная форма, которая проходит сквозь вещество, усваивая его себе и отбрасывая, точно так же как огонь остается неизменным потому, что есть горючее вещество, через которое огонь проходит»²²⁷. (И это живое с его телосностью присуще паремическим единицам.) То, что должно быть достигнуто, невозможно четко определить, «потому что не достигнутая цель не существует, а то, что не существует, нельзя ни видеть, ни тем более описать». «Телеологическое описывается всегда задним числом, когда из последующего проясняется предыдущее»²²⁸. Когда мы описываем язык, мы описываем то, что, послужив некой цели, «проявилось» и стало видимым – отмершие части²²⁹.

В этом смысле, например, речи не существует, пока она не сказана, а когда сказана – она уже не речь, а что-то другое – текст, письмо. В точке речи как раз и проявляется самое главное, что есть в языке и понимании – она существует только когда рождается и порождает, течет, действует. Текст, схваченная речь – попытка остановить грамматическое время, и перевести его во время иное, неграмматическое, то, которое течет внутри понимания. В таком аспекте текст становится выразителем внутренней грамматики, когда дыхание времени проявляется не только в глаголе, а во

²²⁶ Бибихин В.В. С. 222.

²²⁷ Там же. С. 223-224.

²²⁸ Там же. С. 224.

²²⁹ О внутренней форме слова или идиомы, которую нельзя отыскать в узусе, говорят «стершаяся», «затемненная», «непрозрачная». Вероятно, во внутренней форме слова действуют какие-то иные процессы, или же неправильно терминологизировать эти метафоры применительно к процессам слова и идиомы.

всех частях речи и в самой речи; это действие настоящего - в общем, просто жизнь, вдохнул и живешь, пока есть дыхание. «В этом же смысле язык в своем существе невидим; всё, что мы в нем видим, это переставшие жить, отмершие части, и наоборот, если мы видим язык, значит, видим его уже не живым»²³⁰.

Говоримая речь – разбег, мы пробегаем перед прыжком к цели, отталкиваясь от «отмершего», каждый миг – выбор, свобода, отказ от чего-то ради достижения цели. Но как только цель достигнута, речь останавливается и перетекает в текст. Речь о вещи окончена.

Человек разрезает пространство речью, чтобы очертить, понять и сказать вещь. Но чтобы сказать что-то о вещи, необходим разбег: «Целый мир нужен, чтобы вывести... фразу... из мертвого состояния, из статуса недоразумения, приводящего в оупение»²³¹, чтобы речь стала видимой. Видимая речь – уже неживая.

«Слово осуществляется, когда исчезает и оставляет после себя не отягощенную собой мысль»²³². Поэтому слово должно быть прозрачно – оно должно быть прежде всего путем к цели, а не к самому себе. «Слово способно уступать место вещи настолько, что забывается, становится ничем»²³³. Забывается – в смысле забывается, что оно есть, настолько оно прозрачно, мы говорим словами о вещах – а кажется, что мы говорим вещами. Однако «это забывание слова придает ему способность обозначать что угодно. Слово может оставить нас наедине с чем угодно, потому что оно, делаясь ничем, не мешает ничему. Если бы слово было всегда величиной, всё вне слова было бы собой минус величина слова. Но поскольку слово исчезающая величина, оно способно указывать на всё: слово, поскольку оно может становиться пустым местом, пускает на это

²³⁰ Бибихин В.В. Внутренняя форма слова. С. 224.

²³¹ Там же. С. 198-199.

²³² Там же. С. 228.

²³³ Там же.

свое место всё без ограничения. Это свойство слова называют всемогуществом»²³⁴ - или, может быть, можно назвать его местоименностью?

В слове есть видимый и невидимый компонент. Видимый – тот, что в словарях. Невидимый – то, благодаря чему мы можем его использовать. Слово означает мысль, мысль означаемое, слово означающее. Пример Бибикина: формула «Дайте зачетку» - не означает того, что я нуждаюсь в зачетке, это конец опроса. Если зачетка потеряна или забыта, поступок остается²³⁵.

«Слова кажутся словами с их словарным значением; на самом деле они давно не слова, а действие, движение, поступок, акт, выраженный в формуле – принятой – и слова эти значат... как целая формула-поступок». Это жест, перформатив²³⁶. Идиома тем более не значит только того, что она значит в словаре крылатых слов и выражений или фразеологическом словаре. Это касается и любой паремиологической единицы, которую, мгновенно употребив, можно описывать, но все равно она останется неуловимой, как сам язык. «Настоящий язык живет рядом с текстами, внутри текстов, мимо текстов, вместе с текстами и систематически оказывается незамеченным, потому что слишком сразу, слишком эффективно посылает нас к вещам (мыслям), которые мы чем быстрее и вернее схватываем, тем окончательнее забываем о языке»²³⁷.

Слово в своей цели «соединяет как целое две половинки, два символа, “то, что в звуке” и “то, что в душе” в одну “энергию”, акт...»²³⁸. Слово – поступок целого человека²³⁹. Осуществляясь, слово становится «энергией», целью поступка – и, ускользнув, остается невидимым.

²³⁴ Там же. С. 229.

²³⁵ Там же. С. 233.

²³⁶ Там же. С. 234.

²³⁷ Там же.

²³⁸ Там же. С. 206.

²³⁹ Там же. С. 207.

«Я хочу сказать вещь. Произносимое мною может потонуть в вещи, субсимироваться вещью, быть поглощено вещью так, что и вы от поглощенности забудете, каким именно образом эта вещь, с-казанная мною, перед вами появилась... Нет никаких причин для нас не слышать в словах людей сами вещи, так что в многоязычной ситуации мы не помним, на каком языке кто нам что сказал, *фразу* не замечаем»²⁴⁰.

В языке нет отдельно «порождения» и «порожденного» - он или живое порождение, или мертвый продукт, всё зависит от того, как мы на него смотрим; когда мы язык не видим, когда говорятся вещи, тогда язык живой, стоит нам увидеть язык, а не вещи, как язык мгновенно мертвеет²⁴¹.

Форма языка: жизнь внутри и вне

Задача Гумбольдта, пишет Бибихин, - вернуть весь язык его “форме” (внутренней форме) как деятельности духа²⁴². «Постоянное и единообразное в этой деятельности духа, возвышающей членораздельный звук до выражения мысли, взятое по всей совокупности своих связей и систематичности, и составляет форму языка»²⁴³. При этом материя формы языка – вне его, она противоположна и безразлична форме. «Внутри языка не может быть никакой неоформленной материи, потому что все в нем направлено на определенную цель, выражение мысли, и эта работа <духа> начинается уже со своей первой стихии, артикулированного звука, а он как раз и становится артикулированным благодаря формированию»²⁴⁴. Язык сам – оформляющаяся форма. Артикулированный звук – уже начало формы. Поэтому материя – это материя не языка, а материя вообще, так же

²⁴⁰ Там же. С. 208.

²⁴¹ Там же.

²⁴² Там же. С. 214.

²⁴³ Гумбольдт В. С. 71.

²⁴⁴ Бибихин В.В. С. 215.

как и язык – форма вообще²⁴⁵. «Тогда зачем говорить о форме языка? Это все равно что сказать форма формы, форма форм!»²⁴⁶. Дальше рассуждение стремительно закручивается – от формы формы к эйдосу эйдосов, идее идей – а это и есть идея Блага, или «мир». «Мир», по Хайдеггеру, «горизонт человеческого понимания как умения быть в мире». Язык, таким образом, есть мир, горизонт человеческого бытия.

К материи языка относится, во-первых, звук, а с другой – чувственный опыт индивида и самодеятельность духа, которые предваряют образование из этих представлений понятий и слов. Этой материи противостоит форма, «но как эта материя не материя языка, которого еще нет (его образующая деятельность еще только предстоит), так и форма должна была бы быть еще не во всех смыслах формой языка»²⁴⁷.

По Гумбольдту, «формы многих языков могут совпасть в некоей еще более общей форме, и к одной форме, можно сказать, восходят формы всех языков», таким образом, «весь человеческий род обладает лишь одним языком»²⁴⁸. В параграфе «Свойства и происхождение менее совершенного языкового строя» упоминается об «общей для всех языков единой внутренней форме». В каждой языковой семье есть язык, который сохранил лучше остальных изначальную форму, общую этой семье. Форма единого всечеловеческого языка, заключает Бибахин, – «во всяком случае уже не форма языка, а форма форм; к ней по крайней мере восходят формы языка, что уже не должно бы давать говорить о форме (внутренней) языка безусловно». По Бибахину, внутренняя форма языка – не только в языке. Сначала она – в духе, в человеке, это внутренняя духовная форма человека.

²⁴⁵ См. там же.

²⁴⁶ Там же.

²⁴⁷ Там же. С. 215-216.

²⁴⁸ Гумбольдт В. С. 74.

Тогда получается, что внутренняя форма языка – это нечто доязыковое, но принадлежащее человеку по его рождению, по его составу. Кажется, что позиция Гумбольдта – язык с формой больше человека, позиция Бибикина – человек с его внутренней духовной формой больше языка. И буквально следующее предложение всё объясняет – это язык сам больше своей внутренней формы, потому что в нем говорит дух.

«Внутренняя форма, дух, усваивает себе язык, полнее или несовершеннее, язык обратно воздействует на внутреннюю форму, придает ей размах своим совершенством, или даже при своем несовершенстве независим от нее, даже мешает ей». «Поскольку язык является материальным и одновременно находится в зависимости от внешних влияний, он, будучи предоставлен самому себе, создает трудности для внутренней формы, действующей на него, или же лишенный своевременного вмешательства со стороны последней, пассивно следует в своем развитии свойственным ему аналогиям»²⁴⁹. Внутренняя форма - существо языка, и язык ей способствующая или препятствующая сила²⁵⁰. Язык направляет, раскачивает, поддерживает внутреннюю форму, которая вырабатывается поколениями познающих индивидов.

В то же время «язык всегда есть язык духа, поскольку он весь форма, поскольку форма учреждается из не-формы актом духа»²⁵¹. «Интеллектуальная деятельность, насквозь духовная, насквозь внутренняя... и язык неотделимы друг от друга... Неразделимая связь мысли, инструментов голоса и слуха с языком неизменно залегает в изначальном, не поддающемся дальнейшему объяснению устройстве человеческой природы»²⁵².

²⁴⁹ Там же. С. 218.

²⁵⁰ Там же. С. 219.

²⁵¹ Там же. С. 220.

²⁵² Гумбольдт В. С. 75.

Всё, что есть в языке, есть потому, что оно есть в духе. «Язык говорит во всех своих формах, в своих корнях, в их истории, в их связи, в своих системах, в себе как системе систем, в своих элементах, в элементах элементов». «У Гумбольдта язык не то, что говорит, а то, с чем прежде всего имеет дело дух... Язык не то, что сказано, а то, что говорит дух»²⁵³.

Нельзя рассматривать форму языка как «продукт ума, не имеющий реального бытия». Ее нельзя наблюдать - она «представляет собой сугубо индивидуальный порыв (Drang), посредством которого тот или иной народ воплощает в языке свои мысли и чувства». Человек по своей природе не может «наблюдать этот порыв в его единонаправленной целостности», мы можем видеть его «лишь в конкретно-единичных проявлениях»²⁵⁴, как уже порожденное, сказанное, мертвое, видимое.

Форма языка – это, конечно, не только грамматическая форма – это вся система языка в целом. Как уже говорилось, Гумбольдт отдает предпочтение грамматике, но и в грамматике и в лексике он неизменно видит общее – они одинаково способны выражать дух народа, равным образом составляя форму языка. Различие между лексикой и грамматикой, пишет Гумбольдт, «имеет лишь практическое различие для изучения языков», то есть, как это ни парадоксально, в теории – то есть в изучении и наблюдении внутренней формы они не различаются, это одно и то же.

Задача исследователя - «через описание формы должны установить тот специфический путь, которым идет к выражению мысли язык, а с ним и народ, говорящий на этом языке. Надо уметь видеть, чем отличается данный язык от других как в отношении своих определенных целей, так и по своему влиянию на духовную деятельность нации»²⁵⁵.

Цель языка (как и его внутренней формы) – наилучшим образом способствовать выражению мысли. Поэтому «языкотворческая сила в

²⁵³ Бибихин В.В. С. 221.

²⁵⁴ Гумбольдт В. С. 71.

²⁵⁵ Там же. С. 73.

человечестве будет действовать до тех пор, пока... она не создаст таких форм, которые всего полнее и совершеннее смогут удовлетворить предъявляемым требованиям»²⁵⁶. (Бибихин замечает: «Внутренняя форма – цель», но «это говорим мы, а не Гумбольдт».)

И язык и духовная сила народа являются порождением интеллектуальной деятельности. При этом язык народа зависит от его духовной силы, которая является жизненным и самостоятельным началом. Язык, оторванный от духовной силы, «теряется за пределом сферы явлений в идеальном бытии»²⁵⁷. В таком случае форма языка, не ощущая неизменной поддержки духа народа, не получая размаха, вероятно, вынуждена претерпевать изменения. Внутренняя форма имеет «статус долженствования», «она *должна* поддерживаться в языке энергией духа; всего вернее это достигается развернутой и разнообразной словесностью с поэзией и философией во главе. Иначе язык пошлеет, мельчает, становится грудой сухих форм, достоин умереть, подлежит замене, и закатывается очень быстро»²⁵⁸.

Как нарисовать картину мира

Часто в т. н. «околонаучном дискурсе» внутреннюю форму языка, *innere Sprachform*, понимают как «определенное понятие для обозначения картины мира, закрепленной в отдельном языке (в противоположность внешней, материально реализуемой языковой форме)»²⁵⁹. Может ли внутренняя форма быть равна картине мира?

Внутренняя форма языка безусловно определенным образом связана с картиной мира, но чтобы выявить и обосновать эту связь, надо

²⁵⁶ Там же. С. 51.

²⁵⁷ Там же. С. 68.

²⁵⁸ Бибихин В.В. С. 244.

²⁵⁹ Такое определение, например, приводится на сайте Берлинского института лингвистики (http://www2.hu-berlin.de/linguistik/institut/syntax/onlinelexikon/I/innere_sprachform.htm).

разобраться, что представляет собой картина мира, где она возникает и для чего нужна.

Языки различаются формами, форма же каждого языка, по Гумбольдту, связана с духовной силой народа и его духовными задатками и потребностями.

Детерминирует ли язык картину мира? Мы не замечаем языка, когда говорим на нем, живой язык невидим, - мы говорим вещами (в нашем представлении). И в этой ситуации язык, конечно, «ближе к самому миру, чем к его картине»²⁶⁰. Так происходит с позиции носителя языка, говорящего индивидуума. Но если мы изменим угол зрения и обратимся не к говоримому, порождаемому, а к порожденному, то сквозь обертку слов и форм вещи будут едва просвечивать и понадобится «прорыв» сквозь язык – к вещам. «Язык нас детерминирует, когда мы от него отгораживаемся», пишет Бибихин²⁶¹. И наоборот, если мы просто говорим (познаем, понимаем), то, забываясь, язык «оставляет нас наедине с самими вещами, и эти вещи могут быть для нас детерминированы языком или чем угодно»²⁶². А могут быть и не детерминированы ничем. Здесь всё зависит от направленности нашего мышления – если мы устремлены внутрь языка (inward Form у Э. Шефтсбери), то мы будем иметь дело с «затемненной» внутренней формой, сквозь которую придется пробиваться к вещам. Если же нет – то «язык нам *не мешает* остаться наедине с вещами как они есть». Язык очерчивает границы предмета - указывает на него – и уступает место.

Язык всегда готов вобрать в себя новое, он открыт, одновременно являясь и тем, что он есть и тем, что он не есть – иначе он не способен развиваться. Цель языка лежит вне его сферы. Язык задает нам картину мира – но и мы, познавая, меняем соотношения в ней. «... в языке

²⁶⁰ Бибихин В.В. С. 241.

²⁶¹ Там же. С. 242.

²⁶² Там же. С. 243.

должна быть способность отзвука на небывалое»²⁶³. Это возможно благодаря тому, что внутренняя форма в языке работает как подпорки, благодаря которым и от которых мы можем оттолкнуться, разбежаться – благодаря которым вообще возможен этот разбег.

Бибихин описывает наше состояние и обращение с вещами в языке почти гимнографическими словами: «Мы сначала готовы к вести: слышим и отвечаем не своим словом даже, а всей своей захваченностью, прежде чем замечаем, что именно мы приняли; прежде чем знаем, сумеем или не сумеем отозваться»²⁶⁴.

Человек отзывается на слово только потому, что это заложено в нем по природе. Это «связано с тем, что он есть сам, поскольку осуществился как человек, и осуществиться он не может сам от себя. Он в этом смысле с самого начала относится, относит себя к целому. Этими вещами – существом человека, его осуществлением, его делом, словом как задевающим человека в его существе ... заданы контуры онтологии языка, онтологической герменевтики»²⁶⁵.

Если речь идет о картине (картинах) мира, говорят, что в разных языках вещи выглядят по-другому – это уже другие вещи. «Но разве в языке вещи другие?» - спрашивает Бибихин. «Разве не в каждом опыте другого вещи другие и не каждый опыт другого другой как язык?»²⁶⁶. Лингвистика научила видеть в языке мертвое, текст, порожденный продукт – но слово, врожденное человеку, прежде всего, до всякого значения, «вводит в дело человеческое существо». «Слово как весть задевает и вызывает ответ *раньше*, чем оседает своими значениями. Слова-вести раньше, чем значения». Отклик на слово возможен и без «мертвого

²⁶³ Там же. С. 245.

²⁶⁴ Там же. С. 249.

²⁶⁵ Там же. С. 251.

²⁶⁶ Там же.

продукта» - в речи. В речи, с ее живой, становящейся мыслью, мы, с одной стороны, сталкиваемся с уникальной возможностью увидеть ткань мысли в языке, с другой – все-таки выраженное перестает быть невидимым, следовательно, тут только мелькнула возможность рассмотреть и проверить язык на «прозрачность», мелькнула и тут же исчезла.

Речевая деятельность, органически присущая человеку, имеет свою важнейшую задачу – оформление материи, претворение ее в человеческое бытие. Но полноценное говорение, в отличие от пустословия, возможно, только если человек, сознавая себя нищим, «отдает место другому, чтобы впустить вещи», тогда может «иметь место событие»²⁶⁷. «Событие имеет место только в человеке, не потому, что человек пустой, а потому, что, зная свою нищету, человек может допустить быть тому, что есть, - и самое большое, человек может допустить быть миру. Мы не допускаем быть миру обычно, потому что вытесняем его своей картиной мира, которую зачем-то пытаемся “составить”»²⁶⁸. Своя картина мира убивает то целое, которое лежит в основе понимания.

Задачи *Weltansicht*, мировидения, решаются с помощью *grammatische Ansicht*, грамматического видения. Грамматические категории задают способ видения предметов, выстраивают отношения между ними, отдавая предпочтение рассмотрению вещи как определенной/неопределенной, активной/пассивной, единичной/двойственной/множественной и пр., выделяя субъект или предикат или, напротив, отодвигая на задний план (масдар, изафет). В языке, «лежащим между миром внешних явлений и внутренним миром человека»²⁶⁹, вещь поворачивается так, чтобы человеку было удобно ее рассмотреть и понять²⁷⁰.

²⁶⁷ Там же. С. 258.

²⁶⁸ Там же. На странице внизу примечание редактора – «На полях ремарка: хорошего переводчика не замечают». Ср. у Натальи Трауберг: «Переводчик должен умереть».

²⁶⁹ Гумбольдт В. С. 303-304 («Лаций и Эллада»).

²⁷⁰ Ср. честертоновское: «Если назвать капусту розой, можно узнать о ней много интересного».

«Языки являются не только средством выражения уже познанной истины, но, более того, средством открытия ранее неизвестной... Совокупность познаваемого, как целина, которую надлежит обработать человеческой мысли, лежит между всеми языками и независима от них. Человек может приблизиться к этой объективной сфере не иначе как... только субъективным путем»²⁷¹.

Так рассмотрение гумбольдтовской концепции внутренней формы языка, расставляя кажущиеся, возможно, архаичными акценты «живого и неживого», «видимого и невидимого», дает возможность осознать природу говорения и понимания как претворения внеязыковой материи в форму и выхватить мгновение, когда звучание речи, содержа в себе всю систему грамматических связей и отношений, остается живым словом, текущим рядом с мыслью и соединяющим человека и мир. «Любые преимущества самых богатых и искусных языковых форм, даже в сочетании с живейшим артикуляционным чувством²⁷², будут, однако, не в состоянии сделать языки достойными духа, если ослабнет влияние лучезарных идей, направленных на язык и пронизывающих его своим светом и теплом. Эта внутренняя и чисто интеллектуальная сторона языка и составляет собственно язык»²⁷³. Удивительное определение языка, схватывающее проблему как часть и целое – при этом часть составляет целое! Внутреннее, таким образом, составляет *весь* язык. Это та точка, где сходится идиома «языковая» и идиома-слово: и та, и та частью указывает на целое, будучи сама целым.

²⁷¹ Гумбольдт В. С. 319.

²⁷² Акцент на «живейшем» артикуляционном чувстве важен – это именно мое чувство, это продолжение меня, это моя речь, моя часть, речь – мой орган, как сердце, как руки.

²⁷³ Гумбольдт В. С. 100.

Внутренняя форма после Гумбольдта: развилка гумбольдтианства

После Гумбольдта прежний взгляд на соотношение языка и мышления сделался невозможен: стало ясно, что формы языка во многом определяют формы мышления. Универсальные грамматики перестали объяснять возможность взаимоотношения человека, мира и языка – с его универсальной и идиоматической компонентами, потому что не рассматривали живую ткань языка, его подвижность.

Гумбольдтовская традиция не образовала единого направления. Для всех гумбольдтианцев была очевидна определяющая роль языка с его духом по отношению к индивиду и его познанию - благодаря языку (национальным языкам) человек, сформированный в определенной «картине мира», действует и познает те стороны вещей, на которые указывает язык. К гумбольдтианцам XIX в. относят Штейнталя, Лацаруса, Вундта, которые перенесли идеи Гумбольдта на психологическую почву, что дало мощную ветвь психологизма в языкознании и лингвофилософии, но вряд ли, особенно у Штейнталя с его резкими полемическими выпадами, может считаться продолжением гумбольдтовской традиции в полном смысле этого слова. Внутренняя форма языка рассматривалась также как результат психической природы индивида и психологии народов. Лингвофилософ О. Лерх охарактеризовал историю философии языка XIX в. как «историю удаления от Гумбольдта»²⁷⁴.

К традиции психологизма принадлежит и А.А. Потевня, впервые обратившийся к термину «внутренняя форма слова» - у Штейнталя это понятие лишь намечено, но не развернуто. Внутренняя форма Потевни – «отношение содержания мысли к познанию» - основано на равенстве внутренней формы слова и его этимологии, при этом все внимание

²⁷⁴ Цит. по: *Радченко О.А.* Язык как мирозидание. Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства. М., 2006.

приковано к «народному началу» - именно потебнианское направление послужило толчком к изучению малых форм фольклора и, в частности, идиомы (между идиомами и поговорками различия не проводилось; действительно, границы между паремическими единицами и малыми формами фольклора очень неустойчивы, так, некоторые идиомы генетически представляют собой заговоры, загадки в усеченном виде тоже тяготеют к идиоматическим образованиям). Виноградовское, «классическое» определение идиомы также восходит к потебнианской традиции. Так акцент на слове как основной единице языка, прозвучавший в трудах Потебни, потянул за собой обращение лингвистов к идиоматике как фразеологии, когда идиома видится на лексическом уровне и занимает место между словосочетанием и словом (идиома – лексикализованное словосочетание, выполняющее функцию одного члена предложения). Идиома как принадлежащее языку, как его *особенное свойство*, оказалось за рамками внимания исследователей.

XX в., в Германии напротив, был временем возвращения к гумбольдтовским истокам – в центре внимания оказался концепт родного языка, *Muttersprache*. В этот этап – неогумбольдтианский - внутренняя форма языка переживает новое рождение, в центре внимания оказывается идиоматическая составляющая языка, особенное значение приобретают поиски теоретико-философского обоснования природы идиоматического (на материале немецкого языка и немецкой языковой картины мира).

Обычно говорят о двух ветвях неогумбольдтианства: европейской и американской. Европейское направление возникло в 1920-40-е гг. и было призвано возродить интерес к философии языка Вильгельма фон Гумбольдта, а именно «к его пониманию конкретного языка как уникального пути познания мира, которым следует владеющее данным языком языковое сообщество»²⁷⁵. Неогумбольдтианство развивалось в оппозиции младограмматизму и формальной школе (внутренняя форма

²⁷⁵ Там же. С. 5.

языка не представляла для них интереса, Б. Дельбрюк писал, что не в состоянии понять необходимость «систематизации особенностей процесса формирования понятий в конкретном языке»²⁷⁶; они категорически не принимали русскую формальную школу и формальную теорию Фортунатова, послужившую впоследствии фундаментом московской лингвистической школы).

Одним из ярких представителей неогумбольдтианства был Й.Л. Вайсгербер, «вставший на гумбольдтовскую стезю» во многом под влиянием философии символических форм Э. Кассирера. Сам Кассирер высоко оценивал роль трудов Гумбольдта не только в истории науки компаративистики, но и в истории науки вообще – внутренняя форма, получившая развитие и обоснование в его работах, дала мощный импульс для осмысления движения научной мысли как интерпретации объектов науки с помощью символических форм – тоже внутренних. Расширив подход Гумбольдта, Кассирер говорил о необходимости учитывать идиоматическую составляющую любой области человеческой деятельности – культуры, религии или искусства – человек способен видеть вещи лишь так, как их преподносит сам язык».

В американской ветви неогумбольдтианства (Э. Сепир, Б. Уорф) был сделан акцент на соотношении языка и культуры. Б. Уорф подчеркивал невозможность «освобождения от влияния родного языка на процесс познания»²⁷⁷, в то время как Кассирер говорил, что хотя «отправной точкой всякого теоретического познания является уже сформированный языковой мир», однако ученый (философ) видит мир так, как его рисует язык, лишь в начале, а в процессе познания он может освободиться от власти внутренней формы языка.

В логическом направлении идею внутренней формы развивал Г.Г. Шпет. Его трактовка – алгоритм создания слова-смысла – исходит из

²⁷⁶ Цит. по: Радченко О.А. Язык как мирозидание...

²⁷⁷ Даниленко В.И. Вильгельм фон Гумбольдт и неогумбольдтианство. М., 2009. С. 93.

стремления выявить в языке механизмы образования слова (в начале XX в. именно слово оказывается главной единицей анализа). Смысл может «существовать в каких угодно онтологических формах, но мыслится он необходимо в формах слова-понятия, природа которых должны быть раскрыта, как природа начала активного, образующего, энергийного, синтетического и единящего»²⁷⁸.

Такова фабула развития термина внутренняя форма. Интересы каждого исследователя были связаны с идиоматическим в языке – именно в этой точке соединяются две идиомы – языковая и словесная. Механизм рождения обеих несколько различается в разных направлениях, но неизменно одно: исследование генезиса идиомы может дать ключ к изучению способа познания вещей и человека. Рассмотрим подробнее представления о роли внутренней формы в языке и слове (единице, к которой стягивается всё в языке – начиная от звука, просодии и заканчивая выразительными возможностями синтаксиса).

Узел психологизма

К психологическому направлению гумбольдтианства принадлежат, прежде всего, Х. Штейнталь (1823-1899), В.Вундт (1832-1920), А.А. Потебня (1835-1891), воспринявший гумбольдтианство именно в изложении Штейнталья.

В 1860 г. Хейнман Штейнталь и Мориц Лацарус основали «Журнал о психологии народов и языкознании», на страницах которого должна была родиться новая наука – психология народов. Задачей этой науки должно стать открытие законов, по которым совершается духовная деятельность народа. Таким образом, психология понимается как наука о духе. Чтобы понять причины изменений в языке и его упадка, надо

²⁷⁸ Шнеп Г.Г. Внутренняя форма слова. С. 50.

обратиться к его искусству и мифологии. Особенно важно изучение пословиц и сказок, так именно в этих малых формах фольклора полнее всего выражаются словесные формы деятельности, по этим текстам можно наблюдать процессы «апперцепции» и «сгущения мысли». (Этот термин потом будет развивать Потебня.) Как и у Гумбольдта, язык и дух народа взаимосвязаны – чтобы постичь дух и психологию народа, надо изучить формы его языка, и наоборот, поскольку язык есть выражение духа народа. Психологические формы и языковые теснейшим образом связаны и обуславливают друг друга: «основно-различные» языковые формы соотносятся с «основно-различными» формами мышления.

Что касается внутренней формы, то, как и у Гумбольдта, у Штейнталя это также одно из определяющих понятий. Он разграничивает мышление предметное и языковое. Предметное мышление – мышление о вещах объективного мира. Мы можем мыслить не сами вещи, а их признаки, которые мы получаем из опыта обращения с вещами. Языковое мышление – мышление – мышление о представлениях, которые мы получаем на основе предметного мышления – то есть на основе представлений о вещах. Таким образом, в основе внутренней формы по Штейнталю – представление о представлении о вещи. Оно заложено в каждом слове и в языке в целом. (Так Штейнталь подбирается к внутренней форме слова, но самого термина еще нет - он будет очень скоро – у Потебни; встречается у Штейнталя, а позднее – у Вайсгербера и «внутренняя форма предложения».) Внешняя форма, как и у Гумбольдта, - звук. Внутренняя форма Штейнталя лежит между звуком и созерцанием.

Внешняя и внутренняя формы находятся во взаимодействии. Внутренняя форма – категория историческая, она изменяется во времени, Штейнталь это постоянно подчеркивает. Он (первым!) говорит о стирании внутренней формы – это происходит в т.н. исторический период, когда она не осознается носителями языка и исчезает из языкового сознания.

Жесткое противопоставление логической и внутренней формы и, тем самым, безжалостное «разрушение логического здания философской грамматики», – единственный путь выстроить классификацию внутренних категорий²⁷⁹. С одной стороны, здесь Штейнталь делает очередной выпад против «универсалистов». С другой – от внутренних категорий Штейнталья лежит прямой путь к «Грамматике, устремленной к содержанию» Вайсгербера.

Внутренняя форма Штейнталья – деятельность. «Это процесс соединения форм мысли с формами языка по законам, присущим этому языку»²⁸⁰. Он ставит знак равенства между внутренней формой языка и грамматикой, сравнивая ее с вавилонской башней: «при ее образовании действуют все силы умонастроения, чувство, фантазия и разум; все эти силы действуют, однако, своеобразным, соответствующим природе народного духа способом; разум может даже подвести человека ошибочными или даже ложными различениями и комбинациями к формам, более произвольным, нежели обусловленным воистину логическими законами мышления»²⁸¹. Существуют формы мышления, которые «не имеют ничего общего с их языковым сиянием, своими логическими и метафизическими формами; язык же располагает своим материалом. Этот материал есть средство; и нам уже известно это двойное средство языка: звук и инстинктивное самосознание. Звук – это в известном смысле холст, а инстинктивное самосознание поставляет краски и контуры для отображения мысли говорящим»²⁸². При этом языковая форма понимается как энтелехия, движение, которое всё преобразует к цели²⁸³.

²⁷⁹ Радченко О.А. С. 58.

²⁸⁰ Там же. С. 59.

²⁸¹ Там же. С. 60.

²⁸² Там же.

²⁸³ Возможно, здесь аллюзия к трактату «О душе» Аристотеля, 414а, 16.

Об идиоматической составляющей в языке Штейнталь говорит: «Ни в одном языке практически нет ни одного слова и ни одной формы которые полностью совпадали бы со словом или с формой другого языка по их значению (это ведет нас к разделению внешней и внутренней идиоматики – что окажется идиомой с точки зрения носителя языка и с точки зрения представителей иноязычного менталитета. – А.Г.). Если же вы полагаете, что язык есть *sophon*, то относите ли вы это не просто к звуку, но также и к значению? – Да, и прежде всего к значению, внутренней форме языка»²⁸⁴. Значение здесь имеется в виду не столько лексическое, сколько грамматическое (иначе речь не шла бы о внутренней форме языка – и, рискну заметить, - речь снова идет о внутренней грамматике, основа и причина которой именно идиома «языковая»).

Штейнталь, как у Гумбольдт, различает речь и язык (*Sprache* и *Sprechen*, однокоренные, «язык» и «говорение», нам важно передать отглагольное существительное, обозначающее процесс – ср. перевод на русский язык и Гумбольдта, и Соссюра: «язык» и «речь» (у Соссюра действительно «язык» и «речь», *langue* и *parole*), имеющие другие коннотации и другие внутренне-грамматические значения). Речи отдается первенство – именно в речи воссоздается язык. Но индивид недостаточен без языка – он может воссоздать его в говорении, только если язык уже есть в нем. (Дальше Штейнталь замечает: энергейя и есть речь.) Идиоэтничность есть только в речи.

Так мы сталкиваемся с проблемой части и целого. Речь – целое, язык – часть речи. Но язык – часть индивида. Индивид и речь пересекаются в языке. Не тут ли разгадка соотношения идиомы-«слова» и «языковой идиомы»?

Триада Штейнталья: «активный дух» (языковая деятельность в виде конкретного языка), «звук» (форма, которая выражается в речи),

²⁸⁴ Радченко О.А. С. 57.

«пассивный дух» (мысль) - предполагает взаимодействие активного и пассивного через посредство звука (как и Гумбольдта – мысль взрывается в речи и выходит в восприятие/понимание). Индивид, чтобы выразить мысль, нуждается в языке – но не в речи? Здесь близко подходит еще одна проблема – проблема отсутствия речи, бессловесия.

В книге «Грамматика, логика и психология» Штейнталь разводит язык и мышление: «Глухонемой мыслит часто понятнее, чем иной говорящий: он даже чаще оказывается умницей и даже без особого обучения обладает религиозными представлениями»²⁸⁵. Сновидение, мышление в рамках логики, формулы в химии, восприятие объектов искусства, говорит Штейнталь, – это тоже мышление без языка. Он приводит еще одно доказательство отделения языка от мышления: «Способность понимать чужой язык и научиться говорить на нем ...доказывает возможность отделять мои мысли от моего языка». (Выше мы предложили различать внутреннюю и внешнюю идиоматику.)

Внутренняя форма языка, таким образом, деятельность, смыслом которой является соединений универсальных мыслительных форм со звуковой формой. Приведем еще раз программную цитату из «Происхождения языка»: «ВФЯ (грамматика) – это в собственном смысле вавилонская башня: ибо при ее образовании действуют все силы умонастроения, чувство, фантазия и разум; все эти силы действуют, однако, своеобразным, соответствующим природе народного духа способом: разум может даже подвести человека ошибочными или даже ложными различениями и комбинациями к формам, более произвольным, нежели обусловленным воистину логическими законами мышления»²⁸⁶. Так что Штейнталь очень четко разделяет логические и грамматические категории, при этом под грамматическими категориями он подразумевает категории скорее «внутренней грамматики», характерные для данного

²⁸⁵ Цит. по: Радченко О.А. С. 58.

²⁸⁶ Цит. по.: Радченко О.А. Там же.

языка и воспринимаемые носителями иноязычного менталитета при изучении данного языка как «логические разрывы» - это мы тоже будем относить к идиоматике. «Логические разрывы» в идиомы выполняют определенную задачу – они обращают сознание говорящего в пространство, где нет речи.

Таким образом, Штейнталь сводит идиоматическую составляющую языка к речевой реализации, «а точнее – только к грамматике как особой логике данного народа, из факта наличия которой “проясняется одновременно возможность чрезвычайного различия языков, несмотря на одинаковые определения мыслительных содержаний у всех народов”»²⁸⁷.

Внутренняя форма языка создается внутренним смыслом языка (*innerer Sprachsin*n, еще одна «внутренняя» категория), это народное сознание, которую призвана изучать наука «психология народов», или «народная психология».

Внутренний смысл языка может быть общим для одной языковой ветви – так психология приобретает оттенок типологии, и теперь классификация языков напрямую связана со способом познания действительности²⁸⁸.

Еще одним представителем психологического направления был Вильгельм Вундт, посвятивший проблеме языка два тома сочинения «Психология народов. Исследования законов развития языка, мифов и обычаев». Вундтовская форма, несмотря на «психологизм», - совершенно иное понятие, чем у Гумбольдта и Штейнталя-Лацаруса. Внутренняя форма по Вундту - «сумма действительных психологических качеств и

²⁸⁷ Радченко О.А. С. 60.

²⁸⁸ Цит. по: Радченко О.А. Язык как мирозидание. Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства. М., 2006. С. 255. Там приводится ссылка на: *Wundt. W. Völkerpsychologie. Eine Untersuchungen der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. Leipzig, 1900-1919. B. 1. Die Sprache, 1900. S. 440-443.*

отношений, которые создают определенную внешнюю форму в качестве своих воздействий». Внутренняя форма – «комплекс психических взаимосвязей, своеобразных законов ассоциации и апперцепции, которые проявляются в строении словоформ, в разделении частей речи, структуре предложения и порядке членов предложения»²⁸⁹. Со звуковой формой, пишет Вундт, психические мотивы, составляющие суть внутренней формы языка, связаны мало или косвенно. (Психические мотивы, «составляющие суть внутренней формы языка, относительно мало или даже косвенно связаны со звуковой формой»²⁹⁰). Дело в том, что Вундт понимает звук именно как отдельное, как фонетический срез, а не как то, через посредство чего открывается через грамматику внутренний смысл. Тем более он не понимает просодику как внутреннюю грамматику. Вундт, несмотря на его живой интерес к проблемам языкознания, не осознавал язык как полную систему выразительных грамматических средств на всех уровнях, взаимодействующих друг с другом, существующую отдельно от речи.

Однако Вундт пишет о существовании духовной стороны, в которую включены понятия в своем семантическом развитии. Это «совокупное сознание говорящего сообщества со всем его содержанием». Внутренняя форма должна соответствовать этому материалу. Но, пишет Вундт, эти отношения косвенны: «понятийный запас и семантическое развитие суть последние условия, но не непосредственные средства выражения внутренней формы языка. Поэтому остаются как таковые только формы словообразования и синтаксис»²⁹¹. Вундт говорит о неисчерпаемом разнообразии внутренних форм. Задача психологии на этом фоне – выявить основные отличия между внутренними формами языков и выстроить общую картину развития человеческого духа.

²⁸⁹ Там же. S. 442.

²⁹⁰ Цит. по: *Радченко О.А.* С. 256.

²⁹¹ Цит. по: *Радченко О.А.* С. 256.

В целом понятие внутренней формы трактуется Вундтом в совершенно ином, чем у Гумбольдта и Штейнталя, ключе, хотя роль в духовной составляющей языка не отрицается.

Мифология Потебни

А.А. Потебня, взрастивший свой побег гумбольдовской ветви на почве Штейнталя, единственный из гумбольдтианцев стал основоположником научного направления – харьковской школы (Д.Н. Овсяннико-Куликовский, А.Г. Горнфельд, М.А. Колосов и др.), где проблемы языка и мышления разрабатывались на основе национального фольклора и памятников древнерусской письменности, при этом акцент сместился в сторону слова в его связях – приоритетным направлением довольно скоро стал синтаксис.

Во многом Потебня совпадает с Гумбольдтом: язык формирует мысль. Формы знания не просто связаны с формами языка, но и зависимы от них. Как и у Гумбольдта, язык для Потебни не мертвый продукт, но деятельность, образующая мысль. Область языка не совпадает с областью мысли. Язык нужен для создания мысли, а не для выражения ее. В начале человеческого развития мысль еще не доросла до слова, в середине связана с ним, а потом, с развитием абстрактного мышления, она отходит от слова, и тогда связь смысла и знака кажется произвольной. Язык реализуется в речи, отсюда – характерный для Штейнталя особенный интерес к речи и говорению.

Потебня, как и Штейнталь, - представитель психологического направления. Однако А.Ф. Лосев в Примечаниях к «Диалектике художественной формы» говорит, что метод его «не психологический, а конструктивно-феноменологический»: психологические средства объяснения он наполняет иным содержанием, «вкладывая совершенно непсихологический смысл» в понятия образа и апперцепции (Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 191-193). Действительно,

утверждение, что «слово есть самая вещь» мало согласуется с психологизмом – тут недостает пространства. Р. Мних отмечает, что «многие выводы Потебни парадоксально напоминают мысли Кассирера. Вспомним хотя бы положение Потебни о связи мысли и языка и с представляемой структурой мира». Слово «вносит идею законности, необходимости, порядка в тот мир, которым человек окружает себя и который ему суждено принимать за действительный» (*Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989. С. 146*)²⁹².

Итак, «слово есть сама вещь». Речь, по Потебне, тождественна высказыванию. Поэтому слово живет только в речи, ведущую роль играет контекст - «вырванное из контекста слова мертво». Вне контекста слово значения не имеет. У него нет ни лексических, ни грамматических свойств. «Слово в речи каждый раз соответствует одному акту мысли, а не нескольким, то есть каждый раз, как произносится или понимается, имеет не более одного значения»²⁹³. Следовательно, Потебня не оставляет промежутка между языком и человеком – они словно совпадают, язык практически равен речи, точнее, всё связано в узел, сконцентрировано – речь, индивид, язык, мысль – там нет места для «бессловесия», все происходит и решается мгновенно, в речи кипит смысл, тут же происходит следующий акт мысли – без промежутка, и каждый раз возникает заново новое, свежее значение. Если бы мы трактовали идиому по Потебне, то пришлось бы отказаться от идеи «промежутка», «пустого пространства» - у Потебни для этого места нет, и любые «логические разрывы» идиомы не вели бы туда, в бессловесное пространство рефлексии, а решались бы тут же, на месте.

²⁹² *Mnich R.* Рецепция Кассирера в России в свете некоторых особенностей русской философии // *Revue de etudes slaves.* 2002. V. 74. N. 2-3. P. 563-575.

²⁹³ Цит. по: *Амирова Т.А. Ольховиков Б.А. Рождественский Ю.В.* История языкознания. М., 2008. С. 358.

Каждый раз слово становится другим. Полисемии нет, она невозможна²⁹⁴. Проблема отдельности и тождества слова решается через тождество речи и намерения.

Понимание по Потебне как будто невозможно. Слово «стол» впитало в себя следы впечатлений, которые данный индивид получил от других столов в своем опыте. На основе опыта возрастают воспоминания. В каждом из индивидов, вступивших в коммуникацию, комбинация воспоминаний различна. «Мысли говорящего и понимающего сходятся между собою только в слове... все остальное бесконечно разнообразно»²⁹⁵. Снова слово является центром – центром понимания, черной точкой размером с прошлое, где сошлось всё: вся жизнь двух людей, которая вдруг стала частью слова.

Правда, говорит Потебня, «содержание, воспринимаемое посредством слова, есть только мнимоизвестная величина» и «думать при слове именно то, что другой, значило бы перестать быть собою и быть этим другим, что поэтому понимание другого в том смысле, в каком обыкновенно берется это слово, есть такая же иллюзия, как та, будто мы видим, осязаем и прочие самые предметы, а не свои впечатления». Понимание – иллюзия. Слова не тождественны друг другу. Мысль

²⁹⁴ Радченко О.А. С. 187. Существование многозначных слов Вайсгербер относит к искусственным феноменам, обязанным своим существованием только практике многоязычных словарей; «в действительности это “вполне отдельные слова, понятия которых в каждом случае закреплены в их системах и ни в каком отношении друг с другом не состоят”». За полвека до этого Потебня: «Пользуясь выражением “многозначность слова”, как множеством других неточных выражений, сделаем это выражение безвредным для точности мысли, если будем знать, что на деле есть только однозначность различных слов, то есть то свойство, что различные слова могут иметь одни и те же звуки. Однозначность эта частью оправдывается единством происхождения слов, частью же происходит от уравнивающего действия звуковых стремлений языка, действия, в общем имеющего психологическое основание...» «Обыкновенно это называют развитием значений слова из одного основного значения, но... это можно назвать только появлением целого слова, то есть соединения членораздельного звука и одного значения, из слова предыдущего».

²⁹⁵ Амирова Т.А. Ольховиков Б.А. Рождественский Ю.В. С. 360.

непередаваема в принципе. Однако, как мы увидим дальше, понимание возможно – но лишь благодаря внутренней форме.

Техника (как сказал бы Шпет) внутренней формы Потебни такова. К какому бы языку мы не обратились, ясно, что «слово собственно выражает не всю мысль, принимаемую за содержание, а только один ее признак. Слово “стол” значит *постланное* (корень *стл* тот же, что в глаголе *стлать*) и поэтому оно может одинаково обозначать всякие столы, независимо от их формы, величины, материала»²⁹⁶. Следовательно, «есть богатый содержанием, то есть разнообразными признаками, образ предмета, который и есть неосознанная мысль». Рождение внутренней формы совершается тогда, когда «образ разлагается на признаки, один из которых и становится внутренней формой слова»²⁹⁷. Но образа разлагается на признаки также с помощью слова. «Итак, одно из двух: или слова еще нет, но оно уже в то же время есть и служит посредником, или нужно признать, что сначала слова существуют без внутренней формы и приобретают ее впоследствии, так сказать, в виде комиссионных за посреднические услуги. Если первое логически невозможно, то второе порождает несколько вопросов: откуда взялись слова с одной внешней формой и каким образом они могут служить посредниками при разложении чувственного образа-мысли? Слова с одной внешней формой суть междометия, возникшие как непосредственное выражение чувства»²⁹⁸. Именно из междометий происходят слова, потому что, пишет Потебня, они – первый членораздельный звук (со звука начинается внутренняя форма, в звуке прорывается в мир внутреннее человека, это есть у Августина, Гаманна, Гумбольдта). Междометием очерчивается и схватывается область познаваемого – понимание следует потом. Междометие – не

²⁹⁶ Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989. С. 98.

²⁹⁷ Камчатнов А.М. А.А. Потебня и А.Ф. Лосев о внутренней форме слова // Русский филологический вестник. 1998. № 1-2 (<http://www.philology.ru/linguistics1/kamchatnov-98.htm>).

²⁹⁸ Там же.

характеристика, не определение. Потевне, как можно предположить, в междометии важна именно эта задача очерчивания. Одним и тем же междометием схватываются сходные области. Отсюда возможность местоименности – как первичного схватывания, указания на нечто как на объект последующего понимания и, с другой стороны, здесь есть уже момент рефлексии, момент формирующейся, гибкой внутренней формы (так в идиоме как паремической единице внутренняя форма на самом-то деле и не утрачена вовсе, она гибка как побег, который, как травинка, не заметен в сумерках). «Первобытные междометия по своей последующей судьбе распадаются на такие, которые навсегда остались междометиями, и на такие, которые с незапамятных времен потеряли свой интеръекционный характер»²⁹⁹. «Междометие под влиянием обращенной на него мысли изменяется в слово»³⁰⁰. Слово, мы видим, тесно соприкасается с миром – настолько тесно, что сливается то с миром, то с человеком, - поэтому слово в прямом смысле инструмент познания, как ключ, который подходит к замку и с той, и с другой стороны.

Итак, слово может выразить только один признак мысли – в слове «стол» это «постланное», это ближайшее этимологическое значение слова, Потевня называет его «народным», или объективным. Субъективное, или личное значение наполняется каждым индивидуально каждый раз в зависимости от опыта. Без этого субъективного значения в слове есть только внешняя форма – звук (это, мы видели, «общегумбольдтианское») и внутренняя форма – этимологическое значение.

Пример Потевня приводит из области товарно-денежных отношений: «различное содержание, мыслимое в словах жалованье, annuum, pension, gage, представляет много общего и может быть подведено под одно понятие платы: но нет сходства в том, как изображается это содержание в упомянутых словах: annuum – то, что отпускается на год,

²⁹⁹ Потевня А.А. Слово и миф. С. 93.

³⁰⁰ Там же. С. 125.

pension – то, что отвешивается, gage... первоначально – залог, ручательство, вознаграждение... вообще результат взаимных обязательств, тогда как жалованье – действие любви (ср, синонимич. слова миловать – жаловать)... подарок, но никак не законное вознаграждение, не *legitimum vadium*, не следствие договора двух лиц»³⁰¹.

Внутренняя форма каждого из этих слов направляет мысль в свою сторону (кстати, это обязательно надо учитывать при переводе, и при пословном переводе христианского средневековья это учитывалось, именно поэтому он был пословным).

Потебня переносит понятие внутренней формы и на искусство (вполне в русле темы исследования – как Плотина и неоплатоники, как Августин, Гумбольдт; потом это мы увидим тот же ход Вайсгербера). В «Мысли и языке» он приводит следующий (штейнталевский) пример структуры объекта искусства по аналогии с любым словесным объектом. «Мраморная статуя» (внешняя форма – как изображается вовне) женщины с мечом и весами (внутренняя форма – что несет в себе объект), представляющая правосудие (содержание – символическое в объекте)³⁰². «В произведении искусств образ относится к содержанию, как в слове представление к чувственному образу или понятию»³⁰³. Идея и содержание, пишет Потебня, здесь тождественны, потому что фигуры, события романа мы относим не к содержанию, а к образу, то есть к представлению содержания, а содержание романа – это мысли, которые вызваны им у читателя. Итак, в объекте есть 1) содержание (идея), 2) внутренняя форма – образ, который указывает на это содержание (можно говорить, таким образом, о местоименности внутренней формы; местоименность может быть векторная, собственно указательная, или

³⁰¹ Потебня А.А. Мысль и язык. Харьков, 1913. Репринт: Киев, 1993. С. 124.

³⁰² Там же. С. 124.

³⁰³ Там же. С. 125.

дейктическая, и другая – которая очерчивает границы предмета речью о нем), 3) внешняя форма (например, звук в слове), в которой объективируется образ³⁰⁴. При этом внутренняя форма объекта искусства может быть вовсе и не заслугой художника.

В любом объекте есть символизм как его содержание. Но он может быть утрачен. Символизм языка – его поэтичность. Забвение ВФ – прозаичность. Произведения искусства теряют свою ценность с забвением внутренней формы (она может также подвергаться переосмыслению). Но идиома, которая у Потебни относится к поговоркам, ведет себя наоборот: она как раз образуется как только «теряется» внутренняя форма и, напротив, говоря словами Потебни, приобретает ценность и поэтичность. Прозаичность идиомы, невидимость ее ВФ не дает нам возможности тут же подвергнуть рефлексии ее образную составляющую и, ощутив логический разрыв, попасть в пространство рефлексии. Возможно, стоит говорить о внутренней форме идиомы – она двойная, и грамматическая, и лексико-морфемная, если молчит одна, то другая несогласованностью частей заставляет нас оглянуться, поэтому идиомы так долго сохраняются в языке и речи – дольше слов, дольше других паремических единиц.

Уход идиомы из речи и языка связан совсем с другими факторами. До рождения идиомы (то есть словосочетание) прозаична, и именно прозаичность оказывается одной из главных причин ее ухода из речи. Это относится и ко всем паремическим единицам.

Прозаическое и поэтическое мышление постоянно меняются местами. Метафора как приращение нового смысла происходит по ассоциации. Как пример Потебня приводит поговорку/идиому «выносить сор из избы» и рассматривает ее генезис: «При переходе изречения “не выносить сору из избы” в пословицу возможны были разные ассоциации. То, что переносится из избы, есть речь, а речь есть шум, а слово шум имеет

³⁰⁴ Там же. С. 137.

двойное значение: например, шумящая вода производит звук и пену, а пена есть сор. Возможна и другая ассоциация, дающая другой результат. То, что выносится из избы: кляузы, сплетни и т. п. это в некотором роде отбросы, щепки»³⁰⁵.

Именно перенос, образующий все новые и новые слова, новые «признаки мысли», составляет, как пишет Бибихин, соединяет эти единицы в цепочку, по которой вытягивается целое слово³⁰⁶. В вышеприведенном примере «стол» может иметь много признаков, но значит только «постланное», именно на основании этого совершаемые переносы стягивают значения в цепочку смыслов – разные столы из разного материала, разной формы с разными функциями обозначают одно. Второй пример Потебни – окно, которое на основании того, что оно сходно со словом «око», может означать все отверстия куда смотрят или куда проходит свет, при этом намек на наличие рамы совершенно не обязателен. (Признак мысли выдает себя за содержание слова. Часть считает себя целым!)

Потебня выделяет в слове два значения – одно объективное, или ближайшее этимологическое, оно содержит один признак, другое – субъективное содержание, с множеством признаков. Первое, пишет Потебня, есть знак, символ, заменяющий для нас второе. Итак, внутренняя форма слова – его ближайшее этимологическое значение. Словообразовательные процессы происходят на основании внутренней формы: «В ряду слов того же корня, последовательно вытекающих одно из другого, всякое предшествующее может быть названо внутренней формой последующего. Например, слово *язвить*, принимаемое в переносном смысле, значит собственно наносить язвы, раны...»³⁰⁷.

³⁰⁵ Потебня А.А. Из записок по теории словесности. Харьков, 1894. С. 107.

³⁰⁶ Бибихин В.В. Внутренняя форма слова. Глава о Потебне.

³⁰⁷ Потебня А.А. Мысль и язык. С. 115.

Проблема понимания у Потебни крайне стоит остро. Выше мы видели, что понимание едва возможно. Единственное основание для понимания – внутренняя форма, выступающая скорее как «поисковый образ единицы»³⁰⁸, чем как «образ предмета, этой единицей обозначаемого. Внутренняя форма регулирует процесс понимания: «внутренняя форма слова, произнесенная говорящим, дает направление мысли слушающего, но она только возбуждает этого последнего, дает только способ развития в ней значений, не назначая пределов его пониманию слова. Слово одинаково принадлежит и говорящему, и слушающему, а потому значение его состоит не в том, что оно имеет определенный смысл для говорящего, а в том, что оно способно иметь смысл вообще. Только в силу того, что содержание слова способно расти, слово может быть средством понимания другого»³⁰⁹. Понимание нераздельно с речью, оно возможно только, пока длится речь. Потебня считает, что грамматические категории равны основным категориям мышления, следовательно, при построении предложения мы оказываемся в пространстве пересечения грамматических категорий.

Особая ситуация с пониманием объектов искусства, которое «есть язык художника, и как посредством слова нельзя передать другому свою мысль, а можно только пробудить в нем его собственную, так нельзя ее сообщить в произведении искусства; поэтому содержание этого последнего (когда оно окончено) развивается уже не в художнике, а в понимающих»³¹⁰. Это, конечно, снова отсылка к Хэррису через Штейнталя и Гумбольдта.

Внутренняя форма направляет развитие мысли. И в художественной литературе, и в науке восстановление внутренней формы часто рождает

³⁰⁸ Демьянков В.З. Интерпретация, понимание и лингвистические аспекты их моделирования на ЭВМ (<http://www.infolex.ru/INT25E2.html>).

³⁰⁹ Потебня А.А. Мысль и язык. С. 129.

³¹⁰ Там же.

новые видения. Действительно: «...восстановление внутренней формы есть не безразличная для развития починка старого, а создание новых явлений, свидетельствующее об успехах мысли. Новый акт творчества прибавляет к своим историческим посланкам нечто такое, что в них не заключалось. Изменяется не только содержание сравнения, но и напряженность сравнивающей силы, обнимая в единстве сознания отношения листа, шума, слова и разума, человек делает больше и лучше, чем переходя только от шума к листу»³¹¹. Потебня говорит о важности забвения внутренней формы – именно тогда происходит сгущение мысли (Потебня цитирует Лацаруса, но это есть и у Штейнталя). «Самое появление внутренней формы, самая апперцепция в слове сгущает чувственный образ, заменяя все его стихии одним представлением, расширяя сознание, сообщая возможность движения большим мысленным массам».

Сгущение мысли происходит и в поэтической сфере, и в прозаической. Человеческое сознание не может вобрать в себя большое количество явлений, поэтому надо сконцентрировать их в нескольких образах или знаках. Это и происходит в паремических единицах. Они сводят сложные случаи к небольшому количеству важнейших сущностных черт.

Потебня, первым обративший внимание на слово в аспекте его внутренней формы, обосновывал это так: «Из перемен, каким подвергается мысль при создании слова, укажем здесь только на ту, что мысль в слове перестает быть собственностью самого говорящего и получает возможность жизни самостоятельной по отношению к своему создателю. Имея в виду эту самостоятельность, именно – не уничтожающую возможности взаимного понимания способность слова всяким пониматься по-своему, мы поймем важность следующих слов Гумбольдта: На язык нельзя смотреть как на нечто (ein Stoff) готовое, обозримое в целом и

³¹¹ Там же.

исподволь сообщимое; он вечно создается, притом так, что законы этого создания определены, но объем и некоторым образом даже род произведения остаются неопределенными. «Язык состоит не только из стихий, получивших уже форму, но вместе с тем и главным образом из метод продолжать работу духа в таком направлении и в такой форме, какие определены языком. Раз и прочно сформированные стихии составляют некоторым образом мертвую массу, но эта масса носит в себе живой зародыш без конечной определенности». Сказанное здесь обо всем языке мы применяем к отдельному слову»³¹². (Одним из видов слова является миф. Продолжим: и идиома как часть мифа, как одна из его реализаций.)

Гуссерлианские линии

Наряду с т.н. психологическим, существовало и логико-феноменологическое направление: в 1900-1901 гг. вышли «Логические исследования» Гуссерля. В Комментариях к четвертому разделу он с высокой похвалой отзывался о теории формы Гумбольдта, однако он вряд ли был гумбольдтианцем.

Внутренняя форма отождествлялась им с формой «чистых значений». Языковые явления, «сверх и помимо физиологических, психологических и культурно-исторических предпосылок, имеют также некую априорную природу»³¹³. Цель говорения – адекватно передать «идеальные» значения, имеющие универсальную природу. Внутренняя

³¹² *Потебня А.А.* Мысль и язык. С. 128-129.

По мнению Радченко, Потебня понимал ВФС как фрагмент ВФЯ. Радченко: Он никогда не упускал из виду связь ВФЯ с его основной функцией – гносеологической: «Язык постоянно остается посредником между познанным и вновь познаваемым. Как вещественные значения, так им формы должны быть рассматриваемы как средства и вместе акты познания. Если мир, как мы верим, неисчерпаем для познания и если верно, что не может быть найдено пределов лексическому развитию языка, то нельзя назначить и черты, ограничивающей количество и качество возможных в формальном акте категорий».

³¹³ *Холеништайн Э.* Якобсон и Гуссерль. К вопросу о генезисе структурализма (<http://anthropology.rinet.ru/old/7/xolenstein.htm>).

форма в феноменологическом понимании – соотношение «чистых» значений. Своей задачей Гуссерль полагал «указать на универсальные имманентные всем языковым данностям формы и отношения»³¹⁴.

Психология XIX в. – «генетическая, физиологическая, атомистическая, натуралистическая, фактографическая» исчерпала себя. Гуссерль пришел к новой психологии, которая впоследствии дала фундамент для феноменологической трактовки явлений языка. Гуссерль различал переживание и его содержание. «Между психическими актами и интенциональными предметами» есть различие. «Не столько психические и физиологические процессы артикуляции определяют как содержание высказывания, так и самое высказывание, а скорее наоборот, структуры, имманентные высказыванию, определяют правила артикуляции. Только то, что данное предложение есть смысловое и логическое следствие других предложений, заставляет меня произнести его, а не какое-то психическое и физиологическое воздействие предыдущих артикуляций»³¹⁵. Акцент переносится на перцептивный уровень. И для Гуссерля, и для ранних структуралистов важнейшей задачей было создание новой универсальной «чистой» грамматики, которая охватывала бы все уровни и ярусы языка.

Природа звука, описанная «психологистами», была переосмыслена Гуссерлем в контексте феноменологии. «Звук становится звуком языка не благодаря элементарному слуховому ощущению, позволяющему отличить его от прочих звуков, но благодаря интенциональному акту сознания, специфическому пониманию или оценке, через которые он становится членом упорядоченной системы. При такой интерпретации значение ни в коем случае не становится чем-то вроде “отражения” (Husserl, 1913, p. 314)»³¹⁶. Значение - «в особенностях

³¹⁴ Там же.

³¹⁵ Там же.

³¹⁶ Там же.

моей интенции, в своеобразии направленности моего сознания на предметы» и «в характере данности соответствующих предметов»³¹⁷.

Любой язык предстает по отношению к идеальному языку, описанному в русле феноменологии, эйдетики как «черновик идеального языка»³¹⁸. С одной стороны, тут кроется момент двуречия – говоря «негуссерлевским языком», в общение вступают два языка, Божественный и человеческий. С другой стороны, так ведется поиск «глубинного начала в человеческом языке»³¹⁹.

Это будет интерпретировано Хайдеггером, который в «Диалоге о языке между японцем и спрашивающим» прямо говорит о своем ученичестве у Гуссерля³²⁰, как внутренний, тайный, неизреченный язык: он «выдвигает в противовес философии и науке некоторую мифологему языка» как онтологию, «которая не осознается ни в современной философии, ни в современной науке», поскольку они не могут пробиться в сферу «таинственного Бытия»³²¹.

«Ключ к смыслу, считал Хайдеггер, не может таиться в эмпирическом наблюдении психологических процессов, сопутствующих нашим мыслям; напротив, мы должны исследовать содержание этих мыслей. Так Хайдеггер пришел к феноменологии Гуссерля, но предпочел скорректировать ее по своему вкусу, сместив акцент с мыслящего субъекта на бытие, передвинув ударение в картезианском “*cogito ergo sum*” с “*cogito*” на “*sum*”. (Почти полный аналог этого антипсихологизма сформировался почти в то же самое время в России и определил атмосферу 10-х годов XX века — это десятилетие “ярко выраженного

³¹⁷ Там же.

³¹⁸ Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка. Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. М., 2009. (Глава 5. Философские проблемы языка в феноменологии.)

³¹⁹ Там же.

³²⁰ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 273-302,

³²¹ Огурцов А.П. Философия науки: Двадцатый век. Концепции и проблемы. Часть 1. С. 220.

гуссерлианства”, возрастившее Шпета, Лосева и до определенной степени Флоренского, равно как и структурную лингвистику Якобсона»³²².

Так гуссерлианство дало две различные теории внутреннего – хайдеггер-геровскую, метафизическую, и логическую Шпета.

В XX в. единицей анализа становится слово – поэтому у Шпета рассматривается «ВФ слова». Но это термин не только Шпета, но и Потебни (он первым обратился к ВФ слова) и Штейнтала, у которого это только намечено – Штейнталь не делал различия между ВФ языка и ВФ слова, хотя писал о ВФ языка или вообще о внутренней форме.

Эти термины Шпета и Потебни – это по сути одинаково звучащие омонимы, настолько они не похожи, обладая разным смыслом, различными функциями, что является следствием из противоположных позиций по отношению к языковым процессам и природе языка.

Обычно тексты Шпета относят к двум периодам: гуссерлевскому, феноменологическому, и позднему, логическому. Как пишет Л.А. Гоготишвили, по мнению многих исследователей «Явление и смысл» (1912, «ранний» Шпет) и «Внутренняя форма слова» «написаны на разных научных языках» - имеется в виду отношение Шпета к феноменологии. Если в «Явлении и смысле» – язык «гуссерлевский», то во «Внутренней форме слова» его имя не употреблено ни разу и «феноменологические» термины практически не прослеживаются. Л.А. Гоготишвили, обратив внимание на эту проблему, ищет причины «отхода» Шпета от феноменологии. ВФ слова, пишет Гоготишвили, это феноменологическая интерпретация Гумбольдта (или, перефразируя самого Шпета, феноменологическая фантазия на тему Гумбольдта)³²³. Шпета нельзя

³²² *Зеифрид Т.* Хайдеггер и русские о языке и бытии // Новое литературное обозрение. 2002. № 53 (<http://magazines.russ.ru/nlo/2002/53/zeif.html>).

³²³ *Гоготишвили Л.А.* Шпет и Гумбольдт: феноменологические вариации на тему языкового универсализма и релятивности (Vox. Философский журнал. 2012. Июнь).

назвать неогумбольдтианцем в полном смысле слова, потому что, в отличие, например, от Вайсгербера, «нить, на которую он нанизывал гумбольдтовскую терминологию, была отнюдь не самого Гумбольдта, а собственная Шпета – феноменологическая»³²⁴. Слишком велико было напряжение новой терминологии и способа решения задачи – он просто «не сумел (не успел) настроить необходимую здесь двойную концептуальную оптику и выработать соответствующий философский стиль».

«Феноменологический ракурс – изнутри сознания на само сознание, а значит: изнутри сознания вообще на языковое сознание – уходит в таких теориях в подтекст: он продолжает иметься в виду как принцип, но прямо не явлен. Главное препятствие тому сам язык – сильный самостоятельный игрок на любом концептуальном поле. Любой взгляд на язык изнутри сознания пропускает в теорию последнего фрагменты объективированной языковой данности и тем самым в той или иной степени инвертируется во взгляд на сознание через объективированный язык, что и подрывает феноменологический дискурс»³²⁵. Но, считает Гоготишвили, феноменологическую установку Шпет сохраняет в своих текстах при любых «переодеваниях».

Во «Внутренней форме слова» Шпет пишет: «Предмет есть... лишь точка сосредоточения речи, всегда имеющаяся в виду... как идеальная его форма». Речь сосредоточивается – концентрируется в своем намерении субъект, чтобы пробиться к идеальной форме предмета, которая по сути «...не уразумеваемая, а лишь подразумеваемая как единство вещного содержания». Мы сталкиваемся с местоименностью речи, которая подводит нас к предмету и указывает на его форму (это дейктическая местоименность). Смысл дан во внутренних формах слова, но он не может

³²⁴ Там же.

³²⁵ Там же.

быть исчерпан, понят до конца. Так мы сталкиваемся с проблемой понимания, вокруг которой выстраивается онтогносеология Шпета.

«Для Шпета язык является не только словесным одеянием (как для Гуссерля), в которое заключены наши мысли и вследствие этого представляющим собой... неизбежное зло» (совершенно манихейское разделение внутреннего и внешнего просвечивает у Хайдеггера), но и «самим способом существования смысла... и мыслей – тем, без чего они не могут быть реализованы»³²⁶. Язык выступает в качестве способа существования смысла и мыслей, это, по сути, гносеологический модус.

Смысл определяется из себя самого и ограничен формами языка. Роль субъекта состоит лишь в выборе словесных средств выражения смысла – то есть сам субъект пассивен и предикативен по отношению к языку – но выбор средств выражения означает и выбор содержания.

Смысл для Шпета – только выраженный смысл. Он проявляется в речевых актах, а не в актах восприятия. Смысл развивается из себя самого, подчиняясь законам лишь внутренней формы слова. В этом случае роль субъекта является направляющей – он выбирает угол рассмотрения, или, на языке Шпета, выбирает конкретный закон движения смысла, то есть закон внутренней формы слова³²⁷.

Внутренняя форма: поворот от эстетики к этике

Если говорить об идиоме, то тут мы проблема свободы стоит не менее остро, чем у Шпета. В отличие от других паремических единиц, которые представляют собой клишированные структуры, воспроизводимые в речи, в идиоме есть распахнутость, недоговоренность,

³²⁶ *Шиян А.А.* Онтологические основания философии языка «позднего Шпета» // Густав Шпет и его философское наследие. У истоков семиотики и структурализма. М., 2010. С. 244-252.

³²⁷ С. 248.

несогласованность. Можно представить себе, что речь линейна, но о речи идиоматической этого сказать нельзя. Идиома ведет нас в смысловую расщелину – «в пространство между словом и вещью», говоря словами Бибихина. Это пространство – или состояние – выбирания действия, поступка, это перформативное пространство, не ставшее еще действием – пространство рефлексии, куда можно попасть только споткнувшись о непонятное в идиоме. Именно поэтому ее внутренняя форма – особая, принципиально иная чем слова. Идиома рождается, когда ее внутренняя форма как слова уходит. Словосочетание идиоматизируется, когда появляется сцепка, слова-части теряют свою отдельную внутреннюю форму, чтобы получить одну – странную, стершуюся, утерянную – но такую, которая даст возможность запнуться пониманию и, будучи видимым «алгоритмом»-построением идиомы, на самом деле уводит от слов. Грамматическая неправильность и несоответствие нормам современного языка (часто даже не ощущаемая или с воссоздаваемой фальшивой формой, как в «ничтоже сумняшеся») – одна из составляющих алгоритма идиомы.

Из нормального словосочетания слова становятся идиомой в миг, когда происходит внутренняя форма каждого из слов уступает место чему-то иному – и тогда внутренняя форма каждого слова из лексикализованного словосочетания делается внутренним указательным местоимением, указывая собой на нечто большее.

Бибихин, цитируя «О прекрасном» Плотина, обращает внимание, что главное в эйдосе – то, что он «направляет вещи на единство состава, соупорядоченность... и согласие»³²⁸. Но в идиоме, напротив, согласования нет. Согласования идиома достигает не сама по себе, а только в человеке, который осуществляет, намеренно или нет, работу понимания, приспособлявая к себе шероховатости грамматики и семантики. Поэтому ВФ идиомы отлична от ВФ слова.

³²⁸ Бибихин В.В. Внутренняя форма слова. С. 394.

Внутренняя форма Плотина глубоко этична: «Если ты видишь, что сам ты еще не прекрасен, то подобно тому как творец изваяния в том, что должна стать прекрасным, одно удаляет, другое отделяет... пока не покажет на статуе прекрасную наружность (просопон), - так же и ты убирай лишнее и выпрямляй кривое. Очищая темное, делай его блестящим и не прекращай сооружать свою статую до тех пор, пока не воссияет тебе божественный блеск добродетели». И дальше Бибахин комментирует – «Вот еще почему внутренняя форма не имеет отношение к технике и закону: тут поступок»³²⁹. Это совсем другое объяснение ВФ. Этика ВФ Шпета – в выборе субъектом средств и форм выражения смысла. Смысл Бибахина в его комментарии: «Смысл – то, чего не хватает до целого: подтягивайся». К этому призван человек. «Шпет понимает ВФ как закон, правило, структуру, в духе гуссерлевской... интеллектуальной техники *Wesensschau*, узрения сущности». Плотин – как собирание, поступок, цель³³⁰.

«Под знаком внутренней формы идут поиски начала языка, того что стоит за языком, в основе языка». За языком у Бибахина всегда стоит человек³³¹.

Если следовать Плотину, то внутренняя форма – опора, граница, которая позволяет в идиоме совершать этот поворот, троп, метафору. Это как связка («есть», «как»), которая соединяет две разные природы, внутреннее и внешнее.

У Шпета есть понятие фиктивной формы, которого нет ни у Гумбольдта, ни у Поттебни. Фиктивная форма начинается там, где человек отстраняется от вещи, где нет «двуосмысленности», а есть только «я» -

³²⁹ Там же. 404.

³³⁰ Там же. С. 406.

³³¹ В отличие от Бибахина, у Гуссерля, также писавшего о «собственном», за этим «собственным» не видно *целого* мира, поскольку это и не входило в задачи его феноменологических исследований (См.: Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010).

безотносительно к вещи. Это своего рода гносеологический эгоизм. И именно в этой точке неожиданно сходятся Плотин, Шпет и Бибихин.

Глава 3. Идиома как «своё». Проблема национальной идиомы в связи с языком философии

К родному языку.

Й.Л. Вайсгербер о единственной возможности языка науки

Особенное отношение к миру родной, народной культуры - фольклору и, в частности, как мы это видели на примере Потебни, малым фольклорным формам - паремическим конструкциям как выразительным средствам языка и неотъемлемой характеристике народного менталитета - характерно для всей традиции гумбольдтианства. Во многом именно здесь корни интереса (относящегося не только к этому направлению) к фольклорно-поэтическим памятникам и этимологическим исследованиям.

В сфере внимания оказывается ближайший к человеку, «свой», родной язык как важнейшая часть человеческого существования. Так, О.А. Радченко, описывая языковую концепцию И.А. Бодуэна де Куртенэ, - которого никак нельзя причислить к гумбольдтианцам, хотя он и рассматривал, подобно Потебне, язык как явление психологии, - приводит следующую цитату из доклада, сделанного в 1923 г.: «Говорящим человеком становишься лишь посредством определенного языка, называемого, как правило, родным (Muttersprache)... Понятие родного языка вообще-то относительно. В качестве собственно родного языка может рассматриваться лишь локальная идиома, точнее говоря, семейная идиома»³³².

Идиоэтнический компонент – «локальная идиома» - был основным и для лингвистов, и для философов, и для психологов. Это, как сказал бы Потебня, «застекленная рамка, определяющая круг наблюдений и известным образом окрашивающая наблюдаемое»³³³ - поэтому не может быть общего, универсального языка, а есть только множество языков – от личного, семейного, до языка нации. Идиома (языковая идиома) как «особенное свойство, образование» заглушает универсальную компоненту, точнее, поглощает ее, делая своей частью.

Концепцию *Muttersprache* на протяжении многих лет разрабатывал Й.Л. Вайсбергер. В 1925 г. он заявил о себе как о приверженце гумбольдтианства, выступив с докладом «Проблемы внутренней формы языка и ее значение для немецкого языка». В 1929 г. выходит его книга «Родной язык и формирование духа» (*Weisgerber L. Muttersprache unde Geistesbildung. Göttingen, 1929*; позднее выйдет *Das Tor zur Muttersprache*).

³³² *Courtenay J. Baudouin de. Einfluss der Sprache auf Weltanschauung und Stimmung (Drei Vorträge, gehalten in Kopenhagen Ende Mai und Anfang Juni 1923 auf Einladung des Rask-Orsted-Komitees). Warszawa, 1929. Цит. по: Радченко О.А. Язык как мирозидание. Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства. М., 2006. С. 83.*

³³³ *Потебня А.А. Мышление поэтическое и мифическое // Потебня А.А. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905. С. 399.*

Düsseldorf, 1954), основные идеи которой будут основной темой его дальнейших исследований. Исследование «идиомы» (родного языка) велось им с позиции «действенности». Гумбольдтовская терминология – сила, энергия, действие – была подхвачена Вайсгербером и переведена в русло функционального осмысления языка (*Von den Kräften der deutschen Sprache*. In 4 B. Düsseldorf, 1949-1950). «Бытие языка заключается в его действенной действительности, то есть в “создании действенной взаимосвязи, посредством которой он объединяет в определенном смысле всех своих носителей”»³³⁴. Так у Вайсгербера идиоматические (идиоэтнические) компоненты соединяются в единый язык с помощью *Wirklichkeit* – термин, который Радченко переводит как действенность, причем это одновременно и действие, и действенное бытие. Эта действенность – своего рода долг человека, преобразующего свой идиолект согласно законам родного языка, познавать который он призван на протяжении всей жизни.

Родной язык способен вызывать «определенные виды поведения человека»³³⁵, это 1) способы поведения, связанные с народной этимологией, например, *Tollkirsche* – красавка – букв. бешеная вишня, *Ohrwurm*, уховертка, принесет вред ушам, нельзя трогать и пр. 2) рифмованная мудрость, 3) извлечение из названий псевдоисторических сведений, 4) отношение к самому языку. Наш интерес в связи с указанной темой вызывает первый тип, тем более, что это имеет прямое отношение к идиоматике. (У Потебни это тоже есть: 1) перенесение значение слова в объясняемое (видимый образ становится мифом), 2) создание мифа под влиянием внешней и внутренней формы слов. 11 ноября Феодор Студит – землю студит, 1 августа Маккавеи – мак везть, 12 апреля Василий Парийский – землю парит и пр. 3) мифы исторические, происхождение городов, заселение местностей, например, сказание о Кие, Щеке и Хориве

³³⁴ Радченко О. А. Указ. соч. С. 121.

³³⁵ Там же. С. 157.

и сестре их Лыбеди³³⁶). (Кстати, миф «Чеширский кот» Льюиса Кэрролла - это бывшая идиома XIX в., ушедшая вместе с викторианской эпохой³³⁷, как и идиомы «сумасшедший как шляпник», «сумасшедший как мартовский кролик» - в «Алисе» писатель талантливо персонализировал наиболее распространенные устойчивые выражения).

Кроме этого, родной язык взаимодействует с человеком и на более глубоком уровне. Изучение родного языка - это, пишет Вайсгербер, «по сути перенятие родного языка конкретным сознанием; по воздействию: формирование “действенного” в общем владении языкового сообщества культурного достояния в рамках конкретного человека; по содержанию: пробуждение мирозидания родного языка в языковом владении конкретного человека»³³⁸.

Вайсгербер различает по отношению к языку личность *sprachgeformt*, сформированную языком, и *sprachgebildet*, когда человеку «пустые оболочки так же подозрительны, как и бессмысленные фразы, когда ответственность перед отцовским наследием делает его обязанным полностью и точно воссоздать в себе мир родного языка», и это уже становится задачей, более того – служением. Так Вайсгербер переносит нас в сферу этического: язык представляется высочайшей ценностью, благодаря которой только человек и может сохранить человеческое в себе и по отношению к другому человеку (в 1940-е проблема обоснования равноправности наций была особенно остра –). *Sprachmächtig* – высшая степень владения языком, такой человек несет в себе языковую силу и способен благодаря этому понять сущность другого языка и менталитет

³³⁶ *Потебня А.А.* Мышление поэтическое и мифическое // Из записок по теории словесности. Харьков, 1905. С. 403.

³³⁷ *Кэрролл Л.* Алиса в Стране Чудес. Алиса в Зазеркалье. Пища для ума. М., 2013. С. 544.

³³⁸ *Радченко О.А.* С. 163. (Die Sprache unter den Kräften des menschlichen Daseins. Düsseldorf, Schwann, 1949. (Von den Kräften der deutschen Sprache.) S. 20-21). Здесь мы видим явные отголоски Гаманна.

его носителей. Так «сила» является условием понимания – в том числе и понимания другого.

Язык для Вайсгербера – основная форма познания. Попытки «преодоления языка наукой» ни к чему не ведут. Нам не следует выбираться за его пределы – язык науки всегда национален; идеал универсального научного описания недостижим.

Как писал Ясперс в 1919 г., «мы в корпусе, из которого мы не можем выпрыгнуть. Непроизвольно мы принимаем часть мира, которой мы обладаем как картиной мира, за весь мир в целом. Мы вполне способны пробиться за пределы нашей пережитой картины мира при помощи знания, но затем и наше знание наполняет нас неизбежно предрассудками: то, что расположено за пределами этого, мы не видим, поскольку даже не подозреваем об этом»³³⁹.

Язык вторгается в научное познание тремя способами: как предпосылка, как предмет и как средство этого познания³⁴⁰. Кассирер пишет: оно «возникает в форме созерцания, которое, прежде чем оно начнется и закрепится, везде принуждено пользоваться теми связями и членениями мышления, которые находят в языке и в общих языковых понятиях свое первое выражение». Позже научное познание обособляется от языкового, считает Кассирер, и «приобретает черты автономного культурного феномена, равноположенного языку».

Что касается языка науки в широком смысле, то Вайсбергер не считает научные понятия объективными. «Средства особого подъязыка науки черпаются из мыслительных средств данного языка. ...Возникает сомнение в универсальности научного познания». Но все же оно универсально «в том смысле, что оно независимо от пространственных и временных случайностей и что его результаты в том смысле адекватны структуре человеческого духа, что все люди вынуждены признать

³³⁹ Там же. С. 239.

³⁴⁰ Там же. С. 242.

определенный ход научного размышления, если он правильно осуществлен, в качестве обязательного. Такова цель, к которой наука стремится, но которая нигде не достигнута; связь науки с предпосылками и сообществами, не имеющими универсально-человеческого масштаба, влечет за собой соответствующие ограничения истинности ее результатов». Доказательством обратного были бы для Вайсгербера постановка идентичных научных проблем и получение неизбежно одинаковых результатов их исследования совершенно независимо друг от друга представителями разных языковых семей.

Эволюция как науки, так и культуры вообще не просто отражается в становлении и эволюции внутренней формы языка, но и теснейшим образом связана с этой эволюцией³⁴¹.

(Воззрение на язык как феномен, соопределяющий науку, был свойствен и Потебне: «И по отношению к математике язык есть основное явление. Было бы напрасно учить четырех правилам арифметики дикаря, в языке коего есть числительные не далее четырех, а затем начинается много».)

Идиома в текстах Жака Дерриды

Еще один пласт интереса к идиоме – тексты Жака Дерриды, в которых разворачивается своего рода продолжение сюжетной линии платоновско-аристотелевского eid-/-id, высвечивая идиому стороной, тесно прилегающей к дискурсивному мышлению. Деррида переносит ее в пространство речевого, граничащего с доречевым, точкой (гранью) пересечения которых становится человек.

Взяв термин «идиома»³⁴², Деррида разворачивает его в трех сферах человеческого действия, двух антропологически значимых пространствах: национальное (социальное) и личное (авторское) - коммуникативное.

³⁴¹ Там же.

³⁴² В современном французском языке (нейтральный стиль) *idiome* сохраняет общеевропейские значения: 1) идиом(а), идиоматизм, идиоматическое выражение 2) местное наречие, говор, 3) язык (*Гак*

***Идиома и философский дискурс:
проблемы языка национальной философии***

Штейнталь, Потенбня, Вайсгербер представляли гумбольдтианскую традицию и в том, что касается внутренней формы языка (слова), и в том, что касается интереса к национальному – идиоэтническому, или идиоматическому - в языке. Идиоматическое для них было тем особенным, что, будучи вживлено в мышление (и в этом смысле идиома – «свое» мышления), заставляет видеть свойства вещей так, как это обычно видится в языке: более того, подобные схемы всегда задают определенный тип понимания. Именно отсюда, как мы видим, проистекает интерес к образным схемам мышления – на протяжении XIX-XX вв. взор гумбольдтианцев был прикован к паремиям как кратким и емким репрезентативным текстам.

Если отстраниться от идиомы как паремиологической единицы, языковой единицы, лексемы (хотя этот слой, безусловно, также должен рассматриваться в философском ключе), то идиома откроется в своем изначальном смысле – как особенное, «свое» мышления прежде всего.

В 1990 г. Жаком Дерридой в МГУ была прочитана лекция «Национальность и философский национализм»³⁴³, в которой, как говорит Деррида, речь идет о некоторых апориях философского перевода, философских идиомах³⁴⁴. Философские идиомы ощущаются философом «одновременно как скандал и как шанс для философии» - и в этом нельзя не видеть аллюзии к Евангельскому: «Иудеям скандал, эллинам безумие». Скандал – потому что они заставляют споткнуться, пишет Деррида. Это

В.Г., Ганишина К.А. Новый французско-русский словарь. 70 000 слов. М.: Русский язык медиа, 2006. XVI, 1160, [8] с. С. 535

³⁴³ *Деррида Ж.* Позиции. Беседы с Анри Ронсом, Юлией Кристевой, Жаном-Луи Удбином, Ги Скарпетта / Перев. с франц. В.В. Бибихина. Москва: Академический проект, 2007. С. 127.

³⁴⁴ Там же. С. 126.

свойство – служить точкой преткновения – действительно присуще всем уровням идиомы или всем значениям термина «идиома» – говорим ли мы об идиоме как части языка или как о самом языке. Это обусловлено особенностями ее рефлексии: смысловой разрыв, сопряжение несоединимого в философской идиоме «заставляет философию упасть на землю», «останавливает ее на пути»³⁴⁵; обычно философы полагают, что «философия по своему существу универсальна и космополитична», а «национальное, социальное, идиоматическое вообще приходит в философию лишь как случайное, притча», и этим малосущественным можно пренебречь.

Идиома выступает как некое неудобство, помеха универсальному постижению универсальных смыслов. «Философия не должна терпеть различия идиомы, ...она не должна это различие выносить и не должна ...от этого страдать», - иронически заключает Деррида. Идиома ведет себя слишком резко по отношению к мысли: «Всякое укоренение идиомы или нередуцируемости идиомы должно в таком случае считаться агрессией или профанацией по отношению к сути философии как таковой. Итак, скандал, но также и шанс в той мере, в какой единственная возможность для философии высказать себя, случиться как бы, произойти, перейти от одного к другому, - это не иначе как пройти путем идиом, провести идиому и пронести, перевести себя через посредство или, вернее, в саамам теле идиом, которые не запирают, не замыкают внутри себя говорящего, но дают ему обратиться, выйти к другому, ибо вопрос явно вот в чем: что такое идиома»³⁴⁶.

Рассуждая о термине «идиома», Деррида обещает не ограничивать его «на первых порах границами лингвистики, дискурса, несмотря на то, что ...словоупотребление ограничивает это слово таким пределом: идиома – это языковая идиома». Подробно рассматривая смысл и возможности

³⁴⁵ Там же. С. 128.

³⁴⁶ Там же.

данного слова Деррида пишет: «...при первом приближении, хотя и не спуская глаз с этого языкового определения, которое не исчерпывает всю идиому, и не будучи, однако, одним среди прочих определений, остается все-таки главным; и я буду понимать идиому где-то в гораздо менее определенном смысле: в смысле особенности, собственной характеристики, уникальной черты, в принципе неподражаемой и неотчуждаемой». Он видит в идиоме прежде всего идион/*proprium*. Это действительно исчерпывающее определение по признаку. Мы видели, что любое значение этого термина несет в себе «особенное», точнее, нераздельный комплекс «особенного», который, однако, будучи цельным образованием, несет в себе конфликт, разрыв, противоречие - или порождает гносеологический скандал, одним из вариантов которого является напряженное противостояние национального и универсального в философской мысли.

Желая разобраться, «каким образом философская идиома... стремится к самоутверждению в качестве национальной идиомы»³⁴⁷, Деррида шаг за шагом пробирается к понятию «нация», «национальное», он стремится понять, «что есть такое и чем должна быть национальная идиома, философская национальность»³⁴⁸. Национальность выражается в определенных видах дискурса в тех или иных странах, при этом такая «национальная идиома может быть привязана через говорящих о ней к языку, а может быть и не привязана к языку». Национальная идиома – прежде всего тип мышления, способ объяснения мира, устойчивая схема порождения новых теорий. Он задается языком не прямо, как это было бы, скажем, у гумбольдтианцев и неогумбольдтианцев. Внутренняя форма языка, если реконструировать ход мысли Дерриды в терминах Гумбольдта, задает и укореняет в человеке некоторый тип мышления, который, став свойственным, неотделимым (то есть идиомой), сам получает некоторую

³⁴⁷ Там же. С. 129.

³⁴⁸ Там же.

внутреннюю форму, на основе которой формируются новые языковые возможности.

Интерес к идиоме в этом смысле обусловлен прежде всего проблемой философской переводимости³⁴⁹. То, что Поппер и Полани назвали невидимым колледжем, что инициирует новые теории в новых выразительных формах различных языков с их картинами мира, делает актуальной проблему перевода и «общего языка». С другой стороны, несмотря на стремление к унификации, однообразию, однозначности и понятности выразительных возможностей различных языков науки, остро чувствуется «последствие национальной замкнутости», как это было в русской философии. «Усиленные поиски самотождественности», которые бросились в глаза французскому ученому в далеком 1990 году, как раз и породили национальные способы развития научной мысли, что привело к отчуждению других «национальных философий» и наук. Враг – кто во Франции, пишет Деррида, «слишком любит немецкую философию», в США – французской, в Англии – континентальную и пр.»³⁵⁰. Молодые китайские философы доказывают, что в китайской традиции существуют аналогии французского постструктурализма или деконструкции в формах логоцентризма³⁵¹. Доказательства – «одновременно и убедительны, и элегантны, и правдоподобны, и слепы к своим же собственным предпосылкам». Эта ситуация относится вообще к философии как таковой: есть периодически «...происходят обвалы или крушения почвы, дезорганизующие или проблематизирующие красивый порядок

³⁴⁹ Философский перевод Деррида считает одним из важнейших узлов философского исследования (см., напр., *Dizdar D.* Translation: *Um- und Irrwege.* Berlin, 2006: «Деррида был одержим переводом и в нем аспектом непереводаемости»; Деррида Ж. Если есть место переводу. Философия на национальном языке (к «словесности на французском» // *Логос. Философско-литературный журнал.* 2001. № 5-6 (84). С. 114-133).

³⁵⁰ Там же. С. 131.

³⁵¹ Там же. С. 132.

зависимости между фундаментальной онтологией и региональными онтологиями»³⁵².

Ситуацию определяет «интенсификация ускорения обменов и названных способов общения и одновременно обострение, драматизированное самоопределение»³⁵³.

В связи с этим национальное делается философской проблемой – «имеет форму философии» - не в социологическом и не в политическом ключе, а скорее как проблема возможностей познания – и возможностей выражения познания вовне. Национальное самоутверждение – философема. С одной стороны, это то, что скрыто от глаз и ускользает от прямого анализа, представляя «как бы вид, род универсального дискурса, который “воплощен”, ...локализован, но не ограничен частностью отдельной нации»³⁵⁴. Нация в собственных глазах представляется 1) носителем образцовой философии; 2) при этом философии одновременно и «особенной», и универсальной. Национальное и философское настолько тесно связаны, что неясно, что из них является формой другого.

Остановимся подробнее на концепции языка Фихте. В центре внимания Дерриды оказываются «Речи к немецкой нации»; написанные зимой 1807-1808 гг. после поражения германской армии под Йеной в войне с Наполеоном, они призывали к объединению народа: «Именно в этот период мыслителям немецкого романтизма, многие из которых прежде превозносили Наполеона как героя, считая его воплощением возможностей человеческой воли, пришлось столкнуться с тем, что их собственная страна была покорена им, и сами она стали подданными его империи». «Речи» вызвали огромный резонанс в немецком самосознании и на

³⁵² Там же. С. 134.

³⁵³ Там же. С. 135.

³⁵⁴ Там же. С. 136-137.

протяжении XIX в. переиздавались более сорока раз³⁵⁵. Позднее немецкие идеологи 1920-1940-х гг. представили Фихте как своего предшественника, поэтому после мая 1945-го «Речи к немецкой нации» оценивались в основном как источник национал-социалистических настроений³⁵⁶.

Деррида приходит к выводу, что «национализм не только входит как акциденция или как некое зло в философию, которая ему чужда и которая по своему сущностному призванию космополитична и универсалистична, но национализм по существу философичен, он – философия, он – дискурс, структура которого философия»³⁵⁷. Немецкость у Фихте – это и универсальное, и философское, или в интерпретации Дерриды, «философский дискурс как таковой, то есть систематический и выступающий в качестве принципиальной исходной мысли, как бы самого начала жизни и творчества». Задача такого философского – прояснить неосознанное и невыявленное мышление немецкого народа. «Немецкая национальность, получается, это сущностно-философская категория». Национальность – это философия. Но для любой философии необходим язык, рассмотрению природы которого Фихте уделяет значительное внимание³⁵⁸.

Местами концепция Фихте напоминает гумбольдтовскую, Гумбольдт и Фихте – ближайшие современники, принадлежат одному поколению, можно говорить о влиянии философии Фихте на Гумбольдта – или хотя бы об общем поле интересов, интерпретации взаимодействия духа народа,

³⁵⁵ Джозеф Дж. Язык и национальная идентичность. Логос. 2005. № 4 (49). С. 34. Автор статьи отмечает неоплатонический характер построений Фихте в том, что касается языка и нации.

³⁵⁶ Напр., сугубо негативная оценка Б. Рассела – «основоположник германского национализма», разработавший «целую философию националистического тоталитаризма». (Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. М.: Академический проект, 2008. С. 861.)

³⁵⁷ Там же. С. 137.

³⁵⁸ Фихте И.Г. Речи к немецкой нации. СПб.: Наука, 2009. С. 112-143.

языка и мира³⁵⁹. Их терминологические системы, в том, что касается философии языка, буквально перекликаются. У обоих связь звука и смысла не может быть конвенциональной: язык, по Фихте, не зависит от договоренностей – связь звука и понятия находится в соответствии с неким общим фундаментальным законом. Подобно тому, как окружающие человека вещи отражаются в органах чувств с помощью форм – фигур, цвета, - так в языке как органе общественного человека они отражаются в звуковой форме. (Что не может не напоминать внешнюю форму Гумбольдта, звуковую оболочку слова.)

Язык вообще - «единый и чистый язык» имеет «отклонения», связанные с местностью, которая оказывает свое влияние. При этом «язык данного народа необходимым образом таков, каков он есть, и не этот народ высказывает свое познание, но само его познание высказывает себя в нем» благодаря рвущейся наружу живой языковой силе природы, и эта живая сила – «вечный посредник и переводчик» между поколениями. И это почти гумбольдтовская сила.

(Фихте пишет и о языке науки – о метафоре как орудии этого языка. Для обозначения сверхчувственного берется чувственное как символ. При этом «для всех, кто только хочет мыслить, закрепленный в языке символ ясен; для всех, кто только действительно мыслит, он жив и возбуждает их жизнь», а следовательно, может образовывать новые расширенные значения и служить для объяснения фактов и явлений в других областях.)

И для Гумбольдта, и для Фихте язык есть произведение духа, с помощью которого каждый народ познает свой мир. Но если по Фихте способность восприятия каждого народа различается «мерой развития смысловой возможности познания», то для Гумбольдта, выдающегося ученого – основоположника современной компаративистики – этой «меры» быть не может. Все идиоматические компоненты языков для него

³⁵⁹ Об отношении Гумбольдта к Фихте см.: *Schiller H.-E. Die Sprache der realen Freiheit. Sprache und Sozialphilosophie bei Wilhelm von Humboldt. Würzburg, 1998. S. 177-187.*

равнозначимы. И если в своей терминологии Гумбольдт стремится «оприродить» язык («орган духа», «сила»), то у Фихте иная трактовка: «немецкость» (а это и язык, и народ) гипостазирована им как нечто божественное³⁶⁰.

Из национального начала, по Фихте, проистекает возможность творчества - вне национального оно невозможно. Если, опять же, рассматривать это, учитывая близкий гумбольдтовский контекст, где внутренняя форма языка пронизывает всё, определяет все сферы действия человека, то это не вызывает настороженного отторжения, ведь у Гумбольдта каждый идиоэтнический компонент представляет несомненную ценность. Но у Фихте слишком заметно, что идиоэтническое (идиоматическое в терминологии того времени) одновременно является универсальным – у Гумбольдта они разведены.

Сущность немецкости для Фихте – не принадлежность к нации, фихтевский национализм имеет «принципиальное лингвистическое, языковое существо»³⁶¹ он укоренен «в определенной интерпретации немецкого языка» и в интерпретации мира немецким языком, в которой немецкость несет в себе некую двойственность – и рыцарственное благородство, и империалистическую экспансивность. Любой, находящийся во власти немецкой интерпретации мира – немец, и не важно, немец ли он, «он все равно причастен к теологической сущности Германии» и «рода нашего». Народ черпает силу в своем истоке, припадая к нему в поисках выразительных средств как возможности познания. Так немецкость получает свою форму и завершенность. (Хотя можно говорить по-немецки и не быть при этом немцем, и тогда этот круг – не круг союза и полноты, а «бессмысленный, бесконечный круг танца», «который

³⁶⁰ *Kriener K.* Sprache - Rasse - Volk: Aspekte des deutschen nationalen Diskurses (<http://www.comlink.de/cl-hh/m.blumentritt/agr128s.htm>).

³⁶¹ *Деррида Ж.* С. 140.

помещает мертвую природу у руля в своей философии»³⁶²). В немецком языке есть немецкий язык и ненемецкий. Можно говорить на «сущностном немецком», а можно «на языке тени». Сущностная немецкость, пишет Фихте, определяется созидающим духом, а не природным языком.

Это национализм, говорит Деррида, «эссенциалистский, ориентированный на сущность и архе-телеологический, ориентированный одновременно на исток, *arche* и на цель, *telos*». Интерпретация национального мировоззрения как идиомы несет в себе момент замкнутости. В каждой «национальной философии» есть и универсальность – или заявка на универсальность, и одновременно «отдельность», частность. Заметим: отсюда следует некоторая рассогласованность и одновременно спаянность, как и в идиоме как паремической единице, как и языке как идиоме – вот на этом сгибе они выросли.

По Фихте, пишет Деррида, «философия, чуждая ...творческой жизненной, духовной немецкой философии, есть по существу философия смерти и, следовательно, некая не-философия». Идиома срслась с человеком и его интерпретацией. Это такое свое, такое собственное свойство, которое переросло в эссенцию. Корень *eid-/id-*, едва приоткрывший в платоновских и аристотелевских текстах двунаправленность, - получил у Дерриды характеристику «архе-телеологичности». Деррида услышал в Фихте речь Платона и Аристотеля – и показал идиому в ее сути.

Предъявив и разобрав как идиому немецкость – немецкую идиому как философему, Деррида подводит итог: «В этом контексте привлекает внимание проблема места англо-американской идиомы. США играют в современной ситуации многообещающую роль в плане обмена и общения различных философских национальностей. Встает проблема места необходимого философского круговращения. Англо-американская идиома

³⁶² Там же. С. 141.

– это часть мощного легитимизирующего дискурса; и сейчас возникает нечто вроде американского национализма, направленного против вторжения из Европы. И все это начинается в XIX веке»³⁶³.

Деррида формулирует: «1. Парадокс. Последнее прибежище универсального философского национализма – язык, но не есть язык, не просто язык. 2. Парадигма (апория). Невозможно преодолеть философский национализм иначе как редуцируя или стирая лингвистические различия, или силы идиомы, то есть совершая метафизико-техническое обеспечение инструментализации языка. Вопрос будущего: Как уместиться в промежутке между национализацией и инструментализацией? Возможно ли такое осмысление идиомы, которое уводило бы от этой альтернативы. Является ли язык внешним техническим средством для мысли?»³⁶⁴. Точнее – есть ли что-то между национальным и универсальным? Есть ли там пространство для тропа?

Деррида, понимая идиому в гумбольдтовском ключе, одновременно решает и вопрос о «своем». Что человеку самое свое, что принадлежит ему и только ему одному? – язык, и в языке ему принадлежит весь опыт поколений, традиции, ходы осмысления мира. Они уже приготовлены – иди и бери. Это идиома, «свое» – так присваивай. Но и человек весь принадлежит языку, и в этом тоже гумбольдтовское начало, и тогда человек – идиома языка и принадлежит ему весь без остатка. Человек – оратор и скриптор. Он пишет Вселенную своим языком, прочерчивая свои схемы понимания в нетронутom мире, - он пишет всю свою жизнь.

Текст идиомы: форма, письмо и автор

Нынешняя «обеспокоенность языком» во многом связана с новым «открытием» языка как такового – и как начала, формирующего мысль, и как особой реальности. Возникает интерес к метафоре, потерянный в

³⁶³ Там же. С. 143.

³⁶⁴ Там же. С. 144.

Новое время. Язык начинает рассматриваться не как инструмент, а как среда человеческого обитания. Мы испытываем «удивление языком как началом истории»³⁶⁵, говорит Деррида, - и в этом его точка схождения с Гуссерлем.

Начало истории – в рефлексии. Рефлексия начинается с метафоры, и в этом смысле метафора является гносеологическим средством – Деррида осуществляет поворот к философии Средних веков, когда троп снова, переместившись из литературоведения в философию, занимает свое законное место в рамках отношений «мир-вещь-человек». Метафора возможна благодаря связке – вещь получается существование («есть») как *другое*, и благодаря сравнению с этим другим и происходит познание. Деррида цитирует Жана Руссе («Форма и значение. Очерки литературных структур от Корнелия до Клоделя»): воображение производит метафору – «то есть вообще всё, что есть в языке, кроме связки быть», при этом воображение – это лишь инструмент. «Всё в языке» – значит, метафоризации могут подвергаться все уровни слои языка – поэтому, продолжим, возможны грамматические метафоры, когда одна форма выступает в значении другой, или одна часть речи принимается за другую. Метафоризации подвержено всё, кроме связки быть – и это ясно, связка быть принадлежит самому человеку, и тут его власть и свобода – брать бытие связкой как черпаком. Слова «идиома» Деррида еще не употребил, но мы ждем его – текст, показав онтологию тропа, расступился для термина «идиома». Но перед этим нужно сделать еще один логический шаг: узнать, что происходит внутри связки, когда слово выговаривается в мир. В ракурсе связки идиома встроена в существо человека – как некоторое требование к завершенности, которое мы снова встречаем, когда сталкиваемся с корнем *eid-/id*.

Слово нуждается в письме (в записи) «подобно тому, как лейбницевская сущность требует существования, устремляясь в мир как

³⁶⁵ Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2007. С. 11.

возможность к действительности»³⁶⁶. Между стоящим перед прорывающейся речью *loquor* и голосом *dico* – переход, наполненный опасением высказать не то и ответственностью за мир, обращаемый тобой в слово. Это то, что происходит внутри связки, если мы ее развернем и заглянем вовнутрь: там человек и его выбор. По Деррида, «тревога письма» - это ответственность за «краткий переход, совершаемый в слове, на который наталкиваются и в котором состязаются всевозможные значения... окликают друг друга... невидимо и как бы помимо меня самого, в некоей сверхвозможности значений, в чистой силе двусмысленности». «Я боюсь говорить, поскольку, никогда еще не сказав достаточно, я всегда говорю слишком много. И если необходимость стать дыханием или словом обнимает смысл – и нашу ответственность за него, - то письмо еще более того связывает и принуждает слово». Письмо в истории тысячелетней христианской истории связано с Писанием – это Декалог, записанный Моисеем по воле Божией; «письмо – это тревога еврейского *guah'a*, испытанная на стороне человеческого одиночества и ответственности; на стороне Иеремии, подчиненного диктату Бога («Возьми книгу и запиши в нее все слова, которые Я тебе сказал»), или Варуха, переписывающего надиктованное Иеремией»³⁶⁷. Сделанный выбор становится частью человека, его идиомой, письмом, написанным им и неотделимым от его существа, этот выбор подтверждается жизнью; отступление – смерть, нельзя предать самого себя. Текст рождается вместе с осмыслением, отдельно они не существуют. И в этом смысле все написанное – «свое» человека, его идиома.

Идиома проходит момент становления: автор, создавая текст, создает одновременно и часть себя как свою идиому – и себя как идиому. Деррида цитирует М. Мерло-Понти – фрагмент, который должен был войти в его «Исток истины»: «Коммуникация в литературе не является простым

³⁶⁶ Там же. С. 19.

³⁶⁷ Там же.

обращением писателя к значениям, которые, якобы, уже входят в априорную сферу человеческого разума: скорее, она производит их в ней неким вовлечением или косвенным содействием. У писателя мысль не управляет языком из какого-то внешнего пространства: сам писатель – это что-то вроде строящейся новой идиомы...»³⁶⁸. Идиома – орган, как сердце, как душа, – часть человека и в конечном итоге сам человек, который делается хранителем и вместилищем своего рода внутренней формы – своей собственной внутренней формы. В таком понимании идиома – категория антропологии, и эта линия тянется вглубь столетий до пересечения с антропологией Вильгельма фон Гумбольдта. Деррида второй раз позвал своего читателя к Гумбольдту (который полагал, что о чем бы ни шла речь, это нужно соотнести с человеком в его целостности, его мышлением и внутренними силами³⁶⁹) – и вряд ли намеренно, скорее это навязано возможностями термина идиома. Его «силы» толкают мысль от феноменологии к антропологии, и все равно, идет ли речь о природе языка, о познании или о письме как письме онтологическом – идиома переворачивает мысль и настойчиво ведет к идее завершенности, внешней, внутренней или сквозной (у корня *eid-/id-* мощная поддержка – суффикс – *ōm*, замыкающий корень в отдельный мир с происходящими внутри процессами), которая достигается в человеке.

Рядом с онтологическим письмом, как своего рода прообраз и одновременно вид письма, Деррида ставит Писание как космографию и живую онтогносеологию. Автор Писания – Бог, создатель первописьма, скриптуры мира, которое есть «первое плавание». В толковании Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея, которое приводит Деррида, под первым плаванием подразумевается жизнь «первоначальная», до грехопадения,

³⁶⁸ Там же. С. 22.

³⁶⁹ См.: *Спирина Э.М.* Сравнительная антропология В. Гумбольдта // Спектр антропологических учений. М.: ИФ РАН, 2013. С. 24-41.

когда Божий мир был в сердце человека и в нем жила благодать. «Оттолкнув благодать, мы принуждены были пуститься во второе плавание» - то есть использовать Письмена (Писание). Иоанна Златоуст замечает: «Необходимо, дабы у нас исчезла надобность в писании (в тексте Дерриды стоит строчная буква. – А.Г.), чтобы наша жизнь оказалась столь чистой, чтобы благодать духа заменила бы в нашей душе книги и записалась бы в наших сердцах»^{370, 371}.

Деррида пишет о Боге, потому что человек выводит его к Богу – и к написанному смыслу, который должен быть прочитан. Есть Тот, кто обязует совершать работу между письмом и чтением. «Не является ли то, что называют Богом, придающим характер вторичности любому человеческому плаванию, этим взаимопереходом – отсроченной взаимностью между письмом и чтением?»³⁷². Картина мира, которую рисует Деррида, не столько теоцентрична, сколько смыслоцентрична. Бог необходим как «абсолютный свидетель», он – третий как «прозрачность смысла в диалоге», как в загадках Алкуина Йоркского, – «то, что начинаешь писать, уже прочитано, то, что говорить, - уже ответ»³⁷³.

Тем не менее, то, что тексту предшествует «внутренний план», - это, говорит Деррида, предрассудок, расцветший в эпоху Возрождения (он называет этот предрассудок теорией и тут же поправляет себя: теологией), когда мироустройство трактовалось скорее с неоплатонических позиций. Форма текста иная – подвижная, становящаяся. Это одновременно и форма, и откровение. Она сразу и внутри, и снаружи (в этом отличие ее от

³⁷⁰ Деррида Ж. Письмо и различие. С. 22.

³⁷¹ В другом толковании, на Евангелие от Иоанна, Иоанна Златоуст называет второе плавание путешествием от земли к Небу («И мы ведь совершаем плавание, не из (одной) земли в (другую) землю, но от земли к Небу» (Толкование на Евангелие от Иоанна. Беседа I). *Иоанн Златоуст*. Толкование на Евангелие от Иоанна. - М.: Сибирская Благовонница, 2010. С.11.

³⁷² Деррида Ж. Указ соч. С. 23.

³⁷³ С. 23. Там же.

гумбольдтианской). Письмо «творит смысл, записывая его, поверяя его гравюре, борозде, рельефу...»³⁷⁴.

Человек становится идиомой по своей воле – и эта воля больше чем «первичное хотение» к письму, это не поэтическое «волнение души» - тут «речь идет о свободе и долге». Писать – единственный выход из такого состояния. Письмо делается составом человека – и человек становится одним целым с процарапываемым в темноте смыслом, с миром – и с Богом (Богом в понимании Дерриды). Если бы письмо было от волнения души, если бы в нем не участвовало бы полностью захватывающее человека воление – это означало бы «хитрить с конечностью», «хотеть достигнуть бытия вне сущего», это бегство от бытия, чтобы оно не могло «затронуть меня», это как отбросить от себя лишнее, пугающее, ненужное. Это означало бы «забыть письмо в присутствующем, так называемом живом и чистом слове». Творческий акт, акт онтологического письма «является признанием чистого языка, ответственностью за призвание чистого слова, которое, будучи услышанным, конституирует писателя как такового. Чистое слово, о котором Хайдеггер говорит, что его нельзя “мыслить в прямоте его сущности”»³⁷⁵.

Идиомой – *progrius* – является выговариваемая речь, и это «свое» достигает «абсолютного предела только в звуковом выражении»³⁷⁶. Через речь субъект «вписан в язык»³⁷⁷. «Если бытие в самом деле является процессом повторного присвоения, нельзя будет простучать “вопрос о бытии” некоего нового типа, не соизмеряя его с абсолютно равным ему по объему вопросом собственного» как «идеализирующего значения самого близкого, которое само получает свои обескураживающие возможности только от структуры слышания-своей-речи»³⁷⁸. Человек оказывается

³⁷⁴ Там же. С. 24.

³⁷⁵ Там же С. 25.

³⁷⁶ Там же. С. 17.

³⁷⁷ Там же.

³⁷⁸ Там же. С. 16.

внутренним для языка – его организующим и завершающим свойством, его идиомой. Это «свое» становится тонкой гранью между человеком и его речью – философская идиома, как ее понимает Деррида. Именно поэтому сущность речи – свидетельство, или «аксиологический перформатив»³⁷⁹.

И Вайсгербер, и Деррида, говоря о языке науки, понимали, что национальная компонента – идиоэтническая составляющая – неотторжима от мышления и описания результатов познания, следовательно, невозможно говорить об универсальном языке науки, как его видели, скажем, Декарт, Лейбниц, Локк, Юм. Но Деррида увидел не только приращенность, кровность родного языка как идиомы к языку науки, а взаимодостраивание человека и его языка, которые, становясь попеременно то объектом, то субъектом, и порождают род *communicatio idiomatum*, где одно принадлежит другому, где человек, только доопределяясь «своим», способен познавать и совершать открытие мира.

Заключение

Идиома, перенесенная в русло философского рассмотрения, раскрывает свои качества как «свое», «собственное», присущее изначально человеку и выстраиваемое и взаимооформляющееся вместе с ним. Говоря о терминологии языка науки, необходимо учитывать взаимосвязь терминов и идиомы. Любой термин по своей природе представляет собой идиому, так как рефлексия термина – идиоматическая, предполагающая разрыв восприятия. Если этот разрыв не осознан в рефлексии – при проведении философского исследования, или же при чтении или переводе

³⁷⁹ Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? // Логос. Философско-литературный журнал. 2011. № 3 (82). С. 120.

философского текста, - то термин не может считаться философским, поскольку он не может в таком случае быть событием восприятия и понимания, пронизывающего всё существо человека.

В идиоме, ведущей свое начало от корня *eid-/-id*, давшего мощнейшие побег в истории философской мысли на протяжении всего ее развития (были ли философы, не писавшие об идеях?), системообразующими являются два основных момента. Первый – это сема взаимооформления как следствие взаимоустремленности. В Средние века в теологических спорах о *communicatio idiomatum* речь велась именно о взаимоустремленности Божественного и человеческого, что было единственным условием познания человека, мира, Бога. Это легло в основу эквивокативности, развиваемой в философии языка Средних веков.

С потерей теологической доминанты в вопросах познания эквивокативность как двусмысленность, диалог человеческого и Божественного (то есть рефлексия двуречия слова) постепенно ушла из философского рассмотрения.

Рационализм Нового времени вычеркнул из области интересов идиоматическую доминанту, заменив ее универсальностью, однозначностью, что отразилось в поисках универсального языка научного описания (Декарт, Лейбниц, Локк). Сам гносеологический акт рассматривался вне участия языка («Критика чистого разума»).

В связи с этим необходимо остановиться на роли И.Г. Гаманна, который впервые, после философов Средних веков, исследовавших мир через призму Логоса, увидел эту двусмысленность, размышляя о соотношении разума и языка в познании. Взяв логико-теологический термин *communicatio idiomatum*, он сопоставил его с принципом совпадения противоположностей. Главным вопросом его раздумий было, как и в Средневековье, соединение несоединимых природ и в связи с этим возможность познания этого соединения. Принцип совпадения противоположностей, «открытый» Николаем Кузанским и подхваченный

Джордано Бруно, объяснял одновременное существование несовместимых явлений, например, максимума и минимума. Для Гаманна *communicatio idiomatum* осмысливается как разновидность принципа совпадения противоположностей – с одним лишь дополнением: это взаимопроникающее совпадение, совершаемое посредством онтогносеологической связки «быть», которую он называет *Machtwort* или *Flickwort*. В теологическом смысле, по Гаманну, эта связка – вера в Промысел Бога о человеке, энергия подтверждения взаимоустремленности, делающая возможным взаимодействие и взаимодооформление.

Гаманновское *communicatio idiomatum* лежит в основе эквивокативности: слово, с одной стороны, вызывает зрительные и слуховые образы, стало быть, в слове есть «эмпирическое», а с другой – понятие, стоящее за словом, не выводимо из этих образов, следовательно, слово содержит «чистое». Две стороны слова взаимодооформляют друг друга, делая возможным познание.

Метафорическое выражение гаманновской техники познания – дерево, выращенное в одном лесу с деревьями Порфирия-Бозэция и Декарта. Дерево Гаманна имеет два корня, один из которых устремлен к питательным сокам Неба, а другой – к зримым образам земли. Ствол же, «ствол нашего познания», питаемый таким образом, стоит, зеленея и наполняясь живительной силой.

Экстраполируя рассуждения Гаманна на предмет нашего исследования – идиому – можно сказать, что созерцание (обыденное значение корня *eid-/id*) и опытное познание, «сшитые» связкой-согласием-верой, порождают в идиоме возможность существования одновременно как инвариантной и устойчивой словесной структуры.

Второй момент, лежащий в основе существа идиомы, это ее «омичность», закрытость, замкнутость в отдельную систему. Вопрос в том, какие элементы в нее входят. Если рассматривать идиому с позиций

традиционного лингвистического анализа, то субъект, его опыт познания мира здесь и теперь, будет вынесен за скобки. Опыт же поколений, «дискурсивный осадок культуры», будет, напротив, стоять на первом плане, разворачивая этимологические возможности, реконструкцию первичного смысла и пр. Все это, несомненно, тоже необходимо. Однако идиома в таком случае образует систему «сама с собой», точнее, «своё» вынуждено достраивается по «своему», что является логической ошибкой (и представляет собой «искривление позвоночника» родовидового древа). Идиома образует систему с субъектом, познающим мир в данный момент – именно в этом ее ценность как гносеологического инструмента. Именно поэтому так мучителен и кажется невозможным поиск универсального языка научного описания – вне идиомы (вне национальной идиомы, как это показали Вайсгербер и Деррида), вне «своего» невозможно выстраивание субъекта в познании.

Разрыв в идиоме предполагает, что «споткнувшись» в понимании, мы неизбежно попадаем в иное пространство (как Алиса в колодец), пространство, где совершается выбор – поступок человека, познающего мир.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Аверинцев С.С. Греческая семантика понятия образа в Священном Писании (прежде всего в Новом Завете), а также в молитвенных, богословских, литургических текстах. (Лекция на открытие учебного года в Свято-Филаретовской Высшей школе 12.09.98.) // Православная община. – М., 1998. – № 55. – С. 42–52.
2. Аликаева Л.С. Немецкий лингвофилософский дискурс XVIII столетия (концепция Й. Г. Гаманна): Дис... кандидата филол. наук. – Нальчик, 2009. – 249 с.

3. Аликаева Л.С. Философия языка в творчестве Й. Г. Гаманна // Вестн. Пятигор. гос. лингвист. ун-та. – 2009. – № 3. – С. 7–12.
4. Алпатов В.М. История лингвистических учений: Учебн. пособие. – М.: Яз. рус. культуры, 1998. – 367 с.
5. Амирова Т.А., Ольховиков Б.А., Рождественский Ю.В. История языкознания. – М.: ИЦ «Академия», 2008. – 672 с.
6. Античная философия: Энцикл. слов. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 896 с.
7. Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья / Отв. ред. С.С. Неретина. – Т. 1–2. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001–2002. – Т. 1. – 2001. – 537 с.; Т. 2. – 2002. – 639 с.
8. Аристотель. Категории // Аристотель. Собр. соч. – Т. 2. – М., 1978. – С. 51-90.
9. Ахутин А.В. Омонимия в переводе философских понятий // Еivаi: Филос. интернет-журн. – 2012. – № 1.
10. Биbihин В.В. Витгенштейн: Смена аспекта. – М.: Ин-т философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005. – 576 с.
11. Биbihин В.В. Внутренняя форма слова. – СПб.: Наука, 2008. – 420 с.
12. Биbihин В.В. По поводу «Чтения “Теэтета”» // Биbihин В.В. Чтение философии. – СПб., 2009. – С. 530–535.
13. Биbihин В.В. Чтение философии. – СПб.: Наука, 2009. – 536 с.
14. Биbihин В.В. Язык философии. – СПб.: Наука, 2007. – 389 с.
15. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: Два филос. введения в двадцать первый век. – М.: Политиздат, 1991. – 413 с.
16. Богатырева И.И. Латинский язык. Справочник по грамматике. – М.: Живой язык, 2010. – 224 с.
17. Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М.: Наука, 1990. – 414 с. – (Памятники философской мысли).

18. Бруно Дж. О героическом энтузиазме. – М.: Художественная литература, 1953. – 212 с.
19. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. – М.: Яз. славян. культур, 2012. – 384 с.
20. Виноградов В.В. Об основных типах фразеологических единиц в русском языке // Виноградов В.В. Избр. тр.: Лексикология и лексикография. – М., 1977. – С. 145–161.
21. Вольф М.Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. – СПб.: Изд-во РХГА, 2012. – 384 с.
22. Восточные отцы и учителя Церкви V века: Антология. – М.: Изд-во МФТИ, 2000. – 416 с.
23. Гаман И.Г., Якоби Ф.Г. Философия чувства и веры / Сост., вступ. ст., пер с нем., прилож., коммент., примеч.: С. В. Волжин. – СПб., 2006. – 487 с.
24. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. - В 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – 668 с.
25. Гильманов В.Х. Гаман и Кант: битва за «чистый разум» (послесловие к публикации) // Кантовский сборник. – 2012. – № 2. – С. 56–64.
26. Гильманов В.Х. И. Г. Гаман и литература Просвещения (Опыт универсальной герменевтики): Дис... д-ра филол. наук. – Калининград, 2006. – 459 с.
27. Гильманов В.Х. «Крестовые походы» И. Г. Гамана против Просвещения // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 7: Философия. – 2005. – № 3. – С.14–24.
28. Гильманов В.Х. Метакритика vs. Критика чистого разума. Послесловие к публикации // Кантовский сборник. – 2012. – № 4. – С. 93–99.

29. Гильманов В.Х. Переписка Иммануила Канта и Иоганна Георга Гамана (вступ. ст., пер. и коммент. В. Х. Гильманова) // Кантовский сборник. – 2009. – № 1.
30. Гильманов В.Х. Преодоление не-меня: О новой теории понимания одного философа из старого Кёнигсберга (И.Г.Гаман) // Кантовский сборник. – Калининград, 1997. – Вып. 20. – С. 113–126.
31. Гильманов В.Х. “Philologus crucis” И.Г. Гаман и его герменевтика // Вестн. ВГУ. – Сер.: Филология. – Журналистика. – 2004. – № 2. – С. 50–53.
32. Гильманов В.Х. Философия образа И.Г. Гаманна и Просвещение. – Калининград: Изд-во КГУ, 2003. – 567 с.
33. Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. – М.: Яз. славян. культур, 2006. – 720 с.
34. Гоготишвили Л.А. Шпет и Гумбольдт: феноменологические вариации на тему языкового универсализма и релятивности // Vox. – Филос. – интернет-журн. – 2012. – Июнь.
35. Григорий Богослов. Творения. – Ч. I (репринт). – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. –С. 540-541. [М.: Из глубин]
36. Гумбольдт В. фон. Избр. тр. по языкознанию. – М.: Прогресс, 2000. – 400 с.
37. Гусева А.А. Философская рефлексия идиомы: внутренняя форма и внутренняя грамматика // Vox: Филос. интернет-журн. – 2011. – № 10. – Июнь.
38. Гуссерль Э. Картезианские медитации. – М.: Акад. проект, 2010. – 229 с.
39. Гуссерль Э. Собр. соч. – Т. 3(1): Логические исследования. – М.: Гнозис, Дом интеллектуал. Кн., 2001. – 471 с.
40. Давыденков О., свящ. Догматическое богословие: В 2 т. – М.: ПСТБИ, 1997. – Т.1. 160 с. Т. 2. 292 с.

41. Давыденков О., прот. *Communicatio idiomatum* как важнейшая часть православного учения о Лице Искупителя // Православн. Свято-Тихоновский богослов. ин-т. – VI Ежегодн. Богослов. конф., 30 янв. – 1 февр. – М., 1997 (<http://www.pstbi.ru/institut.book/1997/dav/htm>).
42. Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. – Т. 1-2. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1958. – Т. 1: А–Л. 1043 с.; Т. 2: М–Ω. С. 1044-1904.
43. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. – М.: Акад. проект, 2011. – 335 с.
44. Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действий от собственного лица. – М.: Новое лит. обозрение, 2011. – 576 с.
45. Деррида Ж. Есть ли место переводу. Философия на национальном языке (к «словесности на французском») // Логос. Филос.-лит. журн. 2011. – № 5–6(84). – С. 114–133.
46. Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Акад. проект, 2007. – 319 с.
47. Деррида Ж. Позиции: Беседы с Анри Ронсом, Юлией Кристевой, Жаном-Луи Удбином, Ги Скарпетта / Пер. с франц. В.В. Бибихина. – М.: Акад. проект, 2007. – 160 с.
48. Деррида Ж. Поля философии. – М.: Акад. проект, 2012. – 376 с.
49. Джозеф Дж. // Логос. – 2005. – № 4 (49). – С. 20–28.
50. Домников С.Д. Докса vs. Догма: Горизонты значений в форматах языковых клише // Проблемы философии культуры. М.: ИФРАН, 2012. С. 81-101.
51. Иванеско В.Л. Генезис онтологической функции языка науки: Дис... кандидата филос. наук. – Ростов н/Д., 2007. – 157 с.
52. Иоанн Дамаскин. Источник знания. – СПб.: Наука, 2006. – 414 с.
53. Иоанн Златоуст. Толкование на Евангелие от Иоанна. – М.: Сибирская Благовонница, 2010. – 926 с.

54. Истина и благо: Универсальное и сингулярное. – М.: ИФ РАН, 2002. – 376 с.
55. Кассирер Э. Место Фичино в интеллектуальной истории // Кассирер Э. Индивид и космос. – М., 2000. – С. 207–226.
56. Кассирер Э. Философия символических форм. – Т. 1: Язык. – М.: Акад. проект, 2011. – 221 с.
57. Кацнельсон С.Д. Содержательно-типологическая концепция Вильгельма Гумбольдта // Кацнельсон С.Д. Общее и типологическое языкознание Л., 1986.
58. Кэрролл Л. Алиса в Стране Чудес. – Алиса в Зазеркалье. – Пища для ума. – М.: Эксмо, 2013. – 191 с.
59. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. – М.: ЛКИ, 2008. – 256 с.
60. Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. - Книга 1. Разум вне машин. - М.: Гнозис, - 2011. - 512 с.
61. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. – Кн. 1. – М.: Искусство, 1992. – 656 с.
62. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. – М.: Искусство, 1975. – 776 с.
63. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 911 с.
64. Лысова О.Ю. О соотношении внутренней формы слова и внутренней формы фразеологизма // Вектор науки ТГУ. – 2012. – № 2(20). – С. 115-118.
65. Михайлов А.А. К вопросу об одной забытой полемике: Гаманн vs. – Кант // Сущность и слово. – Сб. ст. – М., 2009. – С. 293–304.
66. Медведев В.И. Философия языка: Очерки истории. – СПб.: РХГА, 2012. – 336 с.

67. Мкртчян Р. Многозначность термина «природа» как одна из проблем трактовки Халкидонского ороса (<http://www.bogoslov.ru/text/3263925.html>).
68. Нелюбин Л.Л., Хухуни Г.Т. История науки о языке. – М.: Флинта; Наука, 2008. – 376 с.
69. Немецко-русский словарь: Ок. 95 000 слов / Авт.-сост.: К.Лейн, Д.Г.Мальцева и др. – М.: Рус. яз., 1992. – 1040 с.
70. Неретина С.С. Верующий разум: К истории средневековой философии. – Архангельск: Изд-во Помор. междунар. пед. ин-та, 2003. – 366 с.
71. Неретина С.С. Тропы и концепты. – М.: ИФ РАН, 1999. – 277 с.
72. Неретина С.С. Философские одиночества. – М.: ИФ РАН, 2008. – 269 с.
73. Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалиям. – СПб.: РХГА, 2006. – 999 с.
74. Неретина С.С., Огурцов А.П. Реабилитация вещи. – СПб.: Мирь, 2010. – 799 с.
75. Николай Кавасила. Изъяснение Божественной Литургии. – Гл. 38 // Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. – Т. 3. – СПб., 1857. – С. 384–385.
76. Новая философская энциклопедия: В 4 т. – Т. I–IV. – М.: Мысль, 2010. – Т. I: А–Д. – 742 с.; Т. II: Е–М. – 636 с.; Т. III: Н–С. – 693 с.; Т. IV: Т–Я. – 736 с.
77. Новиков В.В. О неизменности христологического учения святителя Кирилла Александрийского (<http://www.bogoslov.ru/text/2655545.html>).
78. Носов Н. Преступные философы. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007. – 320 с.

79. Огурцов А.П. Философия науки: двадцатый век. – СПб.: Мирь, 2011. – Ч. I: Концепции и проблемы. Исследовательские программы. – 502 с.; Ч. II: Наука в социокультурной системе. – 494 с.; Ч. III: Философия науки историографии. – 335 с.
80. Ориген. Творения. – Вып. 1: О началах. – Казань: Казан. духовн. акад., 1899. – II, XLVIII, 386, IV с.
81. Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. – Новосибирск: СО РАН, 2001. – 219 с.
82. Памятники средневековой латинской литературы IV-IX вв. – М.: Наука, 1970. – 444 с.
83. Панаев И.А. Разыскатели истины. Фридрих Генрих Якоби. – М.: Либроком, 2011. – 232. с.
84. Платон. Евтифрон // Платон. Диалоги. – М., 1976. – С. 250–268.
85. Платон. Кратил // Платон. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. – М., 1968. – С. 413–494.
86. Плотин. Сочинения. – СПб.: Алетейя, 1995. – 669 с.
87. Потebня А.А. Из записок по теории словесности. – Харьков: Типогр. «Мирный трудъ», 1894. – 170 с.
88. Потebня А.А. Мысль и язык. – Киев: СИНТО, 1993. – 124 с.
89. Потebня А.А. Слово и миф. – М.: Правда, 1989. – 623 с. – (Из истории отеч. филос. мысли).
90. Пригожин И., Стенгерс И. Возвращение очарования мира / Пер. С.С.Неретиной // Природа. 1984. – № 2. – С. 34–48.
91. Радченко О.А. Язык как мирозидание: Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства. – М.: КомКнига, 2006. – 312 с.
92. Радченко О.А., Аликаева Л.С. Й. Гаманн в лингвистическом дискурсе XVIII столетия // Вопр. языкознания. – 2011. – № 11. – С. 82–101.
93. Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. – М.: Акад. проект, 2008. – 1008 с.

94. Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. – М.: Канон+, 1998. – 288 с.
95. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. – М.: Лабиринт, 2008. – 270 с.
96. Романенко Е.К. Философия языка Вильгельма фон Гумбольдта и ее влияние на философско-лингвистические, этнопсихологические и антропологические учения в Германии XIX–XX вв.: Дис... кандидата филос. наук. – М., 2011. – 160 с.
97. Сепир Э. Избр. тр. по языкознанию и культурологии. – М.: Прогресс: Изд. группа «Универс», 1993. – 654 с.
98. Славягинская М.Н. Учебник древнегреческого языка. – М.: Филоматис, 2003. – 620 с.
99. Слинин Я.А. Аристотель и онтологические основания логики. – СПб.: Наука, 2013. – 358 с.
100. Слинин Я.А. От Платона до Сартра. – СПб.: Наука, 2012. – 528 с.
101. Слинин Я.А. – Феноменология интересубъективности. – СПб.: Наука, 2004. – 345 с.
102. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. – М.: ЛИБРОКОМ, 2013. – 256 с.
103. Спирова Э.М. Сравнительная антропология В. Гумбольдта // Спектр антропологический учений. – М., 2013. – С. 24–40.
104. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка: Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. – М.: Либроком, 2009. – 336 с.
105. Степанов Ю.С. Язык и метод: К современной философии языка. – М.: Яз. рус. культуры, 1998. – 779 с.
106. Телия В.Н. Внутренняя форма слова и ее роль в функционировании значения слов и фразеологизмов // Семантика языковых единиц: Материалы III Научно-исслед. конф. – Ч. 2: Фразеологическая семантика. – М., 1993.

107. Фихте И.Г. Речи к немецкой нации. – СПб.: Наука, 2009. – 349 с.
108. Хайдеггер М. Язык / Пер., примеч. Б.В. Маркова. – СПб.: Ленинград. союз ученых, 1991 (<http://lib.ru/HEIDEGGER/yazyk.txt>).
109. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
110. Холенштайн Э. Якобсон и Гуссерль: К вопросу о генезисе структурализма (<http://anthropology.rinet.ru/old/7/xolenstein.htm>).
111. Христианство: Энцикл. словарь: В 3 т. – М.: Большая рос. энцикл., 1995. – Т. 1: А–С. – 862 с.; Т. 2: Л–С. – 6712 с.; Т. 3: Т–Я. – 783 с.
112. Чернов С.А., Шевченко И.В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 620 с.
113. Черный Э. Греческая грамматика. – Ч. 1: Греческая этимология; Ч. 2: Греческий синтаксис. – М.: Акад. проект, 2008. – 800 с.
114. Шиян А.А. Онтологические основания философии языка «позднего Шпета» // Густав Шпет и его философское наследие: У истоков семиотики и структурализма. – М., 2010. – С. 00-00.
115. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта. – М. URSS, 2009. – С. 54–56.
116. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: Канон+, 2009. – 1248 с.
117. Языкознание: Большой энцикл. слов. – М.: Большая рос. энцикл., 1998. – 682 с.
118. Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? // Логос: Философско-лит. журн. – 2011. – № 3(82). – С. 107–123.
119. Coincidentio oppositorum: От Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. – СПб.: Алетейя, 2010. – 432 с.
120. Dilthey W. Johann Georg Hamann // Dilthey W. Gesammelte Schriften. – В. XI: Vom Anfang des geschichtlichen Bewusstseins. – Jugendaufsätze und Erinnerungen. – Leipzig-Berlin, 1936. – S. 1–19.

121. Dizdar D. Translation: Um- und Irrwege. – Berlin: Frank@Timme. Verlag für Wissenschaftliche Literatur, 2006. – 393 S.
122. Fritsch Fr. Communicatio idiomatum. – Zur Bedeutung einer christologischen Bestimmung für das Denken Johann Georg Hamanns. – Berlin–N. Y., 1999. – 337 S.
123. Gessman M. Philosophisches Wörterbuch. – Stuttgart: Kröner, 2009. – 790 S.
124. Harris J. Hermes: or a Philosophical Inquiry Concerning Language and universal grammar. London: Menston, 1751. – XIX, 442 p.
125. Kriener K. Sprache - Rasse - Volk: Aspekte des deutschen nationalen Diskurses (<http://www.comlink.de/cl-hh/m.blumentritt/agr128s.htm>).
126. Leiss E. “Die Vernunft ist ein Wetterhahn”. Johann Georg Hamanns Sprachtheorie und die Dialektik der Aufklärung // Zeitschrift für germanistische Linguistik. – 1991. – S. 259–273.
127. Mnich R. Рецепция Кассирера в России в свете некоторых особенностей русской философии // Revue de etudes slaves. – 2002. – Vol. 74. – № 2–3. – P. 563–575.