
З А М Е Т К И О ДИНАМИЧЕСКОЙ СУЩНОСТИ ЗНАЧЕНИЯ

С. Р. ВАРТАЗАРЯН

Проблема значения, казалось, является знаменем эпохи, порождением XX века, а лингвистическая или близкая к ней ориентация современных философов — лишь данью времени, которое, как и всякое другое, выставляет и решает лишь свою собственную, подсказанную данными историческими обстоятельствами и сегодняшними потребностями развития духовной культуры, специфическую задачу. И это действительно так. Именно в наш век стало возможным осознание великой мощи слова и не только теоретически, и не только в филологическом упоении ею, а практически и в ощущении бедствия от потока извращающей сознание массовой информации; именно в последние сто лет стало ясно, что даже в чисто теоретической области, каковой являются математика и логика, решение задач зависит не только от достаточно виртуозного владения техническими средствами этих наук, но и от интуиции чисто семантического порядка; именно сегодняшнее, точнее — послевоенное тесное, хоть и не всегда мирное, сближение государств, народов и их культур породило в наиболее острой форме проблему понимания непривычного, чуждого, а потому часто и страшного и враждебного духа.

Но в таком выпячивании проблемы значения есть и изрядная доля исторического номинализма, для которого «распалась связь времен» и каждая эпоха несет на себе свою уникальную печать. Правда, опровержение подобного номинализма лежит не через тщательное установление связи современной семантической проблематики через схоластику и аж до стоической школы¹ — ведь каждый раз эта проблематика бывает связана с определенным историческим и интеллектуальным контекстом и, следовательно, единична и неповторима. Возможности, представляющие здесь для критики, я оставляю. Просто определяю свою позицию: проблема значения действительно характерна для нашего времени, но лишь потому, что в ней не только отразились реальности нашей жизни, но и в теоретическом отношении она, как и другие проблемы, наиболее активно дискутировавшиеся в иные времена, является своеобразным преломлением важнейших мировоззренческих и методологических вопросов философии.

Человек, только подступающий к проблеме значения, или профессионал, в целях феноменологической «чистоты» анализа притворившийся совершенным невеждой, прежде всего столкнется с фактом не вещьности самого значения. Уже давно отодвинута на периферию философствования точка зрения на значение как предмет обозначения²:

¹ R. Jakobson, *Quest for the Essence of Language*, „Diogenes“, 51, Paris, 1965.

² Ср. позицию Л. Витгенштейна в «Логико-философском трактате» (М., 1958) —

«когда я съедаю яблоко, я не съедаю значение слова яблоко». Но с еще большей легкостью, прямо-таки наощупь устанавливается абсолютная вещественность самого носителя знака, чувственной формы, «содержащей в себе» некоторое значение.

Так возникает первое противопоставление вещественного, чувственного в форме знака внечувственному и невещественному в его содержании. И в силу абстрактности и простоты это отношение между значащей формой и значимым содержанием устанавливается пока как статическое и лишь в негативной форме: лишь как внеположность содержания (что, разумеется, отлично от физически содержимого) — форме. Но с тем же основанием рождается и потребность восстановить, теоретически освоить его, разъятое единство чувственной формы и внечувственного содержания знака. Наряду со статической внеположностью полагается и — столь же статично — отношение принадлежности. Так, звуку речи внеположен смысл слова, пятнам краски на холсте внеположна эстетическая ценность картины, наблюдаемому действию человека — значимость его поведения, ритуальному действию — актуальное верование и т. д. Но в каждом соотношении мыслится и сопряженность, принадлежность одной стороны — другой.

В этом двойственном отношении внеположности и сопряженности формы и содержания нет полной симметрии. Форма всегда дана, она есть непосредственно усматриваемое основание, исходя из которого и возможно полагать некоторую внеположную сущность. И форма — с каких бы позиций ее не рассматривать: объективистски-платонических, субъективистски-сенсуалистических, номиналистских и т. д., — именно потому, что она есть форма значащая, а не природно нейтральная, форма несет в себе напряжение, разрешающееся в переходе от и через, а точнее — в проходе *сквозь* нее к внеположному.

Пройти *сквозь* форму можно на разных уровнях и в разных направлениях. Первая возможность еще в пределах области чувственных форм. Здесь носитель знака, означающее прежде всего встречает себя. Во-первых, он есть самотождественная форма не только как физический феномен, но и как форма значимая. Во-вторых, он значит сам себя и свое иное имеет в себе же самом как автонимный знак. В-третьих, он отсылает к форме, до неразличимости подобной ему же, образуя класс тождественных знаков и некоторую (эйдетическую) универсалию, соответствующую данному классу. В-четвертых, он относит к форме отличной от себя, в отношении к которой он и получает какую-либо определенность, образуя тем самым класс различных классов и набор некоторых универсалий⁹. Образуется иерархия классов и иерархия универсалий. Эта иерархия также статична.

Лингвистический имманентизм, изгоняющий из языка как предмета анализа значение и все субъективное, мыслит отношение между знаками лишь как их соположение (технически — дистрибуцию) и взаимное формальное отображение (технически — перекодировку). Редукция всей сложности языковой системы к этим, заимствованным из логики очищенным до пустоты отношениям, к счастью, оказалась невозможной. Но этот языковедческий имманентизм и методологический редукционизм являет собой пример не только отрицательный. Помимо уточнения и уточнения средств анализа, экспликации проблем и решения важных,

2.433 и в «Философских исследованиях» — „Philosophical Investigations“, Oxford, 1983, § 39 и далее.

⁹ Подробнее об этом см. в моей книге «От знака к образу», Ереван, 1973, с. 25—

хоть с некоторой точки зрения и чисто технических задач, невольную заслугу этого течения в языковедных штудиях нужно видеть еще и в том, что—как это ни парадоксально — мысля категории значения и смысла как внеположные языковой системе, а потому и, казалось, легко из нее изгоняемые, имманентизм подчеркнул как раз-таки **внутрисистемный** аспект существования заушаемых «менталистских» сущностей.

Действительно, если идти от логики, еще с Г. Фреге смысл (Sinn) знакового выражения связывается с возможностью иного выражения, отождествляемого с первым по некоторому основанию⁴, и собственно манифестируется сам или по крайней мере отмечается исследователем как наличный (хотя и, заметим, сущностью неопределенный) именно в различии знаковых последовательностей, отображаемых друг в друге. Смысл знака тем самым обнаруживает себя в его отображении в другом знаке: так он проявляет себя в системе. Но поскольку любое такое отображение одного знака в другом осуществляется в рамках конечной системы и, следовательно, тавтологично, то все возможности выхода за пределы знаковой системы оказываются перекрытыми, она есть лишь сущность автономная, обращенная на себя.

Установление системы взаимоотношений знаков и некоторой иерархии их классов и соответствующих им универсалий не есть предел квазионтического бессубъектного рассмотрения. Продолжение его зависит от решения древних проблем. Первая в том, каковы основания взаимоотношения знаков; вторая в том, каковы основания соответствия некоторого множества знаков универсалии, по которой они оказываются объединены. В сущности же это единый вопрос об основании какого-либо соотношения, а тем более отождествления, знаков. Действительно, нам нужно оправдать два суждения: 1) «Знак А есть (означает, обладает в качестве смысла, перекодируется как и т. п.) знак В», как— приведем старый пример — «Вечерняя звезда — это Венера» и 2) «Знаки «А», «а», «А» суть один и тот же знак. Абстракция отождествления, сформулированная А. А. Марковым⁵, лишь фиксирует это отоношение, но не объясняет его генезиса (что для нужд математики и логики вовсе и не требуется). Таким же — лишь констатирующим характером обладает и вводимое А. А. Марковым различие абстрактного и конкретного знаков⁶. Первый — это те же конкретные, то есть физически различимые знаки, «рассматриваемые с точностью до одинаковости». Остается открытым вопрос — и даже не один — о том, кем рассматриваются, на каком основании и какова структура этого акта усмотрения «одинаковости» самих феноменально неповторимых конкретных знаков.

Оглядываясь на различные философские традиции, мы прежде всего, разумеется, должны здесь посчитаться с платонизмом (и с его развитием в реалистической линии) и с номинализмом. По Платону «...мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как впервые увидим равные предметы и уразумеем, что все они стремятся быть такими же, как равное само по себе, но полностью этого не дости-

⁴ См. прекрасное изложение концепции Г. Фреге у Б. В. Бирюкова: Теория смысла Готлоба Фреге в кн.: «Применение логики в науке и технике», М., 1960.

⁵ А. А. Марков. Теория алгорифмов. Труды математического института им. В. А. Стеклова, М.-Л., 1954, с. 7—8.

⁶ Там же. Ср. соответствующее этому различие Р. Карнапом «sign-design» и «sign-event» в его Introduction to Semantics and Formalization of Logic, Cambridge, Mass., 1959, p. 7.

гают»⁷. А поскольку «...мы приобрели его (знание равного самого по себе — С. В.) до рождения и с ним появились на свет...»⁸ и при жизни лишь вспоминаем его, то равное само по себе принадлежит занебесному царству истины, которому были сопричастны наши души до рождения... На все вопросы дан ответ и ответ определенный.

Но объективизм Платона граничит здесь с фатализмом. Для ограничения его и оправдания вводимого принципа воздания устанавливается и свобода воли, но не как принцип свободного творчества, а как принцип свободного выбора. Затруднение это, касающееся возможности соположения провиденциализма и ответственности (тем самым и свободы) каждого, как известно, сохранилось и для христианской теодицеи.

Номинализм можно свести к субъективистскому произволу образования классов или вообще каких-либо иных соответствий. Платонизм, делающий акцент на предсуществовании общего, лишает субъекта активности, номинализм доводит эту активность до каприза. Но полную картину реальности можно создать лишь предложив принцип, по которому мир, содержащий в себе общее как возможность, как тенденцию, **достраивается** в творческом акте субъектом до чистоты абстрактных понятий и тем самым преобразуется. Очевидно, что крайности как платонистически-реалистической, так и номиналистической линий должны быть сняты. Но не внешним их соположением, а в установлении фундаментального принципа, который можно было бы сформулировать как принцип тождества присвоения и творчества⁹.

Мир языка (и всей остальной человеческой культуры), рассмотренный с надиндивидуальной точки зрения¹⁰, соотносим с каждым человеком во многообразии различных аспектов. С одной стороны, язык, **внедряется** в социально-культурное существование человека, он как бы эмануирует частные свои манифестации, формирует (почти по Аристотелю) единичные акты реализации себя в речи. Генеративная концепция, близкая такому взгляду, поскольку не оправдались чаяния ее адептов создать достаточно полную и исходящую из синтаксиса порождающую семантику, представляет лишь часть возможных путей «ниспадения» общего и его претворения в единичное. Но если даже признать правомочным ограничение идеи порождения лишь синтаксисом, то все же остаются непонятны претензии на вскрытие в порождающей модели именно творческого аспекта языка. Они так же непонятны, как непонятно ограничение понятия свободы — первого атрибута творчества — лишь рамками **выбора** из преданных возможностей, а ведь генеративная грамматика строится на манер логического исчисления, в котором все строится на заданных сущностях: установленном алфавите, жестких правилах образования осмысленных (точнее — правильных) выражений и не менее жестких правилах преобразования этих правильных выражений¹¹. Язык с подобной точки зрения есть лишь некоторый безличный

⁷ Платон, *Федон*. Сочинения в трех томах, т. 2, с. 37.

⁸ Там же, с. 38.

⁹ Первенство в формулировке сходного, но не тождественного принципа принадлежит Джамбаттиста Вико: «*Verum et factum convertuntur*» — «Истинное и сделанное совпадают».

¹⁰ Но не доводя этого взгляда до широкого онтологизма Э. Р. Атаяна (см. его *Аспекты организации и функционирования языковой сферы*, Ереван, 1976).

¹¹ Правда, подобное рассуждение придется поставить в связь с проблемой нахождения творческого момента в дисциплинах, научные результаты которых предстают в виде реализации некоторого тавтологического процесса (математика, логика). Воп-

механизм, извлекающий из каждого конкретного человека речевой акт примерно так же, как правила полифонии могли бы извлекать из оркестра (+ оркестрантов) некоторую последовательность звуков.

Однако такое «внедрение» системы языка в мир человеческого, системы, управляющей им, казалось, механически или «гипнотически», все же не покрывает всей полноты отношений язык — человек. И именно потому, что даже произнося заученное наизусть, отыгрывая выработанное, человек говорит или играет на трубе **по-своему**, — ни звук речи, ни музыкальный тон не есть лишь точка на шкале, но интервал, в пределах которого каждый варьирует, осуществляя свободу, по крайней мере, выбора.

Но этого мало. В соположении форм, в их взаимном отображении мы до сих пор видели только положенность, данность их отношений, не задаваясь вопросом о субъекте акта полагания, задания, установления, то есть не попытавшись отыскать ту волю, которая повелела формам войти в некоторое отношение.

Непреложность отношения «Знак А есть (означает и т. д.) В» подразумевает императив «Знак А да будет В». Но это «да будет» не может остановиться только на принятии того, что есть. Подчинение субъекта определенному извне положению дел есть только первый, начальный момент совпадения «это так» с «ну, и пусть будет так». Здесь воля направлена на себя, она подавляет всякое отклонение от заданного, чтобы «пусть было так». Но и во встрече с неизбежностью естественного хода событий субъект обнаруживает императивность и даже репрессивность мира, только поскольку он с ним не согласен. Мир отрицает волю человека, он противостоит субъекту как противоволя, и именно поэтому осмысленно и действительно человеческое «да будет так», что в мире все «не так». Однако если противоволя мира есть только пассивное противостояние, косное упрямство мира вещей и поэтому противостоит естественного порядка вещей есть только упорство природы, абстрактная негация, пустое отрицание воли человека, то в мире человеческом, где любое принятие предложенного и установленного порядка есть и соучастие в его установлении,—любое «да будет так» предполагает — по крайней мере в возможности и противное «да будет не так». Противоволя всегда персонифицирована. Установить какое-либо соотношение знаков значит породить это соотношение, породить, причем, переборцов чужую волю¹². Поединок с иной волей начинается с внедрения в чужое сознание автономия «А есть знак». Первая победа здесь в

рос состоит в том, что можно найти творческого в процессе, каждый шаг в котором есть переформулировка — причем, по заранее фиксированным правилам—заданной последовательности символов. Здесь приходится разделять или теоретически различать два процесса: первый, в котором происходит действительное порождение выражений (формул), которые оказываются тавтологиями,—что можно было бы назвать эвристическим движением; и второй—в котором осуществляется движение по уже созданной системе тавтологий. Эвристическое движение может и не иметь никакого отношения к тому предмету, отображением которого должна служить формальная система, поэтому личное творчество в эвристическом движении не есть творческий аспект, искомый в формальной системе. Если $(a+b)^2$ в каком-то смысле порождает $(a^2+2ab+b^2)$, примерно так же, как S порождает N+V, то это порождение — и именно поскольку переход-порождение здесь задан—не имеет ничего общего с творческим аспектом языка, ибо творчество естественно понимать как творение если не из ничего, то по крайней мере из чего-то иного.

¹² Ср. понятие контрсуггестии в Б. Ф. Поршнев. Контрсуггестия и история. «История и психология», М., 1971.

сотворении для чужого сознания знаковости как таковой. Затем автор сопоставляется с другим знаком, тем самым в чужом сознании преодолевается его (знака) изолированность и самоценность, формальная самодостаточность «А есть А» — достигается первый выход за пределы положенного, то есть первое понимание: «А есть В». Положенные как разные, А и В возводятся к общему, единому.

Однако сотворение для чужого сознания знаковости как таковой нельзя мыслить как построение и передачу ему некоторой абстрактной схемы — чего-то вроде семантического треугольника. Чистота первоначальной знаковой формы здесь в том, что знак еще не связан с миром денотативным отношением, он свободен от предметности как таковой и предметного смысла. Это еще только симптом — знак говорящего, и смысл его — императив. Первоначально знак есть некоторая сращенность императива с вокативом. «С индоевропейской точки зрения именно формы чистой основы характеризуют повелительное наклонение, объединявшееся по этому формальному признаку со звательной формой имени, с которым повелительное наклонение имеет и общие семантические черты. По существу повелительные формы чистой основы глагола в столь же малой степени могли считаться в индоевропейский период особыми формами наклонения, в какой звательные формы чистой основы имени могли считаться падежами»¹³.

Первоначальный окрик и повеление создают основу магии, пока лишь социальной. Затем вокатив и императив оборачиваются на природу, становясь магией натуральной; впрочем, для самого носителя в силу анимистичности и антропоморфности его представлений эти виды магии не разделялись; не могут быть резко разделены эти два типа магического отношения и для нас. Именно поэтому значимо и по сю пору следующее: «Имя — конкретно и, стало быть, сращено с вещью; называя нечто, я тем самым его вызываю»¹⁴.

Раз возникнув, знак вырывает из общего недифференцированного, «коммунного» существования двух субъектов — обращаясь к одному экспрессивной стороной «Я—Тебе», к другому же стороной импрессивной «Ты—Мне». Коммуникация есть разложение средства, отрыв от пуповины инстинктивно-стадной общности, выделение Я и Ты. Денотативная и коннотативная отнесенность знака проклюнется и вырастет из него позднее, когда человек осознает свою противопоставленность миру и хотя бы какое-то, пусть мистическое единство во многообразии вещей природы.

«Ты» представляет собой первоначальную, но и очень глубокую абстракцию. Еще не будучи отлито в четкую звуковую оболочку, она в своей обращенности к кому-бы-то-ни-было содержит в себе всеобщность,

¹³ В. В. Иванов. Хеттский язык, М., 1963, с. 166. Излагая мнение И. И. Захарова о том, что «в маньчжурском языке, как и в монгольском, удобнее принимать повелительное наклонение за коренную форму глагола, потому что к ней легко, без всякой перемены окончания глагольного слова, можно прилагать все приращения, выражающие разные формы и видоизменения глагола» (И. И. Захаров, Грамматика маньчжурского языка, СПб., 1879, с. 151; цит. по работе О. П. Суника), О. П. Суник трактует принятие такой первоначальной формы повелительного наклонения всего лишь как методический прием, но не отражение факта истории языка (см. его Глагол в тунгусско-монгольских языках, М., 1962, с. 336), повторяя вслед за И. И. Захаровым совершенно неубедительное рассуждение о том, что «логическое строение мысли человека говорящего не может представить его в позе повелителя, стоящего посреди окружающей его природы и отдающего приказания» (там же).

¹⁴ К. А. Свасьян. Смысловая организация слова.—Вестник Ереванского университета, 1980, № 3, с. 110. Ср. А. Ф. Лосев, Философия имени, М., 1927, с. 47 и далее.

подобную той, которая выявляется в «это»¹⁵. Реальностью этой всеобщности является коллектив, в котором все суть «Я», субъекты и «Ты», объекты. Однако коллектив неоднороден, иерархия ролей создает иерархию «Я», можно даже сказать — иерархию или степень «яйности» и — в обратной пропорции — «тыйности». На поверхности все просто: кто выше на лесенке, тот обладает большим «Я», кто ниже — тот больше «Ты», объект.

Интериоризация меняет это отношение, иногда даже полностью переворачивает его. Однако как возник сам этот механизм перенесения «внутри» субъекта некоторых внешних коллективных реалий и отношений? Можно предположить, что для интериоризации возникают основания тогда, когда в коллективе в силу сложности его становится необходимым опосредованное выполнение каких-то функций, когда некоторая роль, ранее всецело принадлежавшая вожаку, узурпировавшему наибольшее «Я», может быть временно передана другому. «Порученец» несет в себе уже двойное сознание — свое и поручителя; уже возможен внутренний диалог — начало мышления, он уже «с царем в голове», агрессия его против особи-объекта не есть полностью его собственный импульс; он действует от «Его» имени. Возникает возможность лингвистической функции цитатива, из которого впоследствии разовьется «Он». «Поручитель» же, не имеющий в себе необходимости принять в себя чужую волю, не ссылающийся ни на кого, вобравший в себя насколько возможно полно авторитет внешнего «Я» и не знающий «начала мудрости — страха» — имеет меньше шансов на интериоризацию, он не удвоится внутри себя, и не станет один из двоих внутри него судить другого. Однако и на нижних ступеньках объектность, почти полное отсутствие «яйности» обернется лишенностью того субъективного, в сопряжении с которым чужое «Я» станет alter ego, собеседником; страх разлагает.

Возникший с интериоризацией, а может и предшествующий ей цитатив — основа предания. Повторить сказанное, подкрепить впоследствии объективированным и отчужденным в мифо-религиозных формах авторитетом большого «Я» вожака — этим уже, а не психическим средством и инстинктивной общностью цементируется коллектив. Оставляя пока в стороне единство окружающей среды и всеобщность категорий практики, которые еще должны преломиться в призме субъективности, чтобы создать еще и психическую общность коллектива, можно думать, что отчужденный авторитет вожака-вождя преходит пределы его жизни только за счет того, что его «Я» укоренилось в субъективном мире каждого члена коллектива как общее. Однако это общее существует еще только как нечто потенциальное, ибо принадлежит только сумме индивидов. Обратная рефлексия содержащегося в индивидуальном авторитетного «Я» совершается в переходе его из индивида во внешнее — в общественную психологию.

Но последнюю нельзя мыслить как нечто чисто субъективно-психическое: общественная психология требует не только внутреннего переживания (по источнику и содержанию — переживания социальной реальности), но и прямо коррелирующего с ним действия, поэтому она должна мыслиться и как внутренняя психическая форма социально-значимого действия. Причем, действие, точнее — действо, оказывается тем моментом, тем каналом, посредством которого субъект уже может влиять посясторонними средствами на потусторонние силы. Дым жертвенных костров оказывается пищей для богов; чурбан, изображающий

¹⁵ Гегель. Феноменология духа. Сочинения, т. IV, М., 1959, с. 51 и далее.

предка, является предметом умильного обожания — это если есть удача, а при необъяснимом конфузе на охоте предка могут и отлупить и забросить в темный угол хижины. Человек уже **творит** сверхъестественное и **манипулирует** им.

Однако сверхъестественным нечто оказывается для человека уже смогшего ограничить круг явлений природных, в сознании первобытном нет различия тамошнего и здешнего, там просто очень далеко и трудно достижимо, но путь туда известен, и даже бывали смельчаки, ходившие туда и возвращавшиеся оттуда. Поэтому любая актуализация мистического отношения — в магии, ритуальном действе, подчинении табу и т. — есть практическое, даже рутинное оперирование вещами и словами. Но между последними нет особой разницы: вещь никогда не есть самоотжественный предмет, обладающий только утилитарными функциями. Каждая вещь значит нечто, она отсылает к чему-то иному: она или метонимична, ибо представляет *pars pro toto*, или в силу отношения партиципации синекдохична, или метафорична — по аналогии; вещь первоначально есть символ в фундаментальном смысле и троп. Слово же, с другой стороны — есть вещь, произнести слово означает сотворить вещь, такую же весомую и осязаемую, как дубина и лук; слово убивает, слово лечит, слово рождает. Эта внутренняя симпатия слова и вещи — основание магического сознания. Вещь есть слово, слово есть вещь: словом можно вызвать вещь в это мир или изгнать из него; вещью можно оборониться от слова и переадресовать его другому, даже — рикошетом — самому произнесшему его. В силу такого сродства вещи и слова возможна их взаимная обращенность, взаимозаменяемость, в сущности — денотация. Но не в чистоте этого семантического отношения, а как нечто сращенное с перформативом.

Это чрезвычайно плодотворное представление об особом роде высказываний, в котором совмещены сам акт высказывания и действие, создающее некоторое социально значимое отношение («Клянусь», «Бьюсь об заклад», «Нарекаю тебя именем...» и т. д.), введенное Остином¹⁶, мыслится им самим только на логико-лингвистическом уровне и выделяется из ряда других употреблений как особое. Характерно, что во всех случаях перформатив персонифицирован. Правда, не нарушая логики Остина, можно представить и коллективный перформатив, как, скажем, «Клянемся», но это коллективное **мы** возникает как форма согласия и соучастия каждого в коллективном действии; в сущности «Клянемся» есть сумма индивидуальных «Клянусь». Интересно было бы примерить представление о перформативе к случаю такого действия, которое по существу коллективно и не может иметь индивидуальной персонифицированной формы.

Представляется, что таким специфически коллективным перформативом является миф. Ему, как известно, приписывают самые разнообразные функции: и объяснения, и описания, и оправдания существующего природного и социального порядка. Синтетическая сущность этой формы общественного сознания допускает эти и многие другие толкования. Но здесь я хочу выделить и подчеркнуть **креационную функцию** мифа. Ведь действительно, если рассматривать миф не как простое — описывающее, объясняющее и т. д. — повествование, а как словесное выражение актуального верования, то основная его функция — это **творение** этого мира. Воспроизводство мифологического текста, на поверхности чисто нарративного, в форме ли рапсодического пересказа или драматизированного (а также, скажем, в Индии — танцевального)

¹⁶ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, HI, 1956.

действия, — всегда есть акт не только подтверждения существующего порядка, но и нового творения его. Вселенная прямо зависит от этого периодического воссоздания космоса — то есть вырванного из хаоса и благоустроенного мира. Мир в сущности держится на слове, ибо словесный текст мифа содержит в себе не только констатацию «мир наш таков», но и перформатив по крайней мере двух родов: креационный, типа «да будет мир таков», и именовательный, типа «да назовется эта вещь таким-то именем». Первичная, мифологическая же рефлексия над мифом порождает предание этиологическое и этимологическое.

Перформативная функция сближает с мифом прежде всего поэзию: поэт — не описатель, а творец нового поэтического мира¹⁷; он не только создает новые сущности или новые отношения между сущностями — что в общем-то одно и то же, но и переименовывает уже названное; используются им оба перформатива: и креационный, и именовательный. Но не только поэзии принадлежит эта прерогатива: искусство любого рода есть прежде всего творчество, сотворение мира в том смысле, в котором мы говорим о мире Босха, Пуссена, Врубеля, Пикассо. И в том же смысле говорится о мире Ньютона, Эйнштейна, Минковского¹⁸.

Образовавшийся культурный мир — мир языка, мифа, художественной деятельности, нравственных установлений, мир (повторим еще раз), в котором в принципе совпадает самочинно сотворенное и истинное, с той или иной степенью адекватности отражающее внешний мир, — отчуждается от творца сразу же после своего возникновения. Он отчужден от личности, ибо всецело принадлежит коллективу; но он отчужден и от коллектива, ибо неподвластен воле всех, но только общей воле, выражающей тенденцию относительно самостоятельного существования и развития культурного мира.

Поэтому первоначальное отношение субъекта к языку, являвшееся творчеством по преимуществу, сменяется отношением принадлежности. Сознание приобщено к общему, подкреплено авторитетом узуса, рабски подчинено коллективному языковому мышлению. Это принадлежность на уровне формы, здесь сознание приобретает способность изречь «глухую куздру»; и на уровне общепринятого содержания, позволяющего говорить о вещах не пережитых, но общеизвестных: «В Гималаях красиво», « $E=MC^2$ » и т. п. — примерно так, как дальтоник может говорить о серебристом колорите Гойи. Преодолеть эту приобщенность и оторвать сознание от пуповины пошлого будет возможно потом, когда наступит переживание, после встречи с миром, который выходит к человеку только из-за спины другого человека. Переживание и может свергнуть, быть может, насильно, сознание в царство свободы, в котором только и можно «слушать тишину» и «станцевать апельсин».

Взгляд на язык как нечто отложившееся, некоторое depot (Ф. де Соссюр) останавливает развитие языкового мышления на стадии подчинения индивидуального мировосприятия заложенным в языке соотношениям языковых (и тесно связанных с ними мыслительных) катего-

¹⁷ Различные, но на мой взгляд, совместимые, попытки анализа сущности поэтического мира даны в статьях Ю. И. Левина, О некоторых аспектах плана содержания в поэтических текстах, в сб. «Структурная типология языков», М., 1966 и А. К. Жолковского и Ю. К. Щеглова — К понятиям «тема» и «поэтический мир», в «Труды по знаковым системам», 7, Тарту, 1975 и в других работах последних авторов.

¹⁸ В науке употребительно выражение «физическая картина мира», но, очевидно, здесь излишне предупреждение о том, что человеческое творчество нельзя понимать как онтическое творение, но как создание некоторой онто-логии (и в принципе эта онто-логия post-гносеологична).

рий. В этом основной порок и тезиса лингвистической относительности.

Однако язык не сводится к использованию готовых застывших форм. Всеобщность языковых сущностей не есть только лишь отчужденное существование дефинитных абстракций, но лишь верхушка айсберга, у которого в подводной части заключена континуальность реального его тела — подвижность естественных форм обозначаемого и текучесть ментальных форм означаемого¹⁹. Поэтому владение языком или отдельным его элементом (грамматической формой, словом, значением и т. д.) всегда есть способность соотнесения их с объективными и субъективными реалиями, но не как наложения единого предданного и абстрактного понятия, значения и т. д. на многообразное и конкретное, а как возведение — причем обязательно при сохранении основания, из которого исходит этот процесс — конкретного во всеобщее, многообразия в единстве.

Такое различие подвижности и многообразия природных явлений и процессов, и форм непосредственного отражения их, с одной стороны, и осевших жестких языковых и логических форм, фиксирует разрыв, существующий между узואльно закрепленным набором логико-языковых сущностей и конкретными явлениями природного и ментального мира. Этот разрыв может быть заполнен взаимопроникновением двух процессов. Первый — это могущий быть помысленным онтологически процесс претворения всеобщности природного и социального **объективного** бытия во всеобщность **субъективных** категорий. Второй — это проникновение субъективности человеческого начала в мир природного бытия, образование «природного тела» человека как продолжение его сути и как его инобытие. Местом встречи этих двух процессов является практика, и только через всеобщность практики, через реальное выражение в практическом взаимодействии с природой универсальности бытия человека, возможно становление всеобщих категорий практики, рефлексивированное существование которых дает всеобщность категорий языка и мышления.

Однако практика, именно поскольку в нее вовлечена субъективация природы, поскольку она представляет не только процесс изъятия из природы потребного, но и очеловечение естественного мира, не может быть понята как онтически-нейтральный процесс взаимодействия двух сил — природной и человеческой. А «проникнуть в «ядро» субъективности и значит понять присущий ей способ полагания»²⁰. Это начало человеческого бытия, понимаемое как исторический исход из животной растворенности в мире, в культурологическом смысле означает **сотворение** (преимущественно бессознательное, но и с огромным напряжением воли) человеческого мира. В интересующем нас аспекте — это сотворение мира вещей поименованных и связанных друг с другом пусть в самой причудливой, но и строгой языковой классификации.

В то же время практика, понимаемая уже не только как момент противоборства природных и человеческих сил, но и как процесс социального взаимодействия людей и общественного развития выводит человека из отношения чистой принадлежности к созданному им культурному (в частности — языковому) миру. Как только человек начинает

¹⁹ О континуальности значения см.: В. В. Налимов. Непрерывность против дискретности в языке и мышлений, Тбилиси, 1978; Р. Я. Павялёнис. Значение как континуум в «Философские вопросы логического анализа научного знания», вып. 3, Ереван, 1974.

²⁰ В. П. Иванов. Человеческая деятельность — познание — искусство, Киев, 1977, с. 41.

усматривать в сущностях сотворенного им, или иначе — очеловеченного мира средство для воздействия на другого человека и на весь коллектив, он приходит к отношению обладания этими сущностями — чуть ли не по формуле «*jus utendi et abutendi*».

Эта смена основного отношения происходит не только в истории языка, но и в жизни каждого носителя его. Ребенок начинает с абсолютной свободы звукопроизводства — именно это дает ему возможность овладеть фонетикой любого языка. Затем он творит формы, обладающие силой магических формул, возникают «мама», «дай» и т. д. — непосредственно и с непреложностью диктующие окружающим их поведение. Наступает черед творения системы языка: ребенок творит грамматические парадигмы, возникает детская гиперкоррекция, сверхсистематичность, исключаются супплетивизмы, появляются новые или гальванизируются забытые продуктивные модели. Ребенок творит и семантику. Детская этимология, могущая возвести абстракцию «объекта» к реальным объедкам, подобна народной этимологии и в скрытой форме содержит в себе индивидуальный этиологический миф. Но магические формулы действены тогда, когда вызываемый ими эффект совпадает с результатом естественного хода вещей. Поэтому ребенок, представляющийся повелителем, все более переходит на позицию принадлежности к языковому миру, и только «хитрость разума», позволяющая в общей подчиненности законам мира (в том числе языковому) направить одну силу на другую, выводит его из рабства к обладанию этим миром. Его отношение к языку становится полновластным. Если творчество языка есть процесс и приобщения к нему, то принадлежность к языковому миру оборачивается обладанием им.

Проблема значения имеет множество аспектов. Но в самом общем виде можно выделить три: первый касается проблемы значения в связи с возникновением языка — это филогенетический аспект; второй касается проблемы значения в связи с научением языку ребенка — это аспект онтогенетический; наконец, третий касается наличной обусловленности актуального существования знака во всем многообразии его внутренних и внешних отношений.

Выделенные мною отношения — творчества, принадлежности и обладания — имеют скорее социально-психологический смысл, поэтому поиск соответствующих сущностей в аспекте актуального существования знака в реальном коммуникативном процессе должен привести не к вскрытию отношения субъекта непосредственно к знаку, как традиционно мыслит свой предмет прагматика, а к выявлению отношения между субъектами, выражаемого в данной актуализации знака, и отношения между субъектами по поводу данного знака и репрезентированных им сущностей.

Первичным — в силу всеобщности, которая по крайней мере намекает, если не прямо указывает на логическую первичность данного отношения — является императивность актуального бытия знака. Звук речи, рассмотренный физически, то есть как акустическое явление, как и всякий другой природный шум понуждает к ориентировочному поведению; рассмотренный же как сигнал и затем как речевое поведение он несет в себе императив, вербализуемый как приказ «Слушай!». Как звук речи, манифестирующий язык данной общности, это акустическое явление устанавливает (именно устанавливает, а не демонстрирует, ибо у субъектов—как отправителя, так и адресата—есть в принципе возможность выбора между различными языками) принадлежность к данному языковому коллективу. Произведенный именно этим субъек-

том, звук относит адресата к отправителю сообщения, являясь **симптомом** говорящего²¹.

Понятие перформатива используется Остиным для случаев **явного** совпадения акта сообщения (и прежде всего семантики самого сообщения) с актом установления некоторого отношения, ценности и т. д. Но представляется, что термин «перформатив» можно использовать (с соответствующей оговоркой) и для случаев совпадения неявного смысла акта сообщения с устанавливаемым отношением. Таким **имплицитным** перформативом явится сообщение, в котором некоторый — быть может на поверхностном уровне не выражаемый — смысл, как, скажем, истинное или лишь в воображении адресата существующее намерение говорящего, — совпадает с реально создающимся отношением. Подобным имплицитным перформативом, причем общим для большого множества сообщений, если не для всех, является совпадение смысла императива «Слушай!» и так же не выраженной модальности персонафицированного аподейксиса²² со взаимоотношением отправителя сообщения и его адресата, примерно так: «Слушай! Я—NN, говорю тебе, что дважды два шесть, и утверждаю, что это истина». Но сам говорящий уже связал себя этим высказыванием (и тем самым принадлежит ему), он уже создал некоторое отношение между собой и адресатом, хотя бы в том смысле, что утверждает в данном сообщении нечто и о себе — «Я есть тот, для которого дважды два шесть», — поэтому возможное «ослабление» его позиции до «дважды два пять» требует нового перформатива, установления нового отношения. Но в этом же акте сообщения можно увидеть и обратное отношение: **обладание**. Здесь не только адресат обладает сообщением как некоторой переданной ему сущностью, но и говорящий — в той мере, в какой возможна полифункциональность сообщения, возможно различное его использование, различная направленность — обладает сообщением, во-первых, поскольку это не спонтанный сигнал, а **свободно** продуцируемое высказывание, во-вторых, потому, что оно служит орудием, средством, может быть предметом употребления (и злоупотребления). Разумеется, это не означает, что отношение обладания обязательно связано с сознательной ложью. Но какое-либо смещение направленности сообщения от простого фиксирования положения дел в реальном мире — а это смещение представляет собой не только статистически частый случай, но и норму — точно отмечает наличие имплицитного модуса обладания сообщением.

Проекция знака на три плоскости — историю возникновения и развития языка, онтогенетическое развитие языкового сознания и плоскость наличной обусловленности каждой данной актуализации знака — вероятно, имеет смысл при подведении весьма общего основания, которым для меня стали понятия творчества, принадлежности и обладания. Но важны, пожалуй, не они сами, а необходимость поиска логики такого рода сопоставления различных, хоть и взаимосвязанных ипостасей бытия знака и значения.

²¹ В письменных формах коммуникации, часто выявляющих неявный уровень устного сообщения, выражения «Мы, Самодержец всея Великия и Малыя и Белья Руси...», «Холоп твой Ивашка челом бьет...» «Искренне Ваш NN» и т. п.—обязательны. За сообщением всегда есть отправитель его, поэтому анонимность (отсутствие автора или его неопределенность) сообщения маркирована и оценивается негативно.

²² См. мою статью: К описанию коммуникативных процессов, в сб. «Семиотика и проблемы коммуникации», Ереван, 1981, с. 40.

Ս. Թ. ՎԱՐԴԱԶԱՐՅԱՆ— Նոքեր նշանակության դիմամիկ էության մասին.—
Նշանակության պրորբլեմը, ինչպես նեղ լեզվաբանական, այնպես էլ ընդհանուր՝
մշակութաբանական առումներով շարունակում է մնալ գիտական սուր բանա-
վեճերի առարկա: Ընդ որում հնարավոր է այդ ընթացքում տվյալ պրորբլեմի
նոր ասպեկտների բացահայտումը: Այդպիսին կլինի նաև նշանակության, որ-
պես դիմամիկ էության, պատկերացումը, որի տրամաբանական և իրական ա-
ռանցքը հաղորդակցման սուբյեկտի դերի կարևորության գիտակցումն է: Ա-
ռանձնացվում են քննարկման երեք հատույթներ. ֆիլոզոֆենետիկ՝ լեզվի ծագման
ու զարգացման, օնթոգենետիկ՝ մարդու լեզվային ունակությունների զարգաց-
ման և, երրորդ՝ կապված հաղորդակցման յուրաքանչյուր ակտի պայմանավոր-
վածության հետ:

Այս երեք հատույթների վերլուծությունը հնարավորություն է ընձեռում
դիտարկելու լեզվի նկատմամբ սուբյեկտի վերաբերմունքի զարգացման երեք
փուլերը, որոնք կարելի է տարածել ընդհանրապես ողջ հոգևոր մշակույթի
զարգացման վրա: Առաջինը՝ ստեղծագործության (անգամ անգիտակցական
ստեղծագործության) փուլն է: Երկրորդը՝ երբ սուբյեկտը պատկանում և հա-
ղորդակից է դառնում իր իսկ կողմից ստեղծված հոգևոր արժեքներին: Երրորդը՝
այդ հոգևոր արժեքների (էությունների) տիրապետման, մարդու նրանց նկատ-
մամբ ունեցած ազատ, կամայականության հասցրած վերաբերմունքի փուլն է: