

В.В. Бибихин



Слово и событие

Писатель и литература

Университет Дмитрия Пожарского

Владимир Бибихин

**Слово и событие. Писатель
и литература (сборник)**

«Русский фонд содействия образованию и науке»

2010

Бибихин В. В.

Слово и событие. Писатель и литература (сборник) /
В. В. Бибихин — «Русский фонд содействия образованию и науке», 2010

ISBN 978-5-91244-019-9

Книга посвящена философии языка. «Философия языка, напоминающая о настоящем весе слова, нужна не для того чтобы вернуть ценность нашим речам, это невозможно, а чтобы не принять нашу собственную нищету за нищету слова. Наш язык задевает нас больше, чем мы думаем. Принять от него обиду когда он нас разоблачает, большая удача. Говорить наивно и беспомощно горькая, но достойная человека участь. И молчащий мыслитель тоже мыслитель. По-настоящему плохо бывает, когда от страха показаться нелепым или замолчать человек изменяет слову, каким всегда так или иначе звучит его разумное существо, и становится изготовителем текстов. Текст тратит вещую стихию на поделки, единственная цель которых отгородиться от правды и оттянуть встречу с ней. Подделки виновны в почти нежилом состоянии теперешнего языка как среды человеческого обитания. Физическая теснота только проекция нашего мыслительного хозяйства. Наш мир никогда не бывает лучше нашей речи». Переиздание книги «Слово и событие» дополнено приложением с малоизвестными или ранее не публиковавшимися работами, а также незаконченным авторским сборником «Писатель и литература», состоящим из работ разных по жанру и времени написания. Что такое литература – сообщение? донос? или сладкий сон, навеянный «счастливо гнущейся строкой»? Зеркало писателя или единственный герой на сцене? Беспредельны ли возможности гибкого, податливо льнущего к вещам слова? Или именно эта гибкость кладет предел зоркости писателя, и последний шаг слова к правде, самый трудный, уже не литература?

ISBN 978-5-91244-019-9

© Бибихин В. В., 2010
© Русский фонд содействия
образованию и науке, 2010

Содержание

Слово и событие[1]	7
Язык философов	7
Толкование сновидений	11
Понимание божественного слова	15
1	15
2	23
Авторитет языка	32
Не найду слова	41
В поисках сути слова	43
Слово и событие	53
Философия поступка	53
Ирония	56
Чудо	61
Из жизни русского слова	66
Что сильнее	74
Поэтическая грамматика	75
Детский лепет	78
Конец ознакомительного фрагмента.	81

В. В. Бибихин
Слово и событие.
Писатель и литература

© В. В. Бибихин

© О. Е. Лебедева

© Русский Фонд Содействия Образованию и Науке

Слово и событие¹

Философия языка, напоминающая о настоящем весе слова, нужна не чтобы вернуть ценность нашим речам, это невозможно, а чтобы не принять нашу нищету за нищету слова. Условия, в которых мы живем, только проекция нашего мыслительного хозяйства. Наш мир никогда не бывает лучше наших разговоров.

Язык философов

Если подумать о том, какому даже не долгу, а жесткому категорическому императиву подчиняли свою жизнь, свою политику и своё слово ранние философы, то заявление Диогена Лаэртца, что Сократ первым ввел этику, придется понимать только в том смысле, что и для этого историка философии всего труднее было заметить то, что прямо лежало перед глазами; и когда оно было замечено, то показалось новым. На фоне своих предшественников Сократ не ввел в философию этику, он наоборот дал многим повод бояться за нее потому, что поставил ее на обсуждение. Платон в VII письме изложил такие правила философской жизни, речи и мысли, которые по строгости самообязывания, по посвященности жизни одному делу можно сравнить с уставом рыцарского ордена; и Платон следовал здесь не столько своему учителю Сократу, сколько через голову Сократа Пифагору.

Философию, особенно еще такую, которая занята первыми вопросами, мы скорее всего склонны считать ничему не обязанным размышлением. Философ созерцатель, его не гонит никакая нужда. Но это видимость, даже если сами философы помогли ее создать. Европейская философия начинается под знаком крайней настоятельности: должно, надо, необходимо – думать, знать, говорить. В таком *надо* больше строгости чем в долге ремесленника, солдата или в императиве марафонского бегуна, потому что философское *надо* берет себе без остатка всю жизнь. *Надо* следовать всеобщему, требует Гераклит Эфесский. На другом конце греческого мира в Италии его идейный противник велит себе и другим: *надо* говорить и думать что сущее пребывает. Философии, в которых меньше было слышно этого надо, как кинизм и эпикурейство, не остались на главной дороге мысли. От аристотелевского ἀληθεύειν, держаться правды и говорить правду, до Redlichkeit Канта, Ницше, Ясперса долг служения почти нечеловеческой собранности, строгости и неотступному разбирательству придает непрерывность всей европейской истории.

Почему обязательно нужно говорить что сущее пребывает? Ведь сущее это делает наверное и так. Почему Аристотель вступает в спортивный агон с блестящим и просвещенным богачом, поэтом, ритором и учителем риторики Исократом, соревнуясь с ним в количестве написанного и сказанного? Человек может быть причастен к сущему и без того чтобы о том говорить и думать. Можно чувствовать свое бытие и молчать. Европейская философия не молчит вовсе не потому что не уважает молчания. Почтение к нему проходит от благоговения древних перед гимнософистами, голыми мудрецами, которые не хотели одевать свою мудрость в одежды слова, до правила, данного в последней фразе «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейна. Говорение рядом с молчанием тайны это дерзание, платоновское τόλμα, нарушение покоя.

¹ Сборник «Слово и событие» (исключая Приложение) был подготовлен В. Биbihиным и публикуется без каких-либо изменений. (О.Л.)

Есть кроме того и другая чем философская возможность говорить от полноты бытия, экстатическая невнятица оракула, коаны дхьяна-буддизма, влюбленный лепет суфиев, скорморошество, блаженная юродивость. В такой речи не будет ни сообщений о «пребывании сущего», ни точного описания «внешней природы», ни грамматической правильности высказывания, ни прямоты, ни тем более понятности. И к той возможности говорить от избытка жизни философия тоже всегда относилась с глубоким почтением. «Сивилла неистовыми устами произносит угрюмое, неприкрашенное и неподслащенное, и речь ее звучит сквозь тысячелетия, потому что она побуждена божеством» (Гераклит). К задаче *philosophia ex oraculis haugienda*, извлечь философию из оракулов, с озабоченной серьезностью подошел бы всякий европейский философ, а не только неоплатоники. Цицерон отводит целую книгу своего «Государства» сну Сципиона; просвещенный Ян Амос Коменский всю жизнь хлопочет об издании и истолковании пророчеств моравского предсказателя Драбика. Стихия безумного экстаза, пейзаж апокалиптики окружают философскую мысль; она оглядывается на него с робким смущением, с неподдельным уважением, но держится своей трезвости.

В европейской культуре еще больше места чем молчание и экстатическое косноязычие занимал и занимает миф. Миф тоже высветление космоса, только не выходящее за пределы космоса к бытию-ничто; его самая широкая и мудрая картина. У почтенного слова мифологии все права на человеческое сознание, потому что оно ведет свое происхождение из глубокой древности, из забытого; и у нее огромное богатство, потому что оно может символически расти. Первая философия отказалась и от этой власти над человеческим сознанием и от этого космического богатства. Греческие философы стояли намеренно бедными перед мифологией Востока и своей собственной поэзией. Они не выходили из нужды даже в том, что должно было бы быть их главной добычей. *Καὶ δὴ καὶ τῇ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἐν ζῆτοῦμενον καὶ ἐν λόγῳ μενον, τί τῇ νῦν, τοῦτό ἔστι τίς ὁ σῖα*, «снова и снова, издревле, и ныне, и вечно ищут и вечно встают в тупик, спрашивая, что есть сущее, т. е. что есть бытие» (Аристотель, *Μεταφυσικα VII 1, 1028b 2–4*). Философия очертила себя с одной стороны готовностью расстаться со всем космосом в поисках того, что делает сущее сущим, а с другой долгом, императивом не возвращаться в безмолвие, не впадать в экстатическое прорицательство и сказать невозможное: сказать, что такое то, из-за чего всё что есть то что оно есть; сказать то, чего собственно нельзя сказать, потому что «опять и опять, издавна и теперь, и всегда ищут и всегда приходят в замешательство от вопроса: что такое бытие».

Без такого неотступного служения делу основания оснований философия не заняла бы своего места в истории Европы. Солдатские добродетели упорства, дисциплины, стойкости придали философской бедности не меньше благородства чем имел миф. Платон, ученик нищего Сократа, был царского достоинства.

Не наследное, а заслуженное первородство философии снова открыло ее для мифологии. Мифологическая мысль, ничего не уступая в космичности своего звучания, могла быть вобрана в структуры философии и сама философия много пользовалась символами мифологии.

Императив всегда подниматься к первому, раннему и предельному сделал так, что хотя философия возникла позже, она опередила мифологическую, юридическую и техническую мысль. «Просто сущее» устроено таким образом, что может и должно вместить всё. Замысел настолько предельного осмысления вещей, да к тому же еще сознательно провозглашенный как программа, стал мерой глубины и разносторонности любого знания. Под таким потолком только и сумели впервые свободно развернуться мифология, право, науки и искусства. Они конечно способны существовать и без того чтобы рядом с ними возникла онтологическая мысль. Но, наоборот, открыто заявленное намерение прийти к самому простому, пусть даже кому-то кажется что к самому пустому, и сказать его простейшее определение своим появлением в культуре открывает пространство речи. Платон провоцировал свою школу на

мифологические буйства, за аристотелевской философией как тень шли политическая мысль и исследование природы. Миф и научный термин вырастают на почве, которую обработала философия, даже быстрее чем сад зарастает травой; без всяких усилий со стороны философа его слово может превратиться в мифологию или методологию почти сразу же как оно звучит.

Поставленный в философии Запада вопрос о сущем как таковом предвосхищал все эти свои необратимые последствия для культуры. Тема первосущего, τὸ πρῶτον #v (Аристотель, там же 1028a 30), несмотря на свою простоту или благодаря ей с самого начала несла в своем размахе мифологическую, общественную, научную практику. Неверно, что она появилась рядом с практикой как переход человеческой любознательности к еще одной загадке. Если философия не вызвана к жизни нигилистическим отрицанием мира и мезьей за его ускользание, то какой жизненный интерес мог заставить человека перейти от вещей с их красотой и богатством, от жизни полиса, от художественного и научного творчества к исканию неочевидных вещей? Ясно, что отыскивание сущего в сущем, сущего без определений имело смысл по сравнению с полнотой жизни среди сущего только в том случае, если всё же каким-то способом сохраняло эту жизнь. Первая философия предполагала существование *всех* вещей, в том числе и тех, которых еще нет. Под эгидой философии, которая думала о «сущем просто», появились европейские науки. Им обязана своим духовным и физическим существованием большая часть современного мира.

Чтобы стал возможен научный дискурс, который строго держится только того что есть и не нуждается в легитимации мифологией, сначала надо было чтобы философская мысль, следуя своему императиву, создала такую ориентацию. В универсуме речи сначала должно было быть представлено сущее без предикатов, как в универсуме вещей есть существование вещей. Без этого непонятно, на каком основании сложилась бы научная теория и началось объективное описание сущего.

Разросшиеся науки сделали невидимой свою почву. В наше время язык философии при его изучении чаще всего получает научную интерпретацию и превращается в понятия и терминологию. Может быть почти так же часто, хотя в большинстве случаев неосознанно, он перетолковывается в мифологию и поэзию. Это особенно легко после того как под влиянием Гумбольдта и его направления в языковедении слово приобрело историю, внутреннюю форму, внешнюю форму, стилистическое лицо, а язык стал живым организмом. Понимать философское слово и как термин и как мифологему почти неудержимо заставляет его отрешенность. Разное толкование в нем даже не просто заранее уже оправдано, а как бы запрограммировано. Скрытой энергии философской речи бывает достаточно чтобы питать изнутри самые разнообразные интерпретации. Мы остаемся всегда при *интерпретации* языка философов, т. е. при его техническом применении.

Изучение языка философов в более строгом плане должно было бы принять за принцип, что когда мы хотим найти у них характеристику реальных, вещественных или мыслительных, то упускаем интенцию их мысли и ее тайную страсть: дать сущему быть только тем что оно есть, *освободить* его для определений.

С этим принципом связан другой. Язык философов не информация о вещах, зато он подготовка возможности того, чтобы знание о них могло складываться на последних, предельных по обоснованности основаниях. Философский текст надо считать лесами вокруг будущей постройки, а не конструкцией. Философия подобна поэзии, потому что почти столько же теряет от пересказа и так же поддается только воссозданию, и философия противоположна поэзии: верными поэту обычно бывают его поклонники, верными философу — чаще его противники, когда они смогли подняться до той же упрямой готовности упрямо остаться при первых началах.

Если всё сказанное хотя бы отчасти верно, то на подходах к языку философов придется сделать еще одно допущение. Не только материальные, но и так называемые формаль-

ные онтологические категории, какими абстрактными и далекими от жизни они ни кажутся неподготовленному человеку, были получены в истории философии не операциями методологического конструирования. В них не только мыслительно, теоретически, но и жизненно, биографически спрессован опыт общественной, научной и художественной практики и ее программа.

1985

Толкование сновидений

Сложность положения требует простоты подхода. Мы похоже перемудрили с облачениями, обличениями, схемами, трактовками, критическими анализами. Философия закрыта для нас условиями, которые мы ей поставили. Надо вернуться от всего этого к непредвзятому чтению. То многое, что сделано в философии, мы пока еще не то что не вполне поняли, но даже не успели хотя бы бегло оглядеть. Она богатство, которое, чем ближе мы в него вглядываемся, тем оказывается неожиданнее, и мы теряемся от незнания, как взяться, от неумения охватить. У профессионалов сложились методы обращения с «фило-софской литературой». Мы им не завидуем. Метод включит всё в мою систему. В ней дру-гие – уже мои, они или согласны со мной и подтверждают мою правоту или наоборот спорят со мной, что мне тоже кстати и с чем я легко могу справиться, без большого труда опроверг-нув. Читать, извлекая, что нам надо, мы и так всегда читали. Оставить другого другим (в обоих смыслах), такому чтению можно ли научиться?

Верно конечно и то, что философская вещь не боится перетолкований. Она отлича-ется этим от природной вещи, которую грубое обращение с ней губит. Философию пло-хое использование не портит, хуже становится только пользователю. Слово не становится в меньшей мере событием когда его не поняли. Философия не интеллектуальное упражнение; никто еще до сих пор как следует не знает, что она такое. Во всяком случае она большое дело. Мы не должны бояться что разорим его. От наших манипуляций с философией она не зависит. Ее слово так прочно, что вместит не только нас. Когда мы ее топчем, то портим ее только для себя. Она не боится искажений. Фантастическое, крайнее толкование иногда идет в дело лучше чем «аутентичное».

Профессиональное толкование возвращает от события к тексту и учит не выходить за его рамки. В лучшем случае оно привлечет помимо текста биографические свидетельства, воспоминания современников, т. е. тоже тексты. Нужно спросить, сводится ли событие слова к тексту. На первый взгляд сводится: автор ведь только то казалось бы и делает что протяги-вает нам свою рукопись, часто без комментариев и сам прячется. Ничего другого он не предъ-являет. Но происходит что-то большее чем прибавление к библиотеке существовавших тек-стов еще одного? Трудно сказать почему.

Лежащая в библиотеке книга всегда одна из. Мы выбрали ее по каталогу, а рядом с ней лежали другие. Событием ее сделало вовсе не то, что – о радость – было только *n* книг, а теперь стало *n+1*. Новая вещь приходит как долгожданное слово того, чего прежде не знали. Она была создана вслушиванием в новое. В ее ожидании событие заранее уже имело место. Нового слова жадно ждут потому, что все прежние оказались текстами.

Лексико-грамматическая цепочка сама по себе настолько не событие, что ее в захва-ченности делом почти не замечают, читая новую книгу сразу сквозь нее и придавая сло-вам неучтенные смыслы. Текст и событие оказываются разными до противоположности. Текст хотят исследовать, анализировать, компьютеризировать, изучать его лексику, стили-стику, поэтику тогда, когда перестали видеть событие, его размах.

Когда появились первые книги Ницше, их приветствовали разве что как прибавление к библиотеке философии. Еще один умный, образованный, многознающий немец написал очередную глубокомысленную книгу. Книг уже было миллион, миллион первая заслужи-вала миллионной доли внимания. К Ницше бросились, когда догадались: он о том, чем все захвачены; когда распознали в нем судьбу. Тогда напрасно Владимир Соловьев еще пытался уверять, что Ницше не больше чем составитель текстов, филолог. Было уже поздно. Меня наконец нашли, сказал Ницше, теперь будет трудно меня потерять. Очень быстро разрослась тогда целая подражательная литература, и надо еще посмотреть, сколько разбавленного ниц-

шеанства перетекло через Мережковского и Минского к Леониду Андрееву и Максиму Горькому, а от них к Николаю Бухарину, сколько многократно смешанного с другими влияниями ницшеанского заряда осталось в распорядительном настроении массы идейных большевиков. Распорядившихся среди многого прочего, чем они распоряжались, Ницше из библиотек убрать. Что увлечение ницшеанством вело к запрету Ницше, в этом нет ничего странного. Скорее входит в существо события перевертывание и раскол. Событие всегда слишком ново. Слово не информация, чтобы легко было проверить как с ним на самом деле обстоит дело. Что у Ницше было интеллектуальной провокацией – нигилизм, воля к власти, – то стало знаменем революционного активизма, а что для Ницше было святыней, поэзия, то ницшеанца Бухарина раздражает, дразнит, и он в походе железной воли топчет попутно Есенина; железная воля найдет что топтать.

Так же в идеологии революции был перевернут старый идеализм. У Платона идея ярче всего мира, она затмевает своим блеском всё земное *и ослепляет нас тоже*. В революционном идеализме идея тоже ярче всего, она старый мир отменяет, но революционного преобразователя озаряет! Дает ему ясновидение и прозорливость; всё собою затмевает, но овладевшего ею не смущает, наоборот, заряжает его распорядительной бодростью. Он поднимается над всем миром, видит в свете своей идеи его несовершенство, скудость, нищету и планирует, конструирует, перестраивает. Мир в свете яркой идеи померк, тем более от природы был незряч, организатор же не только зряч, но остался у мира единственным, кто способен его изменить. Здесь и продолжение платонизма и его перевертывание. У Платона при встрече с идеей человек не становится вооруженным, наоборот, разоружается. Он слепнет, причем дважды: сначала слепнет от блеска идеи, теряя способность видеть вообще что бы то ни было; потом, когда привыкает к блеску идеи, начинает видеть новые, высокие вещи, не всё и не сразу, для теней же подполья, которые составляли до тех пор весь его мир, слепнет уже так бесповоротно, что не только распорядиться в прежде своей среде, но даже и просто хоть как-то ориентироваться в ней уже не может, к возмущению прежних товарищей.

Какие перевертывания без изменения текстов происходят с событием христианского откровения, каждый может подумать сам.

Перевертывания не отменяют события. Упрощенный Платон живет, он воздух, которым мы дышим, когда начинаем изменять идеологию или воспитывать себя, видя, что культуры у нас нет, и ясно же видя как и что надо сделать чтобы она была. Главное, что происходит в современности, распространение технической цивилизации, это продолжение царства перевернутой платонической идеи. Данности вещей недостаточно чтобы их приняли; надо чтобы они были тем или другом образом поставлены, введены в систему представления и предоставления. Постав подчиняет себе все вещи и всех людей явной необходимостью их переделки. Ближайшие установки ясны, это установление (инвентаризация) всего, далекие – нет; неясно, чему в конечном счете техническая цивилизация предоставит всё то, что она установит. Человек, ради которого будто бы всё, сначала тоже должен себя поставить так, чтобы успевать больше, полнее, без остатка себя и вещи через себя предоставлять – кому? Это сложный вопрос. Экран всё скорее, совершеннее, полнее поставляет мир и человечество для обозрения – кому? самому же миру и его человечеству? будущему, для которого сохраняются записи? Характерное название журналов и программ: *Взгляд, Око, Обозрение*; словно есть абсолютный бесконечно способный впитывать взор, перед которым всё должно быть выставлено. Система втягивает в свой водоворот и выдает обратно поставленным целый мир. Мы живем между платоническими двумя действительностями, одна малоприемлемая, другая вот-вот реализуется. Мы устало смотрим на здешний приевшийся мир, весь косный, но несем в голове свет его перестройки.

Ничего устроительного, установительного, организующего в идее Платона нет. Тем не менее наш платонизм продолжение, растяжение события Платона. Его идею мы прочи-

тали не так, как у него написано. Мы Платона собственно по-настоящему вовсе не читали. Это нисколько не помешало чтобы идея Платона явилась, чтобы нам в нашей деятельности помогла, нашему распорядительному планированию указать путь. Даже не прочитанная, и прежде всего непрочитанная философия выводит нас из нашей потерянности, и не обязательно платоновская или ницшевская, а вообще всякая нас выводит из потерянности – каким образом?

Всегда общим безотказным способом: якобы разрешая нам думать про этот наш мир, что он подлежит нашему суждению; что еще надо посмотреть, такой ли он на самом деле, какой должен был бы быть. Нас учат: Платон говорит что этот мир не настоящий, а есть другой настоящий. Или еще: посмотрите, Ницше объявил что сущность вещей воля к власти, т. е. моя подлинная сущность моя воля к моей власти. Или наоборот: вы посмотрите только, что говорит этот Ницше, что будто бы сущность вещей воля к власти; да ничего подобного, просто ни в коем случае такого не должно быть, слушайте меня и Достоевского, сущность вещей явно иная.

Событие продолжает действовать через перевертывания, которые с ним случаются собственно сразу же. Событие приходит, но уходит ли оно? Непохоже чтобы события имели себе конец; они не из таких вещей, у которых есть отмеренный срок жизни. Мы не видим чтобы Платон устаревал так же быстро как его толкования. Событие продолжаясь наоборот нарастает. Не имеет большого смысла говорить что его ход мог бы быть другим, это само собой разумеется. Бесполезно ходить с текстами Платона в руках и доказывать что они поняты неверно, ваше понимание всё равно не окончательное. И всё же: нет ли чего-то жутковатого в том, что мы на каждом шагу пользуемся платоновским добром, имеем от него наши ориентиры, а читать его до всей возможной ясности не пробовали?

Платоновское добро вкраплено в нашу жизнь, составляет те вехи, которыми размечен наш путь. Мы говорим например: платоническая любовь. Мы редко думаем что она хороша и надо бы нам иметь такую любовь, чаще думаем наоборот что это не для нас. В любом случае мы как-то относимся к платонической любви, она входит в наши ориентиры. Имея их, есть к чему тянуться или от чего отталкиваться. Что именно делать, мы уж как-нибудь сами для себя решим, без посторонней указки обойдемся. Но что такое платоническая любовь, нам кажется что мы во всяком случае знаем. Или, если впервые такие слова слышим, посмотрим в толковом словаре; там будет объяснено кратко и почему-то всегда сразу ясно. А то еще из платоновского добра: запредельное. Каким-то образом мы сразу знаем что это такое. Опять же: идея. Снова ясно. Нам хватает заботы формировать свое отношение к тому и к этому, нам не до того чтобы вдаваться в тонкости понимания платоновских речей.

Мы наполнены готовым знанием. Откуда в нас столько его? Мы собственно шагу не ступим без знания, которое само собой разумеется. Поэтому если я спрошу, что такое собственно идея, на меня с удивлением оглянутся на бегу. Я не учился на философском факультете, не слушал университетские лекции о Платоне, а то бы знал как все. В хорошем случае любезный человек чтобы проверить себя откроет ради меня энциклопедию. Там написано, что идея это понятие о вещи. Но у Платона идея не понятие о вещи, а вещь, притом первая и прежде всего не такая, какую можно было бы понять нашими понятиями. Стало быть не от Платона все хорошо знают что такое идея. Мы знаем вещи, массу вещей неведомо откуда; ну просто черт знает откуда мы знаем миллион вещей. Всё это наше знание не наше, Бог знает чье оно. И в Платона мы заглядываем вовсе не для того чтобы он исправил нам наше знание.

Платон по-настоящему мог бы нам пойти на пользу как тот, кто раньше нас сделал за нас, опережая и предупреждая нас, эту работу: заметил загадочный характер нашего неведомо откуда взявшегося знания. Ах, по-настоящему загадочный. Мы еще вовсе не читаем Платона когда вычитываем из него еще новое знание вдобавок к тому, какого у нас уже много, ожидая что после своей риторики он подведет нас, искусный маевтик, к рождению идеи,

чтобы мы в крайнем случае узнали хотя бы как люди думали в древности. Чтобы впервые по-настоящему прочесть Платона, надо сначала иметь вкус к удивлению, откуда у нас столько знания; вкус к воспоминанию, что же с нами случилось, какое событие с нами уже произошло – такое, что мы после него так много всего знаем, выбираем, решаем, действуем, принимаем меры; кто нас толкнул или что нас так задело, что мы теперь делаем больше движений чем было бы нужно для нашего покоя. Надо иметь грусть по тому простому, что всегда, в любом случае успевают случиться так рано, что мы проснувшись остаемся с массой слов и картин. Мы проснулись, событие нас разбудило, и теперь мы опутаны сновидениями. То событие событий, что *есть* мир, что *есть* человек, случилось раньше чем мы могли его наблюдать. Мы его видим происшедшим. И теперь уже не так важно, решим ли мы, например, что всё сотворил Бог или что всё возникло случайно или что мы сами во сне всё создали – всё это толкования по следам события, которое совершилось слишком рано чтобы человек успел при нем присутствовать. Допустим, мы сами себя создали. Теперь мы знаем непомерную массу подробностей о себе, о своем устройстве, о том, как надо или как не надо вести себя в мире, о том, как вели себя в нем люди, как они будут в нем себя вести. Вся эта громада сведений тянется за нами, только принимай или не принимай то или другое, выбирай, решай.

Философия вспоминает о раннем событии. В этом смысле, а не в смысле повторов все философы говорят одно. Никакой текст нам не поможет, если мы ищем в каждом поощрения нашей изматывающей деятельности перелопачивания идейного сора в фантастической надежде что от какой-то перестройки наших лексических комбинаций щелкнет волшебная защелка и всё встанет на свои места. Как это мы до сих пор не устали.

Философия не интеллектуальная деятельность. Поэтому никакие наши толкования не перетолкуют Платона. Не может быть такой вещи как победа неправильной или правильной интерпретации Хайдеггера. Философ не для того чтобы так или по-другому войти в нашу картину истории философии. Он для того чтобы показать нам, где наши картины, наши сны и где то упущенное, о чем сны. Между ранним и поздним большая разница.

Мы ссылаемся в нашем знании на философа. Он был прав и подтверждает нас или он был неправ, а мы говорим противоположное и правы. Философ был материалист и учил что материя первична, но он был не прав, потому что не был знаком с достижениями современной науки. Мы правы, мы говорим и учим что сознание первично. Или наоборот. Но нет, философия не об этом; она о том, как это странно, что мы учим о первичности сознания и материи; она для того чтобы вернуться от учений к вещам; чтобы вспомнить о раннем; чтобы кончить гадание на словах. Отличие философии от наук: они себя выстраивают, философия призвана разобрать себя как леса после постройки дома.

Октябрь 1991

Понимание божественного слова

1

Одна старая поваренная книга царского времени начинается словами: «Для хорошего ведения хозяйства нужно много разнообразных вещей, но самое главное это желание чтобы всё было хорошо». Такого простого желания сейчас делается всё меньше. Пересиливает страсть бороться против других людей, победить или хотя бы что-то кому-то доказать. Дух борьбы мнений и воля, выяснений, расследования или даже разборки очень силен в многочисленных теперь московских университетах; но хотя в тех университетах есть много разнообразного, чего Православному университету еще недостает, пусть здесь, в этом университете будет то главное, без чего всё равно ни у кого ничего не получится: прямое желание чтобы всё было хорошо.

Начну свою тему, понимание божественного слова, с одного наблюдения Иоанна Кронштадтского, признанного Святого Праведного, протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. В своих беседах «Великий пост», в «Слове в Неделю православия» (*Иоанн Кронштадтский, Великий пост, М., 1991*) он жалеет о том своеволии человеческого мнения, которое в его время было пока еще почти свежей новостью и гордилось своим свободомыслием, а теперь так распространилось, что стало скучать и задыхаться от тесноты, потому что человеческая мысль, если она доверяет только себе и всё остальное держит под подозрением, надоедает сама себе. «Вот до чего дошло у многих незнание своей веры, незнание духа и истории своей Церкви... Хроника современных происшествий рассказывает случай, что где-то в России один начальник на испытании учеников (т. е. на экзамене; Иоанн Кронштадтский говорит на хорошем русском языке и не видит надобности в иностранном звучании) назвал нелепою историю о приношении Исаака в жертву. Это тьма, хаос, гибельное невежество!» (с. 80).

Эту историю все знают (Книга Бытия 22). «Бог искушал Авраама и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я. Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойдешь в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе. Авраам встал рано утром...» И так далее.

Смотрите что получается. Начальник, о котором рассказывает из газет Иоанн Кронштадтский, по-видимому смотритель училищ, присутствовавший на экзамене, рассердившись на Библию назвал это жертвоприношение сына, да еще и единственного, да еще и чудом родившегося у старика отца и престарелой матери, нелепостью, т. е. абсурдом, т. е. сказкой, т. е. чем-то еще не доросшим до просвещения, образованности, всего того, к чему, думал тот высокообразованный и высокопоставленный человек, он успел приобщиться и должен поднять студентов. Т. е. для него, разумного и ученого, Библия еще остаток, осколок старого человеческого незнания. Иоанн Кронштадтский наоборот этого ученого человека винит в невежестве. «Это тьма, хаос, гибельное невежество». Почему именно невежество. Сказано не просто о человеке с высшим образованием, но который обучает еще и других.

В недавно вышедшей замечательной книге о существе языка, «Герменевтические подступы к русскому слову», замечательный исследователь слова Вардан Айрапетян говорит в полстраничке «От автора» (М.: Лабиринт, 1992, с. 28): «Чему же я, самоучка и любитель, могу научить ученого, особенно естественника и математика? Что он еще не знает, он узнает без меня, но вот обломки того, что он уже не знает, здесь найдутся». Эта мысль — та самая, которая дает право Иоанну Кронштадтскому упрекнуть ученого именно в невежестве. Неосторожное приобретение знания может увести от простоты, от детской мудрости (о

ней еще придется говорить), от смиренного незнания, может заставить думать что человек уже многое понял и вот-вот допоймет всё до конца.

Ученого понимания много, но понимания того, что такое божественное слово, *уже* нет. Человеческий разум ослеплен своим блеском, широтой, умением, успехами. Тогда может быть лучше просто вернуться к слову божественного Писания и принять его без понимания, так сказать, не возникая? «И устроил там Авраам жертвенник, разложил дрова и, связав сына своего Исаака, положил его на жертвенник поверх дров. И простер Авраам руку свою и взял нож, чтобы заколоть сына своего» (9–10).

Один молодой человек крестился, много читал Священное писание и устраивал свою жизнь в соответствии с ним. Своему сыну он читал вслух Библию. Сын спросил его однажды: «Папа, если Бог велит тебе меня зарезать, ты зарежешь меня?» Отец сделался честный, трагичный и мрачно сказал сыну: «Да, я тебя зарежу». Этот серьезный молодой православный хотел во всем до конца быть верен священной книге. Ясно, что ничего хуже он сказать не мог; одного этого его слова было достаточно чтобы навсегда отогнать сына от веры, от Библии. И от отца тоже: как будет теперь сын смотреть на отца, зная что в какой-то момент отец может взять нож и зарезать его, спокойно, уверенно в своей святости? Одна надежда, что сын окажется, маленький ребенок, мудрее отца и поймет всё правильно.

В чем дело? Молодой человек, новый православный, хотел свято следовать всему учению Церкви, ее священной книге, и сказал сыну такую страшную глупость. Значит ли это что он неправильно читал Библию? В том ли его ошибка, что он хотел читать ее буквально, по Иоанну Кронштадтскому, не умствуя и не изменяя, а надо читать Библию истолковывая, с приемами герменевтики и не застывая на буквальном смысле?

Нет. Надо читать Библию как раз буквально, а молодой человек по своему слабоумию незаметно для самого себя перетолковал ее наоборот. Он ввел от себя как раз только одну лишнюю букву, которой в Библии нет и не может быть. Авраам «взял в руки огонь и нож, и пошли оба вместе. И начал Исаак говорить Аврааму, отцу своему, и сказал: отец мой! Он отвечал: вот я, сын мой. Он сказал: вот огонь и дрова, где же агнец для всесожжения? Авраам сказал: Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой. И шли оба вместе и пришли на место, о котором сказал ему Бог» (7–9).

На обращение сына: Отец! Авраам отвечает: Я! Отчетливо, как в армии. «Я!», говорит Авраам. Я тебе, сыну, отвечаю. Сын спрашивает, кого зарежут и положат на огонь. Отец идет с сыном на гору, потому что слышал слова Бога, «пойди... принеси его во всесожжение». Но отец, Авраам, только что отозвавшийся на вопрос сына: «Я!», не говорит сыну: я сейчас тебя зарежу. Почему не говорит, чтобы обмануть мальчика, чтобы мальчик шел спокойно и не сбежал? (Он ведь был не связан.) Нет, Авраам отвечает сыну чистую правду: «Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения», потому что всё, что сейчас делает Авраам, он делает под Богом и от Бога, не от себя; не я Авраама делает, а я Авраама только послушно и на каждом шагу открыто Богу, чтобы Бог свободно исполнил через него Свою волю – так же как это его я открыто сыну и послушно откликается на его обращение. Послушное я Авраама тут ничего само для себя не хочет и никого не собирается убивать; если бы Авраам сказал сыну, «я сейчас тебя зарежу», то была бы ложь. Там, на горе, на высоте восхождения Авраам, если бы он жил в новозаветные времена, мог бы сказать вместе с апостолом Павлом, «не я живу, но живет во мне Христос», Бог (Гал 2, 20). Он отдал себя весь Богу, через него действует живой Бог, и не заметить этого умаления я в рассказе об Аврааме (не я, Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения), как не заметил современный культурный молодой человек, значит отойти от буквы Библии, истолковать ее в распространенном современном индивидуалистическом духе. Правильный, отвечающий *букве* Библии ответ сыну, спрашивающему отца, убьет ли он сына в ситуации Авраама, должен быть другой. Успокойся, мой мальчик. Я тебя никогда не убью. Но если нам посчастливится, как посчастливилось Аврааму и его

сыну, и Бог наложит на нас Свою всевластную руку, то нам будет страшно, жутко от Его могущественного присутствия, и мы должны будем собрать всю свою силу, чтобы выдержать Его, чтобы сохранить веру, и только тогда встреча с Ним кончится так, как кончается всякая встреча с Богом, нашим спасением.

У немецкого поэта Фридриха Гёльдерлина в гимне «Патмос» есть строки, которые я сделал бы ведущими для всей нашей темы понимания божественного слова:

der Vater aber liebt,
Der über allen waltet,
Am meisten, daß gepfleget werde
Der feste Buchstab.

«А Отец – Он любит, властвуя над всем, больше всего, чтобы соблюдалась прочная буква». Отец – Бог. Есть большая мудрость в том, чтобы в Священном писании, в Библии не изменялась ни одна черточка, ни одна точка. Не трогай. Человек должен себе всегда так говорить, одергивая себя.

Что же вы мне не скажете, что Евангелие учит, «Буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3, 6)?

Сколько из этих слов, вкривь понятых, выведено оправданий самомнению, сколько самоуверенности человеческой мысли, которая конечно сразу думает, только не знаю почему, что дух, который животворит, это деятельность ее сознания, так называемая работа ума. Лучше было бы, чем фантазировать на тему убивающей буквы и животворящего духа, лучше было бы просто прочесть следующий стих 2-го Послания апостола Павла к Коринфянам: «Если же служение смертоносным буквам, начертанное на камнях, было так славно, что сыны Израилевы не могли смотреть на лицо Моисеево по причине славы лица его преходящей...» Здесь говорится не о высокомерном пренебрежении к букве, а наоборот о служении ей, это служение славно, и дай Бог человек оказался бы способен к такому служению букве, потому что выше этого служения только сам вочеловечившийся Бог. Тот, Который любит, чтобы буква соблюдалась.

Но вы скажете, это служение смертоносно? Почему же сказано что оно славно? Разве может быть славно то, что убивает?

Я читал сегодня из проповедей Иоанна Кронштадтского, сейчас прочту из другого проповедника, Николая Кузанского (1405–1465), кардинала римско-католической Церкви. Из проповеди на те стихи 1-го Послания к Коринфянам, где апостол Павел говорит (9, 24–25): «Разве вы не знаете [перевожу как могу точно с греческого, сохраняя слова *стадион* и *приз*, как они в оригинале], что бегущие на стадионе бегут все, но приз получает один? Так бегите, чтобы приз завоевать. И всякий атлет во всём воздерживается, те – чтобы получить венец, который увянет, мы – чтобы неувядающий». К тогдашним коринфским играм спортсмены готовились целый год, в течение 10-ти месяцев держались строжайшей дисциплины чтобы прийти в форму и быть допущенными к соревнованиям. Кто из нас имел опыт или близок к мало доступному знанию о том, как ведут себя готовясь к соревнованиям спортсмены мирового класса, которых в каждом виде спорта на земле может быть 10 или 100, хорошо понимает, почему греческое слово *ἀγωνία*, состязание, борьба, превратилось в наше слово «агония», мучительная борьба на грани жизни и смерти. Спортсмены действительно доходят до предела того, что возможно для живого существа. Апостол Павел напоминает: и мы должны так же бороться, с тем же предельным рискованным усилием. *А иначе ничего не выйдет.* Получает приз один победитель.

И вот что говорит на эту тему Николай Кузанский. «Та вера, через которую смертный человек верит, что добудет бессмертие, достигается только в агоне состязания, ибо в

той победе, когда верою побеждается разум, заключена величайшая борьба. Поэтому когда Авраам поверил в то, что разум его считал невозможным, он победил. Когда человек *так* верит, а именно в то, что восстанет к бессмертной жизни, ни понимания ни опыта которой не имеет, а разум толкает его в противоположную сторону, – тогда необходимо чтобы умер сам разум и отступила его премудрость и смирилась гордыня и умертвилась заносчивость ума и человек стал как бы неразумным и глупым и рабским (*et fiat homo quasi insipiens et stultus et servilis*), то есть отступил от свободы своего разума и принудил себя к пленению» (Nicolai de Cusa opera, Basileae 1565, p. 640 sq.).

Ради веры в бессмертную жизнь, не воображаемой, а настоящей, должен умереть разум. Благая смерть разума идет от убивающей его буквы закона, священного Писания. Убивающая буква абсолютно необходима вместе со смертью, которую она несет, для жизни. Сначала надо пройти через то, что апостол Павел называет славой мертвой буквы, чтобы подняться к божественной славе спасения. Так в сказке убитый царевич, чтобы воскреснуть, должен сначала быть облит мертвой водой, а потом уже живой. Без мертвой не воскреснет. И те, кто не дочитав апостола Павла, берут его слова о мертвой букве и животворящем духе как оправдание для своевольного прочтения Писания и для распускания своей личности, якобы духовной, не имеют никаких шансов ни на что кроме досады.

Сергей Сергеевич Аверинцев, получивший в Риме звание доктора богословия, заметил в своем семинаре по толкованию Евангелия, что там не содержится никаких оценок, ни этических, ни эстетических. Нет никакой отрицательной оценки и в словах апостола Павла о мертвой букве. Мертвая буква славна всей той славой, на какую способен человек, славой победы над самим собой, над своеволием своего мнения, которое должно умерев уступить вере. Хотя божественная слава выше этой человеческой славы и в 2 Кор 3, 8 точно сказано, что на лице Моисея, несшего от Бога людям сияние, славу буквы закона, раннее, первое, божественное сияние было уже угасающим – но всё равно оставалось еще славой, в букве. Как вянущие венки спортивных чемпионов по апостолу Павлу не только не знак что христианам надо тогда воздержаться от борьбы, а наоборот указание, как надо бороться чтобы достичь спасения, так слава буквы закона, даже уменьшенная по сравнению с блеском Божества, вовсе не знак что буква (закон с его славой) должна быть принижена, а наоборот, знак что буква должна быть соблюдена полностью.

Что там буква. В Мф 5, 17–18 читаем слова самого Господа: «Истинно говорю вам: доколе не пройдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится всё». Речь идет о сохранности не буквы даже, а малейшая частичка буквы не денется никуда, не будет отменена, должна быть замечена, понята, исполнена. В греческом оригинале буквально сказано: сначала кончатся небо и земля, и до этого не пошатнется, не уйдет *##та #v μία κέραία*. Греческим словом *##та* называлась десятая буква еврейского алфавита *йод*, для написания которой применяется минимальный знак, похожий на нашу запятую. Эта крошечная буква стоит в Писании так прочно, как земля под небом. Но и этого кажется Спасителю мало: что буква, частичка буквы. *Κέραία выступ*, от *κέρας рог*; таким едва заметным выступом отличается в еврейском алфавите например *бет* от

каф,  *от* . Ранний церковный писатель Ориген говорит о том же самом в Беседе 21 на Иеремию: «Надо верить, что Святое писание не имеет ни одной черточки, не наполненной премудростью Божией».

Так обстоит дело с буквой. Дух Божий покажет то, что он покажет, а пока для нас, людей, буква Писания первая и последняя опора. Если она что и мертвит в нас, то это наш рассудок, который должен смириться, умереть перед верой. И я знаю что это кому-то покажется странным и кто-то обидится, что я человеческую духовность ставлю низко – вообще нигде – по сравнению с буквой Писания.

Но ведь буква Священного писания непонятна – как это например Спаситель ходил по водам? Разве мы не должны здесь искать какой-то другой не буквальный, иносказательный смысл? Ничто не мешает иносказательный смысл нам искать. Но нельзя думать что он лучше буквального или что буквальный смысл только обозначение иносказательного, его шифр; или что пока мы не нашли понятный, удобный иносказательный смысл, мы еще ничего не получили. Нет, буква, так сказать, лучше всякого своего толкования; толкование при букве, не наоборот; только буква останется, а толкования будут меняться, уходить, какими бы духовными они ни казались.

Ольга Александровна Седакова в своем предисловии к составленному ею словарю слов, которые в церковнославянском имеют другое значение чем в современном русском (например моление «о всякой душе христианской, страждущей и озлобленной» в церковнославянском значит не то, что христианская душа озлобилась, а то, что ей причинено зло, с ней по-злему обошлись), спрашивает, откуда пошло такое мнение о понимании, что понимание обязательно предполагает умение истолковать, изложить другими (своими) словами. Понимание не обязательно перевод, уразумение, истолкование. Седакова права, что исследователи, которые спрашивают, а где же в старой Руси анализ священного текста, где его интерпретация, почему дело ограничивается чтением и запоминанием, имеют ограниченное представление о понимании. Это начетничество, говорят они о нашей традиции, и остаются в плену *позднейшего представления о понимании как переводе*.

Понимание не обязательно перевод. Пониманием не исключается непонимание. Ребенок спрашивал одного пьяницу, зачем дядя пьет, это сладко? Какое сладко, горше нету. Тогда вкусно? Отрав! Значит полезно как лекарство? Куда там, вреднее не бывает. Тогда зачем же ты пьешь? О, это понимать надо! Если пьяница в своей страсти умеет по-настоящему понимать то, что его захватило и цепко держит, не опускаясь до анализа и толкования, если всякий человек, который к кому-то привязан, к жене или к ребенку, никогда не скатится до того чтобы научно изучать психику жены или моделировать ее поведение, понимая ее *и так*, не доискиваясь до причин, почему она ему нравится, то тем более это правило, *не тронь, не копайся, пойми как прими, допусти*, должно быть в основании божественного слова. Если нет беды в том что я не разгадал (раскусил) близкого человека, то пусть останется тайной и слово Божие, не будем надеяться перевести его на свой язык.

Мы знаем то, что в нем сказано. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» (М., 1992, с. 3): «Всё, что предали нам закон и пророки, апостолы и евангелисты, мы принимаем... а выше того ничего не испытываем»; знаем о Троице то, что сказано в Символе веры и как там сказано, а «что есть существо Божие, или как Он есть во всём, или каким образом Единородный Сын и Бог, уничижив Себя, соделался человеком из девственных кровей, т. е. иным, сверхъестественным законом, или как Он ходил по водам немокрыми ногами, того мы не знаем и изречь не можем. Итак, мы не можем ни сказать чего-либо о Боге, ни даже подумать [!], кроме того, что самим Богом нам изречено, сказано или открыто в Божественных Писаниях Ветхого и Нового Завета» (с. 4–5). Надо всё-таки знать свою меру. Мы с нашим умом существуем недолго, а божественное слово жило, живет и будет стоять. И мы в своем праве, когда повторяем его, и правы, когда смеемся над отвергающими, объявляющими там что то нелепостью, находящими противоречия. Они будут тысячу лет опровергать, но вечно останется: Спаситель *ходил* по водам немокрыми ногами. Ходил.

И всё же. Чтобы не изменить божественному слову, сохранить его верное понимание, которому не противоположно непонимание, для этого обязательно требуется от нас еще одно, настолько неожиданное, странное и трудное, что я осторожно подойду к этому требованию издали, сначала вернувшись немного назад. Перед буквой, строгой, мертвящей буквой закона должен разбиться об нее, умереть в своей гордой мощи наш разум, говорит Николай Кузанский, кардинал римско-католической Церкви. Еще я цитировал, Бог, всеоб-

щий Отец, прежде всего желает и требует, чтобы соблюдалась прочная, строгая буква; говорит так в своих стихах, в гимне «Патмос», Фридрих Гёльдерлин, немец, шваб, т. е. из преимущественно протестантской общины Германии. Хорошо, если кто-то из вас задумается, не изменяем ли мы своей вере, читая католика, да еще в Православном университете, не поддаемся ли тонкому едва уловимому обману под благовидным облачением. Не впитываем ли под сладким видом незаметный яд. Вообще, читая католика, протестанта, не замутняем ли чистоту своей веры, своей Церкви.

Пусть такие опасения пройдут в нашей голове. И пусть они заставят вспомнить слова Спасителя в Евангелии от Матфея 15, 11: «Не то, что входит в уста, оскверняет человека; но то, что выходит из уст, оскверняет человека». В нашей Толковой Библии поясняется: никакая пища не может быть причиной духовного или религиозного осквернения. Что бы мы ни вбирали в себя, что бы вообще ни происходило с нами, нас это не грязнит само по себе. Всё зависит от того, что выйдет из уст, что и как мы будем говорить. Решит наше слово. Каким бы ядовитым ни было то, что мы вбираем, не это решает; это само по себе ничего не решает; решать будет то, что скажем мы. А со мной, если я говорю плохо, что происходит? Я гублю только самого себя, вас – не обязательно; вас я только может быть соблазняю, потому что для вас всё будет решать в сторону гибели или спасения опять то, что скажет ваш язык, не мой.

И отсюда жесткие, как я сказал, неожиданные выводы. Среди своей родной Церкви, слыша, впитывая только чистое, мы можем оказаться скверными и грязными, если из нашего сердца в наше слово выйдет из темноты зло, ложь.

Говорением, нечистым, мы губим себя – или даже, чтобы не перечислять, какое именно говорение будет нездравым, оскверняющим нас, лучше и точнее сказать так: мы губим себя и вместе с собой губим и то, что мы вобрали в себя, будь то даже божественное слово Священного писания, и его тоже губим, когда наше слово не идет от верного понимания божественного слова. Не обязательно толкования, изложения своими словами или перевода, а понимания, как мы о нем говорили цитируя О. А. Седакову, которая пишет дальше: «Но понимание, исключаящее всякий перевод, – а такое и предполагалось в русском средневековье (ср. недоверие к любому «мнению» и толкованию...), – остается *пониманием* не в меньшей, а может, и в большей степени чем толкующее. Вопрос, на который отвечает такое *понимание*, то есть усвоение смысла, формулируется, вероятно, не «что это значит?», а «что из этого следует?». Такой характер понимания, строящий не параллельные ряды значений, а как бы причинно-целевые цепочки смыслов, остается актуальным для восприятия священного текста. Истолкование и некоторый «перевод», которые сообщает грамматический анализ, исполняют только корректирующую функцию, предохраняя от построения ложных цепочек, – и не заменяют собой *смысла*, о котором шла речь».

Не «что это значит?» – в нашем случае верность Авраама Богу, послушность Исаака Аврааму, хождение Спасителя по водам, – а «что из этого следует?» Следует мощь и величие Бога; следует наше смирение перед Его могуществом; терпение; надежда; а главное, принятие нашего места: *мы* должны говорить, поступать так, чтобы не было измены той букве.

Хорошо, если кто-то опять заметил парадокс. Только что я говорил что понимание не только не равно толкованию, герменевтике, но наоборот, настоящее понимание это слежение за *нашим собственным* словом, не за словом Священного писания; и еще раз повторил: не должно быть измены его букве, – а между тем я как будто бы всё-таки истолковал, когда понял «входящее в уста» из 15-й главы Матфея в смысле не только пищи для живота, но и в смысле словесной пищи. Отошел я тем самым от буквы этого сочетания, «входящее в уста», истолковал его или как-то иначе?

Я не только не истолковал его, но наоборот, если бы кто-то понял это «входящее в уста» только в смысле пищи для желудка, то это было бы именно истолкование, причем плохое, суживающее, происходящее от своеволия, от нежелания знать *всю* букву Писания, от

тайного намерения читать выборочно, выкраивая удобный себе смысл. «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф 4, 4). «Хлеб наш насущный даждь нам днесь» (Мф 6, 11). Будет скверным своеволием расщепление тут хлеба для телесного пропитания и хлеба словесного. Только одно желудочное значение сделает молитву корыстным прошением материального обеспечения; только одно духовное значение, как например в латинском переводе учителя Церкви Иеронима Стридонского (ок. 342–420) *supersubstantialis* или в догадке одного персонажа у Лескова, что в молитве не хватает одной буквы, надо бы говорить не *насущный*, а *надсущный*, даст хромое умничающее понимание, которое прямо ведет к тому чтобы считать хлеб причастия только символом какого-то другого «надсущного», настоящего духовного хлеба. Нет хлеб причастия не символ; и если это одно из тех мест, где о букву Писания споткнувшись разбивается мой рассудок, который не может от себя понять как хлеб может быть одновременно куплен в магазине и быть телом божества, то надо радоваться этому, а не сердиться на Писание или усилием школьного ума пытаться втиснуть мертвящую букву в какой-то удобный для нас смысл.

В нашей теме понимания божественного слова главным остается то, что рассудочное осмысление, прервавшись на непостижимости буквы Писания, продолжается через смерть нашего мнения в нашей биографии, в простоте, смирении теперь уже *нашего* слова. И нечего бояться, что пока мы, разбившись о букву, возвращаемся так к детскому удивлению, к покою, к молчанию о смысле божественного слова, – нечего бояться что кто-то без нас у нас его возьмет, придав ему какой-то неожиданный смысл, дав например какой-то совсем новый его перевод. Никто и никогда не отнимет у нас простое присутствие бездонного божественного слова в нашей истории, и раньше земля и небо прейдут чем хотя бы одна черточка из этого слова, из одной его буковки пошатнется.

Одному из новых переводчиков Евангелия оно кажется странно – или даже не одному, но я имею в виду опубликованный впервые в 1976-м году перевод Американского библейского общества, в Предисловии к которому сказано что он сделан на современный английский язык, «стремится ясно и аккуратно установить смысл оригинального текста в словах и формах, которые широко приняты среди людей, использующих английский язык как средство общения... Цель этой Библии – дать современным читателям максимум понимания [!] со держания оригинального текста». Понимания в каком смысле? Ах опять в смысле истолкования. И вот переводчику кажется странным смысл стиха Мф 15, 19 «ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства... кражи». Школьный ум сомневается, разве сердце может выйти на улицу и убивать, красть; злые помыслы да, из сердца исходят, но под убийством наверное имеется в виду всё-таки не прямое же, воображает он, убийство, а наверное пока еще просто помыслы об убийстве. И переводчик переводит действительно так, что каждому понятно: For from his heart come the evil ideas which lead him to kill... to rob – «ибо из его сердца исходят злые идеи, которые ведут его убивать, грабить». И что грустно, один из новых переводчиков Евангелия на русский язык, священник и теперь кажется протоиерей, принимает это толкование и в журнале «Литературная учеба» помещает свой перевод с таким же изменением смысла.

Нет буква Евангелия другая, #κ γ#ρ τ#ς καρδιάς #ἐξέρχονται διαλογισμοὶ# πονηροί, φόνοι, μοιχαῖαι, πόρνεαι, κλοπαί. Этот прямой смысл к счастью сохранен в славянском и синодальном переводах. Эти буквы не прейдут, потому что написаны не краской на бумаге, а, как сказал кто-то, в наших сердцах. Да, мы тайно знаем, видим в самих себе, что есть поступки сердца, которые не через «идею преступления», а сами убивают и грабят. Есть внутренние движения духа, которые убивают целый мир.

Тогда не нужны новые переводы? Но ведь те, которые у нас есть, как они ни хороши, тоже и толкующие и сужающие. Без собственного участия в божественном слове мы всё равно не обойдемся, а мы в нем участвуем между прочим и через новый перевод. Может

быть, надо удерживаться от участия и просто повторять слова Писания на литургии, в хоре? Это не получится. В голосе, дикции участвует весь человек, и здесь требуется вложение внимания, усилия не меньше чем в любом другом поступке. Сбивчивое, тусклое, вялое произношение священных слов такая же измена им, если не хуже, чем спор с ними атеиста и нигилиста; в том споре может быть страсть, энергия, отчетливость, которые поднимут вялого дремлющего служителя. Хотя опять же небрежное, неискреннее произношение священного слова наверное губит одного произносящего и вовсе не обязательно соблазняет слушающего, если он не заражается той же небрежностью. Так таинства, совершаемые недостойным священником, сохраняют силу.

Верность священному слову не обязательно предполагает повторение его неизменной буквы. Царь Давид плясал перед Богом, и его пляска была угодна. Божественное слово может повернуться в слышащем и истинно понимающем любым поступком, разным деланием, возможно и таким, что никто никогда не заметит, как человек казалось бы от Церкви далекий на самом деле служит ей больше чем те, кто из нее не умеет выйти к людям и теряется, раздражается вне богослужения в миру.

Мы принимаем протестантов, католиков за их науку, дисциплину. Этого у них намного больше чем у нас. Чем мы можем послужить, называющие себя православными? Самомнением, самоправедностью, горделивым чувством что мы одни ходим в истине, а все остальные хуже нас? Нет, мы можем принести от себя только одно, чем мы богаты: понимание божественного слова такое, о каком я говорю, не сбивающееся от непонимания, остающееся в чистоте принятия неповрежденной буквы. Мы не будем докапываться во что бы то ни стало до «содержания» методами научного исследования – не от презрения к науке, а наоборот от уважения к тому, как в своей чистоте она показывает неприступность божественного слова. Мы не будем спешить редактировать то, в чем ни одну черточку изменить нельзя. Мы можем привнести от себя широту умения оставить слово как оно есть, не трогать его. Такое понимание священного слова – вот что мы можем хранить.

Россию можно назвать библейской страной. Наш язык с самого начала больше связан священным словом, больше тонет в нем чем немецкий и романские языки. Это видно еще и теперь в нашем отношении к печатному слову, к официальному заявлению, к сообщению по телевизору. Мы незаметно для себя готовы, исподволь расположены слышать в слове его божественное основание. Голое человеческое слово для нас менее авторитетно чем во многих других странах; сказанное только от своего лица, оно у нас не очень звучит. Авторитетная инстанция у нас может быть очень расплывчатой, но слово должно быть серьезным, и если мы этого не ощущаем, то позволяем себе ложь.

Тем важнее понять, что в нашем отношении к высокому слову обязательно нужно слышать, понимать свое собственное слово, от которого наша судьба зависит – скажу вещь, которая покажется странной, но прошу вдуматься, здесь ошибки нет – больше чем от божественного слова. Да. Можно сидеть на божественном слове и загрязнить, осквернить себя тем, что выходит из нашего сердца, сходит с нашего языка. Это значит, что за своим словом мы должны ухаживать больше чем за божественным: за нашим никто кроме нас уже по-настоящему в сердечной глубине не проследит, а божественное слово и без нас прочнее любого камня.

К этому в конечном счете приводит понимание божественного слова. Проблема не в нем, оно стояло и будет стоять. Проблема в том, что *мы* говорим и как поступаем. Толкование божественного слова начинается со слышания нами самих себя.

2

Не просто нашей темы, понимания священного слова, не было бы, но мы все чувствуем, что было бы вообще как-то неинтересно говорить, если бы среди нас не присутствовало каждый раз по-своему слово не человеческое, голос божественного авторитета, книги Писания, возникшего не так, что очередной автор сел за стол и написал еще один текст. Писание состоит из написанных слов и букв, но оно не текст или текст в другом смысле чем вязь, текстиль лексики.

А что если не только слово Писания, но по существу каждое из слов, которые мы так легко «употребляем», весь язык просвечен Словом с большой буквы, Логосом, о котором было сказано что он был в начале? Настоячиво, даже сердито доказывает, что Логос, божественное Слово совершенно другое по своему существу чем простое человеческое слово и что мы имеем тут просто омонимию, применение одинакового звучания для совершенно разных целей, священник о. Георгий Эдельштейн, по образованию филолог. Против его мнения такой довод: как бы мы не устали говорить и говорить, если бы за нашими словами, пусть уже жутко обесцененными как теперешние нарисованные деньги, не стояло бы всё-таки золотое обеспечение божественного Логоса? Чем иначе было бы живо слово, ведь не прагматической же функцией делового общения оно живо тысячи лет? Можно умереть от тоски, представляя как три тысячи лет назад, тридцать тысяч и триста тысяч лет назад и после нас тысячи лет по воздуху между людьми летают временные фонетические поделки ради удовлетворения полезных целей коммуникации. И другой довод: если мы первым делом, естественным образом прислушиваемся к каждому слову и склонны верить ему, – а мы именно так и поступаем, и ложь не имела бы никаких шансов, если бы не верили именно *слову*, если бы в словах видели только упаковки, каждый раз проверяя, что лежит внутри пакета, – то значит слово не бирка, не этикетка, а само по себе слово весит, если даже в нем звучит ложь?

С кем мы должны быть, с православным священником о. Эдельштейном или с католическим кардиналом Николаем Кузанским, у которого всякое человеческое слово это отсвет, отблеск божественного и только тем держится? В отличие от публицистики или идеологии, где все сами спешат и других принуждают занять позицию, определиться, решить, мы в университете должны знать что-то получше. Грустно, если в средней школе мы привыкли к другому, к формированию убеждений; значит она была не школой, а школением. Пусть школой станет тогда университет. Школа должна учить школе, прежде всего школе мысли. Она требует чтобы столкнувшись с противоположными мнениями мы не схватывались нервноически за одно или другое из них, а начали думать.

Но и неверно будто школа, университет вводят бесконечную дискуссию, которая кончится плюрализмом, «верно и то и то». Мы знаем, что правда одна. Ни в коем случае мы не должны угашать свою интуицию, догадку, ощущение, мистический опыт. Я например чувствую что прав не православный священник отец Георгий Эдельштейн, а католический кардинал Николай Кузанский и всякое наше самое обыденное, уличное и стертое слово тайно питается божественным началом, правящим Логосом. Всё мне об этом говорит, и мое чувство слова, и наблюдение над его необъяснимой силой. Кроме примера с возможностью лжи и долгой лжи на одних только словах без малейшего подкрепления, еще можно подумать например о воодушевлении от речи, о том как дети слушают слово и как они заводятся от слов; о том что в государственной жизни, да и в семейной тоже слово идет за вещь. Я не поступлюсь этим ощущением бездонности слова. Но в том и достоинство школы, университета, что здесь учат слышанию, вниманию. Даже если у меня нет никаких причин не верить своей интуиции и я ею дорожу, всё равно здесь, в этом особом месте, школе (школа – *σχολή* –

остановка) меня учат терпеливо вглядываться, видеть *еще*, по Аристотелю просто видеть чтобы видеть.

И когда школа учит нас терпению, вниманию, вглядыванию, когда мы уходим от бездарного бития мнениями друг друга, то с нами что-то произойдет. Мы уже не позволим себе сомнительной роскоши, на самом деле расточительства, отбрасывания одного мнения и занятия позиции другого. У о. Эдельштейна мы увидим правоту, которая при другом, противоположном взгляде как бы заслонена. Ведь в самом деле не так всё устроено, что у Бога и от Бога отходит полновесный Логос и потом он постепенно растекается по массе вещества, природы и человечества, бледнеет в своих применениях, стирается. Есть наверное не только плавный переход от большей полноты к меньшей полноте, а перепад, обрыв, порог. Пример хотя бы лжи показывает, что в лживом слове не просто поблекшая истина, а злое искажение, убийство. И наоборот: не так, что возвышенное когда-то прозвучало и кончилось; оно в важном смысле никогда не кончается, продолжает присутствовать полностью и в том, что казалось бы очень далеко от истоков.

Да, слово обыденное абсолютно другое чем божественный Логос. Да, даже сквозь лживое, обманное слово просвечивает божественный Логос. Как-то совсем рядом полное слово и пустой звук, *flatus vocis*.

И не так вовсе, что в одном настроении мы всё видим высоким и важным, ценим учителя и привязываемся к нему, а в другом настроении мне начинает казаться странным мое прежнее увлечение, доходившее до экстаза. Не в психологии дело, а в том что всегда нет ничего ближе друг другу чем бытие и ничто. Они так близко, что не рядом даже, а они *одно и то же неким образом*. Это их не соседство, а тождество идет впереди всего. Война проходит через всё, разрезает всё, и человек в эту войну между бытием и небытием раньше всего втянут и весь втянут. Только ради недолжного, неуместного отдыха он может уговаривать себя что нашел себе окончательную формулу, определился; от своего догматического сна он будет разбужен. Как была разбужена наша страна, решившая было в одной части своего населения, что она живет в исключительной, невиданной в мире правде, а в другой части – что живет наоборот в непролазной лжи и что единственная задача это вернуться на старый путь. Правда и ложь не таким способом рядом, что шагни от правды к лжи и всё в порядке, а так, что мы захвачены, схвачены постоянно возможностью оказаться в нашей мысли, в слове и в поступке правыми или неправыми, существующими или выпавшими из бытия, и возможность того и другого не расписана, подстерегает нас каждый раз вдруг и неожиданно. Наше ближайшее всегда вообще, то, с чем мы прежде всего имеем дело, да и всё вообще наше дело в этом различении и заключается.

Лицо бытия и небытия, правды и лжи мы умеем каждый раз распознать? Нет, нас постоянно не хватает. Казалось бы, жизнь по закону, выполнение правил, чистота вещь заведомо хорошая, тут ошибки не может быть, не выходи только из формы – но вот порядливый фари-сей осужден, а мытарь со своей кое-какой жизнью оправдан. В чем дело?

Или почему Гоголь говорит: беда от того, что не видишь добра в добре? Почему аккуратность, щепетильность упорядоченных людей оставляет еще место для увлечения чем-то острым, злым, для срыва? Почему вообще зло? для чего зло? Оно просто так?

Спросите меня что-нибудь попроще. Я знаю одно: зло задевает меня, сбивает с толку, заражает, я поддаюсь ему. Во всяком случае я всегда втянут в различение между настоящим и ненастоящим, полнотой и пустотой, правдой и неправдой, впутан в это различение, путаюсь в нем, обязан постоянно распутывать. Мне светит – всё больше светит – рай, я всё чаще срываюсь в ад.

Какое место в этой войне, гераклитовском *πόλεμος*, у слова? Вот какое. Посмотрите на вещи. Даже такие вещи, как скажем почти уже невесомая просто напечатанная на бумаге буква, всё равно, составляет ли она часть лживого или правдивого слова. Как буква, отпе-

чаток типографской краски, она произведение искусства, инженерного и художественного (шрифты сложное творчество), добро, богатство. И так всё. *Нигде* нет зла так, чтобы до него дотронуться. Мумифицированный Ленин в мавзолее не антихрист, подлежащий уничтожению, как думают некоторые сердитые люди; это не нечистая сила, это великий и ценный памятник медицинскому и всенародному усилию, памятник удивительной преданности миллионов, особого светского благочестия, которое в качестве ошибки ложь, в качестве благочестия добро и богатство, свидетельство силы народа; это светские мощи, тема для осмысления бесконечная. Эротика показывает, беру наугад другой пример, что в человеке, в его теле нет верха и низа в смысле разницы достоинства, и Бахтин непонятно, необъяснимо делит человека на телесный верх и низ – и надо считать низом то, через что существует сам Род?

Может быть, если в вещах, в вещественном нельзя обнаружить, на всём пространстве мира, демонстративное небытие, зло, то зло тогда скрывается в мысли и в слове? Но я ведь только что сказал, что и самое гадкое слово всё равно в каком-то смысле, хотя бы в своем веществе, например в производимой энергии, добро. И кто-то сказал что никогда нигде не собиралось столько лжи, сколько ее вместила газета «Правда»; но сколько исторической правды, трагедии, страсти в названии этой газеты, в начертании букв, которыми много десятилетий, с дореволюционного еще времени пишется это слово; сколько изобретательства и типографского труда, какое постоянное усовершенствование разнообразной техники. Сказанное о шрифте, букве можно сказать и о процессах в мозгу, которыми сопровождается мысль.

Эта невозможность найти и сказать: ага, вот оно! поймал! – вовсе не уменьшает остроты различения правды и лжи, бытия и небытия. И если большинство или, допустим, вообще все люди не видят этой остроты, они всё равно по-своему наращивают ее, например в технике, где напряжение риска, соседства смерти и жизни (только техника может обеспечить теперь жизнь человечества; только техника может его уничтожить совершенно, полностью) взвинчено теперь уже до головокружительности. Надо принимать меры, ведь катастрофа? Но катастрофа и вызвана принятием мер. Не дай Бог нам снова сорваться в активизм и уйти от загадочной неуловимости бытия и ничто, добра и зла в принятие мер.

Практика всегда опоздала. Не потому что меры неэффективны – они наоборот всегда слишком эффективны, – а практика опоздала потому что не она решает. Всё решается очень рано в слове и в мысли, в слове-мысли, в слове мысли.

Мысль, можно так определить, это то, что бывает рано, что всегда успело блеснуть прежде чем мы спохватились и заметили. Можно ли сказать, что мысль и ее слово раньше нас, что мы всегда позже мысли и слова?

Да. Опыт слова и мысли до их осознания есть у каждого. Не случайно в думании, в разговоре слово и мысль подвертываются вдруг, неожиданно, иногда так, что я радуюсь находке и все хвалят меня за меткость речи, иногда так, что мне самому жутко чудовища, каким я оказываюсь, и я цензую себя, не выдаю то, что во мне по-настоящему думается и проговаривается, приобретаю при этом озабоченный и натянутый вид. О том, насколько практика причисывания первой пришедшей мысли распространена, говорят частые советы и предупреждения: подумайте; выбирайте выражения. Это как раз и значит что я прихожу к самому себе, извлекаю себя на свет, вывожу к речи тогда, когда на самом деле речь уже успела во мне сложиться, причем – надо сказать странную, но верную вещь – без меня. Мысль и слово всегда уже ворочаются во мне, ворочают мною без меня. Оттого, что я их причешу, введу в форму, придам им приемлемый вид, я стану скучен, неинтересен, они станут мертвые. Вот почему нам всегда нравятся дети. Вот почему развязная нецензурная речь иногда называется сочной. Это не потому что в нецензурных выражениях самих по себе есть какое-то достоинство, а потому что в сравнении с ней, непричесанной, пуста цензурованная мертвая речь, где

человек дистанцируется от того, что в нем на самом деле само мыслится и проговаривается, бледная тень, недостойная человека. В развязной речи есть та и только та правда, что задача человека вовсе не в придании формы, не в дипломатии, а в том чтобы задуматься для начала над тем, какое на самом деле хозяйство ведется в нем как бы само собой до того как он в него заглянет. Люди отбрасывают как постороннее то, что им например подвергается при написании важной статьи, – это им низко или наоборот слишком возвышенно, некстати, – но никакого смысла, никакой жизни и никакого будущего не имеют и никогда не будут иметь вымышленные тексты. Они ложатся каждый день тяжелым, лишним, ненужным грузом и хоронят сами себя, читателя и того, кто их написал.

Ах, люди спешат к чему-то возвышенному, глобальному, важному, а не надо. Сократ говорил: Боже мой, еще не хватало чтобы я занимался каким-то высоким теоретизированием, когда я даже не знаю кто я сам такой, косматое чудовище или какое-то всё же более мягкое и приятное существо. Это называют у Сократа его этикой, держа в уме, что он не дошел еще до физики и метафизики, а философия должна состоять из этих трех частей, учения о морали, о человеке значит, учения о природе и учения о божественном, сверхприродном. И заработала философская фабрика, потому что как только области исследования поделены, они будут поделены еще раз, этика будет разделена на скажем индивидуальную и коллективную или как-нибудь еще более изящно, и делению не будет конца, и в каждом из подразделений специалист замкнется в своих исследовательских проблемах. Нет, то, что говорит Сократ, не для специалистов, так что другим специалистам это пока или уже не обязательно; это и не для Сократа, и не «древность», а потому мы и читаем и не перестанем читать Платона, ощущая интуитивно его притягательность, что это реальность нас, наша, ваша, моя первая и есть, что мы не в себе, что мы сами себе другие, что в нас без нас говорится, думается так, что иногда нам радостно, иногда нам жутко, и всегда мы приходим соображать задним числом, задним умом то, что произошло в нас. Здесь не риторика, не психология, не педагогика, а первое, с чем человек имеет дело, с чем он собственно если не будет иметь дела, то и человека на месте, обозначенном этим телом, пока еще – как сказать? нет? есть он, есть человек, при живом теле и мысль и слово – но одновременно его нет. Не что-то в нем сформировалось, как скажем прозрения, хорошие находки, а что-то рядом еще сыро, плохо, а одно и то же то ли есть, то ли нет. Ситуация, о которой мы говорили.

Что мы будем делать после того как прошли мимо себя, не осмыслив собственную мысль и собственное слово. Это настоящая, *немыслимая* работа, очень трудная. Здесь надо заглянуть туда, где располагается то, что неуклюже называется бессознательным и что в традиции мысли от античности называется просто мыслью и бытием. То, что современное газетное, журналистское, публицистическое сознание называет мыслью, ни мыслью, ни вообще чем-то не считалось ни в своей причесанной, ни в своей «постмодернистской» форме. Не «другая» мысль, а просто – наконец *мысль*. Она начинается не когда люди уходят от своего к важным темам и глобальным проблемам, а наоборот, когда возвращаются к собственно своему, к своему собственному. Или можно сказать по-другому: возвращаются от сознания к совести. Эти слова близки, в некоторых языках они звучат совсем одинаково; больше того, в своих корнях сознание и совесть не соседи, а одно и то же – но в том тревожном смысле, что между ними и как бы нет различия, и одновременно самое важное для нас, решающее для нашей судьбы различие проходит как раз через них.

Всегда, и особенно сейчас, когда почти как в годы шпиономании общество живет под взаимным перекрестным следствием, выискиваются причины зла. Издали они видны вроде бы ясно: это мафия, или финансовые спекулянты, или видные лица. При приближении ясность картины мутнеет. Тираны для случайно попавших в ближний круг оказывались вовсе не откровенными злодеями. Они губили своих жен, но и во всей стране в коммуналь-

ных квартирах, в трудных семьях такое взаимное губительство было распространено, только не так заметно и не так действовало примером, а на вождя все смотрели.

Когда поиски зла при детальном рассмотрении увязают в подробностях и понятия преступника и жертвы путаются, люди начинают оперировать такими понятиями как структура и система. Догадываются, что каждый человек в своей отдельности примерно такой же как мы, но всё губит, всех портит система. В прошлом веке говорили: общество; нет преступников, виноват общественный строй, его надо сменить и всё будет хорошо.

Так была сменена недавно система у нас. То, что получилось, привело всех в замешательство. Стали говорить: на самом деле, тайно, с ведома темных лидеров система не сменилась, она осталась точно той же, только вывеска сменилась. Плохо, что те, кто держит ключи власти, остаются в темноте, до них не доберешься. Но те, с кем мы *сталкиваемся*, ведут себя как мы. Предположим, молодая дама сердится, что на нее кричат при перерасчете квартплаты в РЭПе, ремонтно-эксплуатационном предприятии (раньше называлось ЖЭК, жилищно эксплуатационная контора, Лосев говорил Джек: «Что, в вашем Джеке нет водопроводчиков?»), но та же обиженная днем дама ночью сердится и шлепает туфлей полуторагодовалого ребенка за то, что он, не больной и сытый, проснулся и зовет ее упрямо ночью – хотя у ребенка причины, да еще какие, мировые. В том, что дама шлепает ребенка туфлей и бухгалтер из своего кабинета нищую пенсионерку, виновата, мы говорим, в конечном счете система. Давно уже настоящим богом для большинства стало государство, газета, телевизор; государственная религия знает его как грозного, завистливого, злого, требовательного. Но бог системы фантом, он рисованный, раскрашенный неодаренной публицистикой, ленивым воображением и кричит о том чтобы его продумали, осмыслили, проели до правды вещей.

В последней правде вещей, мы сказали, всё то же. Зло ускользает в неуловимую даль. В плоти мира ничего злого мы не увидим. Евангелие велит: несть наша брань ко плоти и крови, но к началу, к духовому злобу. И что тогда, зла нет? Да оно кишит вокруг нас, уже схватило нас за глотку, погубило планету, изменило климат, делает хуже чем несчастной жизнь людей – есть вещи гораздо хуже несчастья.

Зла нигде нет, чтобы можно было указать на него пальцем. Нарисованные журналистами портреты преступников всегда ложны, преступление всегда уходит в неожиданные корни, и не дешевые ли благовидные картины мира причина большинства преступлений, и порезала уже почти все сиденья в электричке, побила все стеклянные будки, оторвала телефонные трубки не воспитательница ли в детском саду и не учительница ли начальных классов, со своей дешевой моралью заводившая в чутких и открытых детских умах пружину протеста, потому что всё в жизни оказалось не так, как она говорила, – это долгая тема, но ведь не скажешь же, что загнанная растерянная толстая молодая воспитательница в детском саду, которой хочется и погулять и отоспаться и поесть вкусно и повеселиться причина мирового зла. Зла на ощупь нигде нет – и мы уже задыхаемся, тонем в густом зле. В чем дело? что за наваждение? Мы живем среди этого наваждения, и не дай Бог от нетерпения, от невыдержки сорваться в принятие мер, взять автомат и начать отстрел тех, кто мешает жить, как намерен профессор Доброхотов, или наоборот убить себя, как будто это что-то внесет в мир кроме новой растерянности и замешательства. Вынести, в обоих смыслах, терпения и вынесения прочь, постепенного убирания, путаницу, вот что требуется от нас.

Господа, но это значит, что всё зло мира как огромная перевернутая пирамида укалывает нас своей вершиной, поставлено кончиком на нас и ничего другого не означает, никакой необходимости принятия мер, кроме требования к нам: обратить внимание. Зло упирается в нас. На нашем месте и для нас всё зло мира сводится к тому, что мы будем делать и как говорить. И вовсе не в том смысле что если улучшится каждый, то улучшатся все. Мы не знаем, улучшимся ли мы; это, пожалуй, дело Бога, как Он поставит. Я не должен и ждать, пока улучшатся другие, или надеяться что от моего примера они улучшатся – мой пример

скорее наверное смущает их, они смотрят извне на мою жизнь и мне даже страшно догадываться, насколько самые близкие люди, кроме может быть одного единственного, или двух, или трех, видят во мне не то. До мира мне и не может быть дела в смысле требования или ожидания чего-то от него. Больше нигде как во мне для меня бытие и небытие, добро и зло, пустота и полнота не откроются, не решатся, не дойдут до ясности, не будут.

Нужно повторение, потому что мы ходим по местам, где правда и ложь не рядом, а так сливаются, что нельзя фиксировать их расположение и различие держится только на усилии внимания, вглядывания в лицо вещей. И вот, неверно, что добра и зла нигде нет кроме как в сознании человека. Добро и зло есть повсюду, они оба хозяйничают в мире. Но чем острее мы это видим, тем нам яснее, что нас касается только добро и зло в нашей мысли (не сознании) и слове. В этом смысле нигде кроме как в нас, в нашем внимании к себе ключей добра и зла нет.

Мысль и слово. Связаны ли они так, что мысль находит себе слово, или так, что данностью языка диктуется мысль? Она конечно прекрасно может обойтись без лексики. Она настолько не продиктована лексикой и грамматикой, что может заново себе их создать. Другое дело, что возвращение к мысли от конструкций сознания, от перебора лексики оказывается одновременно возвращением к слову. Незнакомому, глубины которого мы еще не знаем.

И опять же: не так ведь, что бытийная мысль и весомое слово где-то лежат – предположим далеко, в тайных книгах – и вернуться к ним значит оставить то, как они понимаются в падшем мире, и приникнуть к истокам. Самое значимое слово повседневное. Евангелие не изобретало себе другой язык, а взяло самый простой в его уличном звучании, без схемы верха и низа, идеала и прозы, с вестью, что Бог пришел на землю, т. е. в самом земном тоже Он. Потому и не нужно подозревать в словах «хлеб наш насущный» редкое философское значение. Слово *ἐπιούσιος* означает данный сегодня на прожитие хлеб работникам и командированным. Но по улицам прошел Бог, коснувшись всего земного, и ежедневная пайка не может остаться прозой, она божественная, как если бы был человек, от чьей жизни и смерти зависит жизнь человечества, и он голодал и решалось бы, будет у него пайка на этот день или нет.

Поэтому не «работа со словом» нужна, а работа просто, сначала первая работа внимания к мысли, без которой всякий труд будет проклят. Наверное, ни один народ в мире не трудился так, не перерыл столько гор, недр, болот, не перенаправил столько рек, не перелил столько озер, не перепахал столько целины, не сделал вообще со своей землей и со своим телом столько, сколько русский народ, и где теперь вся эта работа, в которой было всё, увлечение, упорство, нечеловеческое терпение, не хватало только осторожной задумчивости. Станным образом как раз это, спасительное, всего злее изгонялось. Требовали активности, решимости, жесткости. Как теперь тоже требуют крутости.

Философия всегда шла против течения. С большим риском. Когда журавли летят на юг, все втянутое в это движение, подчиняющееся времени года, географии, законам ветров, они встроены в мудрость мира, в то, что называется в Библии и в греческой философии премудростью Божией, которой Он сотворил всё. В русской мысли много думали о софии Соловьев, Бердяев, о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков. Совершенно особое и нас сейчас совсем не касающееся дело, что шли споры о том, право ли мыслил о софии о. Сергей Булгаков. Бесспорно софия жива, премудро устроен мир и всё в нем по-своему послушно софии, встроено в нее, до предельного усилия подчиняется ей. Журавли непокойны и переговариваются в небе, старательно перестаиваясь, пока вслед за вожаком не выстроятся по правое и левое крыло от него в ровный клин, и когда перестраиваются, образуют на фоне неба строгие фигуры. Видно, как они все вытянуты и напряжены, прислушиваясь к своему закону и безусловно соблюдая его. Так пчелы, кошки, деревья, горные породы, травы, море и вообще всё в природе. Все встроены в софию мира и редко в своем движении и жесте

не выпадают из нее; умирают, когда изменяется природная среда, но сами не изменяют ей; они верят, что среда изменяется, заставляя их голодать и умирать, по закону той же софии, которой всё должно быть послушно.

Теперь оказывается, что они преданы. Природная среда изменяется не по премудрости, софии, а немудро. Человек не скован всеобщим законом природы живой и неживой природы для того, говорит религия, чтобы не только послушно идти, куда ведет рука Творца, Его премудрости, но и видеть эту премудрость и догадываясь из творений о Творце любить Его. Скажем это по-другому: человек, проснувшись от сомнамбулического подчинения софии, призван к философии, к другой, не слепой как у журавлей, а понимающей привязанности к Слову, каким устроен мир. Совсем другая, понимающая, эта привязанность должна быть такой же безусловной, как у растений и животных внутри природы. В этом смысле философия обязательное дело каждого. Без философии человек из высшего скатывается ниже худшего. Один и тот же, он одновременно в бытии и небытии, добре и зле. Через философию в меру ее филии в добре и бытии; в меру нехватки дисциплины сразу, не проходя ступеней постепенного снижения, в худшей яме; и опять же вдруг из бездны, *de profundis*, зовет не меньше чем к Богу, *ad te, Domine*. Человек с начала своей истории поступил в школу софии, еще не выучился в ней и в меру своего невежества гадок, в силу своей священной робости высок.

София человеку закрыта – можно ли так сказать? Нет наверное, потому что человек свободен тоже полностью встроиться в софию, жить жизнью пчелы, муравья, сливаясь с природой как не мечтают традиционалисты или фундаменталисты, лучше всех интегрисов интегрируясь в закон жизни. Интегрисы тратят свою свободу на усечение человеческой природы. Они упускают, что есть софия человека, человеческого тела, та же, что софия мира, еще не разгаданная, даже мало продуманная (в своем символизме о. Павел Флоренский например только еще начинал думать об этих вещах) навязывают чужие схемы этой тонкой вещи. Природа человека загадочно свободна. Но и либерализм, включая консервативный, не достигает даже издали немыслимой софии. Только настоящая философия пытается вернуть человека к догадке о том, какая она.

Когда я говорю, что дело человека на планете философия, меня надо сначала проверить, не хочу ли я подкрепить правильными словами свое обеспеченное положение. Тогда мои правильные слова хуже чем ничего не стоят. Что человек призван к трудному долгу, что он бродит как блудный сын, чувствуют все. К тому, что сказал я о философии, не хватает чего то. Сказанное ноль, пока нет вашей догадки о главном и вашего решения.

Однако допустим, говорил бы не я, а звучало по Бахтину первичное слово прямого авторитета. В человечество было бы вдвинуто, как оно и есть на самом деле, священное слово и отовсюду звучало бы откровенное Писание. Извращение на лету, неверное понимание всё равно, как оно сейчас на самом деле и есть, оставалось бы. Дополнение каждого первичного слова толкованием, приставление к каждому тексту хорошего интерпретатора не поможет. Даже при безошибочном учителе сбиться в слышании, в понимании, в исполнении, как оно и бывает на самом деле, оказалось бы всего проще. Любое слово можно исказить, никому безусловная правда не гарантирована, всё подмочено человеческой ложью, окрашено скандалом, ни на что нельзя положиться; так можно сказать?

Не будет беды если мы в минуту прозрения так увидим и скажем. У библейских пророков были такие видения, и они тогда убежденно кричали что нет делающих добро, нет ни одного и всякий человек ложь.

Мы вернулись по кругу к двойственности, о которой говорили вначале, приводя два мнения, одно, что человеческое слово, наш язык совсем не то, что божественное Слово с заглавной буквы, Логос, и другое мнение, что во всяком человеческом слове так или иначе дышит божественное.

Повторим: наша задача не в том чтобы решить, что правда, и чего-то одного потом держаться. И не в том, как кому-то показалось из моих слов, чтобы пустить в ход бесконечную мельницу обсуждения мнений, диалога, философской проблематики, отрабатывая по ходу дела терминологию. Не будет конечно большим прибавлением к нашей нужде, если мы займем какую-то «позицию» и начнем «дискуссию», Бог с нами, и это можно, и то хорошо. Будет плохо только, если однажды заглянув в наше человеческое положение, мы из открывшейся рискованной неопределенности, взвешенности над провалом, принадлежности бытию и небытию, одновременно раю и аду, правде и лжи только и сделаем для себя то извлечение, что встанем на позицию и начнем дискуссию, порассуждаем, как предлагает Мартин Хайдеггер в одном плохом переводе.

Нигде ни в какой регламентации не расписано, как каждому из нас надо вести себя здесь и теперь. Больше того, для человека вообще нет выхода из его ситуации. Каждый от рождения или раньше рождения призван в противостояние между бытием и небытием, раем и адом на войне, о которой одинаково говорят древняя Библия, греческая философия и христианская вероучительная литература. Втянутость в войну предполагает поступок, так что всё, что человек явно и исподволь делает, так или иначе оказывается хорошим или дурным. Мы тут уже ничего изменить или исправить не можем. Мы попали в историю, каждый и все вместе, целым человечеством.

Первое касание мира – *наши* мысль и слово. Мы этот поступок всегда уже совершили (априористический перфект человеческой ситуации, категория в грамматике отсутствующая, в бытии определяющая). Если получилось плохо, это еще не самое худшее. Всего хуже, если мы своей ранней мысли и тихого слова не захотим признать, отречемся от них или впадем в панику.

Мало мы можем. Собственно, только одно: мы всё-таки способны на внимание к тому, что без нас с нами случилось. Случилось до невероятия много всего. Мы, каждый из нас, вовлечены во все начала и концы вещей, держим ключи мира. К этому всему, рано до нас и без нас случившемуся, мы подстроиться не успеваем, упускаем неизбежно суть дела, подключаемся поздно уже к случайному, а важное начинаем видеть вдали в отрешенном пространстве и времени. Вда ли важные вопросы в принципе нерешаемы. Пока они не стали нам своими, вернее, пока мы не заметили, что они наши, мы не вернемся к ним.

Суммируем сказанное. В теме священного слова вопрос о нем требует прежде всего и главным образом внимания к тому, что и как мы говорим. Эта тема и не могла не задеть нас. Работа над ней должна начинаться с разбора того, что мы обыденно думаем и говорим, как привыкли смотреть на вещи, в том числе на священное слово. Здесь прежде всего окажется что мы думаем и говорим почти всегда так, как люди думают и говорят и как принято у людей, чтобы быть похожим на людей, – или что, разница невелика, мы возмущены тем, что принято у людей, и говорим и делаем наоборот. В обоих случаях придвигается для разбора это удивительное образование, *люди*. Кто эти люди, где они, почему имеют именно такие, кажется нам, взгляды и пользуются такой властью большинства над нами. Соответственно придется разобратить, что такое *свое*. Ничего бездоннее своего, если в него всмотреться, не окажется. Свое будет уводить к родному, родное к роду, в конце концов придется задуматься вместе с Гераклитом о том, что человек не может иметь у себя ничего обособленного и следует всеобщему. Родовое так или иначе пробивается через всё. Хотим или нет, мы вынашиваем его.

В поэзии, в опыте словесного дара особенно ясно видно, что через нас в нас говорит такое, чем мы не распоряжаемся, и что *именно* говорим, вовсе не всегда знаем.

Священное слово встречает нас тогда как зовущее издалека, к чему мы идем, что вынашиваем. Поэтому оно с каждым разом всё больше приникает к нашему существу, угадывая нас. Мы слышим в нем – наше ухо так устроено – голос, законченно говорящий то, что в нас

еще не готово. Мы поэтому всегда еще не готовы его до конца понять. В нашем отношении к нему никогда нет окончательности. Но мы всегда знаем, что оно говорит *то самое*. Священное слово поэтому и никогда не само собой разумеется, требуя толкования, прояснения – и раз навсегда сказано окончательно и бесповоротно и к нему нельзя ничего прибавить. Обе эти стороны, необходимость развертывания священного слова, и знание полной достаточности его, наше уважение к нему должно с самого начала вместить.

26.2. и 13.9.1993, Православный университет

Авторитет языка

Дерзкое дело, шагнуть в сложную область. Мы можем тут претендовать только на несколько простейших шагов. Они всё равно кажутся слишком смелыми, но ведь с чего-то начинать надо. Так или иначе, даже если хочешь взобраться на очень высокую гору, всё равно надо сначала просто двинуться в путь.

Авторитетом в языке обычно считается великий поэт или писатель, чаще первое. О нем говорят что он создатель национального или литературного языка, как Данте, или один из создателей, как Пушкин. Обычно с подвигом таких языковых авторитетов связывают фиксацию нормы в языке. Или наоборот, появление великих национальных поэтов и писателей совпадает с моментом закрепления нормы в языке; это особый и огромный вопрос, который конечно тоже связан с вопросом об авторитете, но для меня сейчас непосилен.

К образцам, данным у великого писателя, поэта обращаются во всех сомнениях относительно правильной речи, вплоть до мелочей. Обычно бывает достаточно найти у крупного автора точный или достаточно близкий прецедент, чтобы по крайней мере успокоиться на счет правомерности того или иного оборота речи, даже пунктуации. С этой последней встает проблема редактуры, которая в вопросах пунктуации всегда намного смелее и незаметнее чем в лексике.

И вот в лингвистике часто считается необязательным, ненужным или даже вредным различие языка на образцовый или необразцовый. Такое различие считают делом филологии, а то и *старой* филологии. «Понятие изысканной, или „правильной“ речи, – пишет Леонард Блумфилд, – это побочный продукт определенных социальных условий. Лингвист обязан изучать эти факты так же, как он изучает другие языковые явления... Много раз ученые, казалось бы, подходили к изучению языка, на самом деле так его и не начиная. Наука о языке возникла на базе более или менее практических занятий, таких как применение письма, изучение литературы и особенно древних памятников и установления норм изысканной речи; можно однако потратить на эти занятия любое количество времени, так и не приступив по существу к подлинно научному изучению языка... Мы можем избавить себя от этого окольного пути, сразу обратившись к наблюдению за нормальной речью»². Здесь дышит пафос отмежевания лингвистики от философии и от литературы с ее филологией, во многом одушевлявший первый век современного научного языкознания.

Лингвистика в целом и в принципе отказалась от понятия образца правильной речи. В важном смысле она оформилась как наука, когда отказалась от такого образца. Это было сделано эксплицитно, в форме заявлений, и имплицитно, в ежедневной практике. Александр Матвеевич Пешковский противопоставлял «научное языкознание» как «объективную точку зрения на язык» «нормативной точке зрения на язык»³. Известно, как энергично и даже нервно отвергал нормативный подход в языкознании Иван Александрович Бодуэн де Куртенэ. Когда лингвистика окончательно встала на ноги, подчеркивать этот принцип стало уже не так необходимо. Но на первых шагах науки необходимость обязательно отмежевать научное исследование от такого, которое связано с выяснением и предписанием нормы, ощущалась с многозначительной остротой. «Странно было бы, – писал Алексей Александрович Шахматов, – если бы ученое учреждение вместо того чтобы показывать, как говорят, решалось указывать, как надо говорить»⁴. Для сравнения, авторам «Grammaire générale et

² Л. Блумфилд. Язык. М., 1968, с. 35–36.

³ А. М. Пешковский. Избранные труды. М., 1959, см. статью такого названия.

⁴ А. А. Шахматов. Несколько замечаний по поводу записки И. Пахмана // Ученые записки ОРЯС 1899, т. VII, № 1, с. 32–33).

raisonnée» в 1660-м году, да и почти всей грамматической традиции от середины 17-го до начала 19-го века – а она была и общеевропейской – не приходило в голову рассматривать язык иначе как в свете универсальной нормы, диктуемой основой языка, т. е. Разумом. Без постоянной оглядки на *bel usage*, без ориентировки на «хороших писателей», которые стремятся сделать свою речь одновременно «французской» и «грамматически правильной», без утверждения единственного и единого образца для языка и для речи, без стремления уловить «гений» языка, без преклонения перед «хорошим вкусом» говорить о слове представлялось невозможным.

Дистанцирование от образцов речи оказалось для лингвистики как науки конечно чрезвычайно плодотворным. Оно позволило анализировать искусственные высказывания (типа «мать любит дочь») и получать на почве такого анализа обобщенные далеко идущие теоретические построения. Когда Блумфилд в цитированном отрывке «обращается к нормальной речи», то в приводимом им примере такой речи, обмене информацией между Джек и Джилл, когда Джилл ощущает голод и сигнализирует об этом, а Джек реагирует, добывая ей яблоко с дерева, все эти акты не содержат в себе ничего специфически человеческого, отличающего их например от поведения человекообразных обезьян.

Признавая за наукой лингвистикой право отказаться от нормирования языка, нельзя всё-таки не заметить странной односторонности в понимании проблемы. Говорят например, что место правильности и нормативности «на службе культуры речи и в учебном процессе. Они не должны заслонять всего неоглядного поля лингвистических исследований и особенно теоретических исследований, которым понятие „правильности“ в такой же мере чуждо, как и морскому закату или горному воздуху... Самое худшее в нормативной практике заключается в том, что она медленно, но верно прививает нечувствительность к силе, гибкости и поразительной подвижности языка»⁵. Всё возможно так, но разве отсюда вытекает что сам вопрос об авторитете должен выйти из поля зрения лингвиста? Наука о языке, теория языка вовсе не обязательно должна диктовать нормы правильной речи, но спрашивается, почему она не должна обратить внимания на тот может быть вообще центральный для речи факт, что говорящий всегда ориентируется на норму и ее правильность, причем настолько, что надо спросить, бывает ли вообще речь без этой встроенной в нее ориентации. Ученый лингвист, который по Блумфилду отбросит «апелляцию к авторитетам» как «ошибку прошлого»⁶, будет немного похож на ребенка, который закрыл глаза, отвернулся к стене и уверен, что его теперь никто не найдет. В конце концов, помимо естественных усилий самого лингвиста говорить и писать правильно, его материалом остаются в большой мере или сложившиеся через нормирование литературные языки, или маргинальные языковые факты, само выделение и фиксация которых достигается в сравнении с развитыми, т. е. опять же образцовыми языковыми явлениями. На практике лингвистам в гораздо меньшей мере удастся отойти от образцового языка чем они постулируют это в теории. Может быть, только в самое последнее время, если судить по некоторым публикациям⁷, лингвистика впервые открывает глаза на факт уличной сбивчивой и путаной речи и должна будет решить для себя, доступен ли такой непричесанный предмет для ее исследования.

Итак, внимание к авторитету и норме не обязательно должно вести к нормативной практике. Бодуэн, Шахматов, Пешковский и другие противники нормативности упустили аспект, в каком образец правильной речи просто обязан быть предметом научного изучения: как фактор, который всегда так или иначе действует во *всякой* речи и постоянно формирует

⁵ В. А. Звегинцев. Теоретическая и прикладная лингвистика. М., 1968, с. 153, 154.

⁶ Л. Блумфилд, там же, с. 17, 35.

⁷ Е. А. Земской; Е. В. Ширяева. Устная публичная речь: разговорная или кодифицированная? // Вопросы языкознания, 1980, № 2.

ее. Настоящий язык неотъемлем от авторитета, если брать авторитет глубже чем в смысле академий, толковых словарей и институтов языка.

Применительно к закрытым знаковым системам (сигнализация пчел, терминология, код вычислительной машины) слово «язык», как правило, корректно берется в кавычки. В открытом языке возможно нестандартное описание небывалого положения вещей, в терминосистеме любое будущее выражение в принципе можно получить путем перебора вариантов (исчисления) заранее. Всем хотелось бы увидеть в языке закрытую систему; изучать ее было бы очень удобно. Попытки в этом направлении с неустанной энергией предпринимаются снова и снова. Одной из них был опыт словаря, где значения слов исчислялись бы на базе немногих семантических первоэлементов с помощью семантических множителей. Историю подобных попыток можно вести от одного наблюдения Аристотеля («некоторые не признают тех, кто выражается не математически», *Метафизика* II 3, 995a 6–7), позволяющего думать, что терминологизацией языка занимались уже в античности. Простое перечисление всего, что делалось в этой области Раймундом Луллием, Лейбницем, Френсисом Бэконом, Ньютоном и так далее вплоть до последних лет потребовало бы отдельной работы.

Закрытые каждая в себе, терминосистемы открыты в смысле возможности создавать их по желанию в неограниченном количестве. Открытый язык, наоборот, уникален (всякий естественный язык можно рассматривать просто как вариант общечеловеческого) и, если можно так выразиться, секрет его создания утерян. Логически невозможно ни обосновать, ни сконструировать систему, где элемент, как то имеет место в естественном языке, не фиксирован семантически, а тем не менее способен обозначать конкретные вещи. Живой язык одновременно и метаязык, т. е. способ уточнить и определить сам себя, причем язык и метаязык слиты тут в неразличимое целое: во фразе естественного языка невозможно расслоить, что в ней язык и что метаязык, хотя совершенно ясно интуитивным образом, что одно в ней ближе к термину, другое к метаязыку. Наоборот, терминосистема обязательно должна иметь отличный от нее метаязык.

В терминах Соссюра можно сказать, что в живом языке значение и значимость слитны. По недоразумению, понятному в русле того же общего стремления к терминологизации, значимость Соссюра чаще понимается сейчас как структурно обусловленное значение. Поскольку всё сводится таким образом к вопиюще бедной, тривиальной концепции, которая в практике языка ничему не соответствует, в лингвистической литературе существует обширная «критика соссюровской концепции значимости». Ход рассуждения здесь всем хорошо известен: если значимость в популярном изложении Соссюра сводится к «месту элемента в сети его связей и отношений с другими элементами некоторой системы»⁸, то разумеется содержание знака предстает в виде «имманентного свойства самой языковой структуры, не зависящего от обозначаемой действительности»⁹. Такая чудовищная концепция значимости, якобы принятая у Соссюра, когда А определяется через Б и В, а В через А и Б, справедливо отвергается. Всего обстоятельнее и обоснованнее ее отвергал сам Соссюр. Это ясно видно не столько в тексте его курса, отредактированном Шарлем Балли и Альбером Сешез, сколько в критическом издании соссюровских лекций под редакцией Рудольфа Энглера (1968). Соссюр говорил согласно этим записям о «ложном представлении, будто есть какие-то слова, существующие в качестве единиц, которым приписывается определенная значимость. Наоборот, именно значимость определяет и отграничивает слова в мысли» (248=1802: II R 41). «Мы постоянно говорим об опасности абстракций. Чтобы понять, что такое конкретное, необходим критерий. Этот критерий – в сознании каждого. То, что есть в *ощущении*

⁸ Г. П. Мельников. Значение, смысл и типы значимостей языкового знака // Семиотические проблемы языков науки, терминологии и информатики. Научный симпозиум. М., 1971, с. 145.

⁹ А. С. Мельничук. Философские корни глоссематики // Вопросы языкознания, 1976, № 6.

говорящих субъектов, то, что в какой бы то ни было мере ощущается, – это значимость, и тогда можно говорить, что подлинно конкретное, а его не так легко уловить в языке = тому, что ощущается, а это последнее в свою очередь = тому, что в какой-либо мере значимо» (239–240=1737: II R 42). «Лишь система знаков, исходящая из общества, заслуживает этого названия... Ни в какой момент семиологический феномен не оставляет за своими пределами стихию социальной коллективности» (172-173=1286-1287 5 II C 21).

Для нас важно даже не то, что Соссюр видел в значимости вовсе не «внутриязыковой» факт в отрыве от коллективного сознания. Всего интереснее, что Соссюр находил в значимости фокус, точку схождения коллективного сознания – т. е. основной социальной реальности – и устройства языка. «Казалось бы, что в знаке есть две значимости (значимость в себе и значимость, которая придается ему коллективом!), но в основе это одно и то же»; «различные [языковые] элементы по необходимости обладают взаимообусловленными значимостями, однако сама значимость присуждается лишь социальной силой, которая ее санкционирует. Если посмотреть в корень, то оба эти аспекта тождественны» (255=1842: II R 24; G I. 5 a). Если взаимоотношения внутри знаковой структуры потеряют свою слитность со структурой реальности, как она создается коллективом, то язык превратится в набор номенклатурных обозначений. Иначе говоря, отношение знака к вещи есть в своем корне то же самое, что отношение знака к другому знаку. «Если взять заменяемую вещь [предмет, с которым соотнесен знак], с одной стороны, а с другой – единицы, составляющие связную систему [т. е. системы языка или речи, здесь различие между ними уже не важно], то тут не видно ничего общего. Собственная суть значимости в том, чтобы поставить в связь эти две вещи. Она ставит их в связь образом, который приводит разум в отчаяние невозможностью разобрать, различаются ли оба эти аспекта значимости для нее самой или в чем [они различаются]. Единственная бесспорная вещь – это что значимость действует по обоим этим осям, определяется одновременно в соответствии с обеими этими осями» (259–260=1864: № 23. 6, p. 11). В вопросе об этой соединяющей работе значимости «разверзается пропасть между точкой зрения лингвиста и тупоумной точкой зрения, рассматривающей язык как номенклатуру» (258=1857: III C 391, ср. *Соссюр* 1977, с. 146).

В значении знака живого языка не по договоренности, не предписанным, не условным образом, как обязательно бывает в терминосистеме, а существенно присутствует значимость, *valeur*, онтологическая ценность. На почве этой ценности, которая может по-разному конкретизироваться, но в качестве ценности остается всегда одинаковой, становится возможен язык, знаки которого доходчивы без объяснения со стороны. Позволим себе очень грубый и крайне упрощенный пример. Если в глубокой пустыне путник встретится с марсианином, который чужд земным заботам, марсианин пожалуй не поймет его знаков, но если встретятся люди, то общая ценность, вода, поможет им правильно определить значения жестов. Они абсолютно не поймут друг друга, если захотят воспользоваться одной из терминосистем, скажем если один из них знает язык морской сигнализации и будет его придерживаться: именно потому, что в терминосистеме внутрисистемное значение не слитно с метаязыковой значимостью. Другой пример. Язык по-видимому выучивается ребенком не как система звучаний с определенным смысловым наполнением, а как игра наподобие театральной, где роль усваивают прежде чем входят в ее детали. Разнообразное общение со взрослыми, исходно важное для ребенка, придает ценность слышимому им слову, конкретное значение которого развертывается уже на почве этой исходной общей ценности. Факт быстрого усвоения слов ребенком объясняют тем, что смысл им придается смутный и вольный, но при этом не существует обычного препятствия для запоминания, а именно бессмыслицы: имея часто очень неконкретное значение, слово для ребенка тем более значительно. Оно сначала как дверь в закрытую комнату, тем более интригующая, что он туда еще не заходил.

Мы казалось бы далеко ушли от вопроса об авторитете. Между ним и значимостью на первый взгляд нет ничего общего: едва ли значимость слова, его, по Соссюру, реальность, т. е. укоренение в коллективной человеческой жизни, больше у великого поэта чем у простого смертного; разница лишь в том, что они делают с исходной значимостью (значительностью) слова, поддерживают или теряют ее. Значимость как колодец, из которого можно черпать ведром или стаканом. В единой значимости слова научная лингвистика Соссюра тоже уравнивает образцовую и необразцовую речь. Она не теряет при этом контакта с сущностью языка, его внедренностью в жизнь человечества.

Приближение к мысли Соссюра заставляет пересмотреть понятие языкового авторитета. Обязательно ли это авторитет внутри языка, авторитетная речь. В свете онтологических корней слова можно и нужно говорить об авторитете самого языка.

Этот авторитет реальность, с которой мы свыклись настолько, что перестали ее замечать. Каждый шаг своей жизни мы знаменуем словом. Для родителей мучительно, когда дети начинают поздно говорить. Для каждого почти невыносимо, что его будут называть не принятым в языке именем, а элементом терминосистемы, комбинацией буквы с цифрой. Леви-Стросс сожалеет о том, как редко становится предметом обсуждения уважение традиционной культурой ее языка. «Отношение к языку нашей цивилизации можно рассматривать как неумеренное: мы говорим по всякому поводу; для того чтобы выразить свое мнение, спросить, комментировать нам хорош любой предлог. Между тем эта привычка неумеренно пользоваться языком не только не универсальна, но даже не очень распространена. Большинство культур, которые мы называем первобытными, напротив, бережно пользуются языком; их носители не говорят по всякому поводу и при всех обстоятельствах. Нередко разговоры в этих культурах ведутся только в предписанных обычаям ситуациях, вне которых слова хранят про запас»¹⁰. Инфляция языка выдает такое же стремление приобщиться к его авторитетности, как бережное отношение к языку – сохранить ее.

Может ли язык не быть авторитетным, если учесть его место в культуре. Дело не в необходимости языка для любой человеческой деятельности; его важность будет тогда прикладной, не самостоятельной. Дело и не в хранимом языке опыте мысли и практики человечества, не в языке как знании; ценность тогда нужно будет приписать его частям, не целому. Есть аспект, в котором язык не имеет ничего подобного себе во всем диапазоне человеческой культуры за единственным многозначительным исключением. Незаменимость языка состоит в том, что он несомненно система, причем открытая, но, разделяя эти два свойства со многими другими созданиями человека, язык обладает еще кроме того *полнотой*. Можно сколько угодно говорить о неадекватности языка в области например техники и терминологии, о семантических и грамматических лакунах. Эти несовершенства не идут ни в какое сравнение с коренным несовершенством, которое ощущается в любой другой области культуры. При всех своих недостатках только язык уже сейчас завершен и не дожидается небывалых открытий. Только еще одна культурная форма обладает сходной полнотой: человеческое тело. По определению Витгенштейна язык часть человеческого организма. Можно говорить о слабости и несовершенстве тела в определенных отношениях, но никогда вопрос о его переделке, так же как о переделке языка, не ставится с такой серьезностью, как скажем вопрос о перестройке юридической системы. Подобно телу, язык менее цивилизованных народов по степени устроенности едва ли уступает языкам изолированных цивилизаций. Как и тело, язык открыт по своим возможностям. Как движения тела, так жесты языка бессознательны. Первые навыки и умения приобретает тело, потом вступает язык.

Полноту языка объясняют отчасти тем, что здесь человеческая деятельность встречала наименьшие препятствия. Нет более податливого материала чем *flatus vocis*. Соссюр: «Про-

¹⁰ C. Lévy-Strauss. *Anthropologie structurale*. P.: Pion 1968, p. 77–91.

чие общественные установления – обычаи, законы и т. п. – основаны в различной степени на естественных отношениях вещей; в них есть необходимое соответствие между использованными средствами и поставленными целями. Даже мода, определяющая наш костюм, не вполне произвольна: нельзя отклониться далее определенной меры от условий, диктуемых свойствами человеческого тела. Язык же, напротив, ничем не ограничен в выборе своих средств, ибо нельзя себе представить, что могло бы воспрепятствовать ассоциации какого угодно понятия с какой угодно последовательностью звуков»¹¹. Если язык учреждение, то единственное, не требующее радикальной реформы. Это делает его предвосхищением любых других человеческих учреждений, установлений и институтов. Язык простым фактом своего существования обещает полноту освоения мира, о которой все области культуры пока еще только мечтают.

В этом смысле Эдвард Сепир называл язык самостоятельной (самодовлеющей, self-contained) творческой символической организацией, определяющей наш опыт. Сепира безосновательно упоминают рядом с теоретиками «лингвистической относительности», как Бенджамин Ли Уорф, который на свой риск истолковал тезис Сепира так, что язык входит в наш познавательный опыт неустранимым фильтром. У Сепира то, что языком определяется наш опыт, значит наоборот что он как опережающая форма завершенности заранее придает нашему опыту цельность и полноту или по крайней мере подталкивает наш опыт в сторону цельности и полноты, априори ориентируя нас на полноту восприятия, познания и организации вещей. Язык определяет наш опыт благодаря своей формальной законченности, *by reason of its formal completeness*¹². Язык ориентирует на цельный охват мира, обещает его.

Вот маленький пример, снова очень упрощенный. Нам настолько важно знать имя человека, что невозможно представить чтобы кому-то разрешили остаться совершенно безымянным. Человек может не иметь ничего человеческого и даже не говорить, но нельзя чтобы человек не имел имени, почти так же как нельзя не иметь видимого тела. Незнание имени знакомого человека связано всегда с растущим беспокойством. С другой стороны, нам достаточно знать имя человека, чтобы мы успокоились так, как если бы уже знали о нем главное. Имя опережает всякое другое знание о человеке и всякое отношение к нему. Это первое опережающее знание, на которое как на гвоздь по образному выражению одного лингвиста навешивается всё остальное, никакого или почти никакого содержания не несет и ни к чему не обязывает. Имя провоцирующее предвосхищение знания; если человека зовут Лев, это странно, смешно, наводит на игривые, потом на глубокие и по существу бесконечные раздумья и через них начинает о нем что-то сообщать. Флоренский извлекал из имени сущность, останавливаясь на нем мыслью. Но язык достигает своей формальной полноты только за счет того, что до всякого вдумывания, сколько бы знания ни было скрыто в имени, это знание никогда не обязательно; оно манит и ускользает, как имя Лев манит нас дознаваться о его носителе, ничего не заставляя и не запрещая. Имя не столько картина, сколько сцена для нее. Тем же свойством обладает язык.

Авторитет языка можно было бы назвать авторитетом «общественного установления в чистом виде»¹³. В полноте его системы свернуты всё будущие. Его авторитет подпитывается ими. Всякий авторитет любого человеческого института предвосхищен в ненавязчивом авторитете языка.

Слово *авторитет* происходит от *auctor*, основатель, податель, вдохновитель, поручитель. Сам язык как полная и одновременно открытая система, предвосхищающе намечающая всё разнообразие познаний, путей и трудов человека, есть в этом смысле *auctoritas*: пер-

¹¹ Ф. де Соссюр. Курс общей лингвистики. М., 1977, с. 108.

¹² E. Sapir. Conceptual categories of primitive languages // Science, 1931, 74, p. 578.

¹³ Ф. де Соссюр. Курс общей лингвистики..., с. 108.

вый основатель и вдохновитель всего, в чем осуществляется человек. Язык авторитетен как единственное до сих пор вполне и совершенно удавшееся человеку предприятие, единственная постройка, в которой человеческая мысль уже достигла окончательной полноты и с которой она поэтому может всегда сверять себя, не опасаясь что будет ограничена в своем полете.

Мы говорили, в каком смысле научная лингвистика права, отказываясь рассматривать языковые авторитеты в лице словарей, академий, литературных стилей как образцовую речь в сравнении с повседневной. Но великие поэты и писатели сами не ставят себе цели создания новой словесной среды, они делают пригодной для обитания ту, которая есть. Между Заменгофом и Данте та разница, что первый обошелся с известными ему языками как эксплуататор с полезным сырьем, а второй работал чтобы сделать итальянскую языковую почву культурной. Авторитет языка нуждается в поддержании. Лингвистика много сделала для его расшатывания и тем, что его игнорировала, и тем, что перенесла понятие языка на системы знаков, а главное тем, что сводит фонетику к фонологии, грамматику к логике, семантику к лексике. Самим фактом своего существования лингвистика внушает, что язык не может объяснить себя. Если редукция слова к мысленным элементам удастся, оно будет иметь ценность не само по себе, а только как знак чего-то. Двое разноязыких, встретившись в пустыне, уже никогда не смогут понять друг друга. Заботу о языке возьмет на себя толкователь, и общение, раньше предполагавшее прояснение применяемых знаков по ходу дела, превратится в операцию над сознанием. Язык станет заживо мертвым и, возможно еще существуя номинально, уступит место закрытым знаковым системам.

Авторитет языка поддерживается теми писателями, поэтами, создателями словарей, кто способен видеть в слове вещь, а не инструмент, опережение любых созданий культуры. «Все люди считают слова знаками, но поэты – последние среди людей, которые еще знают, что слова являются также ценностями»¹⁴. Поэтический смысл реабилитирует слово, он способен вернуть жизнь стершейся лексике и термину. Художник «освобождается от языка в его лингвистической определенности», т. е. от застывшего в нормативном словаре, «не через отрицание, а путем имманентного усовершенствования его»; «в поэзии язык раскрывает все свои возможности, ибо требования к нему здесь максимальные: все стороны его напряжены до крайности, доходят до своих последних пределов... язык превосходит здесь самого себя»¹⁵.

С авторитетом дело обстоит вовсе не так, что на одном и том же языке поэт выражается образцово, а обыденный человек нет; кстати, часто бывает как раз наоборот. И не так что язык поэта лучше чем язык любого прохожего, язык племени, простонародный. Язык поэта, как бы он ни был неправилен и беден, в большей мере язык, а выпав из его рук, он исподволь катится к терминологической системе, становится всё больше средством «выражать уже готовую мысль», а не «создавать ее» (Потебня). Авторитет языка рушится. Казалось бы, поэт дальше всех от практики, от техники. На самом деле это он обеспечивает все области культуры способом понимать друг друга и самих себя. Без него множатся бесчисленные информационные системы, тающий авторитет языка заставляет с риском чудовищной инфляции называть языком и приписывать статус слова тому, что перестает быть даже лексикой, не стоит без информационной поддержки, служит функцией других ценностей, в свою очередь по-разному проблемных. Поэт, задолго до признания его языковым авторитетом восстанавливая авторитет языка и слова, падшего и тусклого, делает вне сравнения больше для успешного функционирования информационных систем чем специалист программист. Один поэт умеет восстановить значимость тому, что брошено на ветер.

¹⁴ К. Леви-Строс. Структурная антропология. М., 1980, с. 147.

¹⁵ М. М. Бахтин. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975, с. 46–47.

Современная лингвистика не имеет собственных средств отличить авторитетное звучание слова от пустого. Она не умела за последние полвека сохранить даже свой собственный былой статус авторитетной науки. Еще в 1945-м можно было говорить: «Она не является рядовой общественной наукой, так как она более других наук продвинулась вперед... Это привилегированное положение лингвистики вызывает зависть, и можно заметить, что лингвистическими методами вдохновляются представители соседних дисциплин. По отношению ко всем общественным наукам лингвистика не может не сыграть той же обновляющей роли, какую для совокупности всех точных наук играла например ядерная физика»¹⁶. Под занавес так можно было говорить даже в 1965-м. Сейчас авторитетность лингвистики резко упала, так же как, впрочем, и ядерной физики.

Авторитет науки о языке по существу зависит от ее отношения к авторитету языка. Мало чем поможет, если безудержно раздавать статус языка всевозможным знаковым системам. Язык не такая система, которую кто-то мог бы просто даже определить. Я считаю, что сейчас лингвистика не имеет возможности без тавтологии сказать, каким образом открытый по своему значению, т. е. допускающий разные толкования знак способен точно очертить свой предмет. В языке есть много областей, которые можно рационализировать, но в своем существе он структура, ускользающая от сознания. Язык важен своими приемами, которые интереснее чем мы можем понять не только при первом подходе, но и в конце долгих усилий.

Состояние беспомощного удивления, растерянной задумчивости кажется приличным Обломову; ученый, как его обычно представляют, такое состояние преодолел или подавил в себе. Конечно, человек, который после всех стараний, занятий и чтений снова ощущает себя перед неизмеримостью языка смущенным, растерянным и ничего не понимающим, одинок и слаб. Но ему будет утешением знать, что это состояние разделял с ним поздний Соссюр, который писал в своих изданных Энглерам заметках, что «язык, взятый не в одной из своих сторон, а в своей тревожащей двойственности», *irritante duplicité*, так сложен, что «мы его никогда не схватим», *qu'on ne le saisira jamais*. Раздражает двойственность между значимостью и значением, между прочным укоренением слова в человеческом общественном бытии и его произвольностью в языке как системе, она «приводит разум в отчаяние». Среди бумаг Соссюра был найден на разорванном листочке черновик письма, говорящий о том, каким мучением было для него прикоснуться к тайне языка и не быть в состоянии ее постичь. «Было бы совершенно непонятно, если бы я не чувствовал себя обязанным признаться вам что я болезненно боюсь пера и что это редактирование доставляет мне невообразимое мучение, совершенно непропорциональное важности работы. Когда речь идет о лингвистике, всё для меня обостряется из-за того обстоятельства, что никакая ясная теория, и чем она яснее, не может быть выражена в лингвистике, потому что я считаю фактом, что в этой науке не существует ни одного термина, который когда-либо покоился бы на отчетливом представлении, так что между началом и концом фразы пять шесть раз испытываешь искушение переделать»¹⁷. «Невообразимое мучение, совершенно непропорциональное важности работы» хорошо передает несоизмеримость между эфемерным звуком, слабо сцепленным с неопределимым, плывущим, стоящим на мифологической основе образом, и работой, производимой этим звуком.

Соссюр начал свой курс общей лингвистики в Женевском университете в 1907-м и читал его до своей болезни в 1911-м. Но основное по объему и до сих пор неизданное наследие Соссюра – сто с лишним тетрадей с исследованием анаграмм, написанных между 1906-м и 1909-м. Эти плотные занятия поэзией ни разу не были упомянуты им в Курсе – факт, который одинаково может говорить и о том, что лингвистика не имела в его глазах ника-

¹⁶ К. Аеву-Строс. Структурная антропология..., с. 116.

¹⁷ Цит. по: J. Starobinski. Les mots sous les mots. Paris 1971, p. 13.

кого отношения к поэзии, и о том, что Курс лишь переводит на язык науки интуиции, сложившиеся при углублении в поэтический язык. Одно из главных положений Курса – мнимость прямой связи знака со своим содержанием: он сначала входит в экономию целого и уже отсюда получает смысл смотря по своему месту в целом. Но и главной интуицией при исследовании анаграмм было открытие, что поэт не выстраивает речь элемент за элементом, а сначала «полностью отдается звуковому анализу слов», так что текст выстраивается по законам внутренней «звуковой симметрии». И еще. Ничто в языке никогда не односложно, всегда двойственно (*duplicité*), каждый раз имеет две стороны. Та же природа у анаграмм: речь в речи, слово в слове.

Соссюр так и не смог разгадать поэтов. Он однако понял что поэзия имеет более интимное отношение к языку чем может показаться неподготовленному глазу. Напряжение, вызванное этой догадкой, по-видимому участвовало в создании богатства лингвистических идей, до сих пор еще не исчерпанного наукой.

С соссюровской растерянности перед языком могло бы начаться его новое изучение. Одним из первых шагов здесь было бы наблюдение, что для говорящих он всегда остается авторитетом, к которому они сознательно или нет прислушиваются.

22.5.1980, ИЯ АН

Не найду слова

Не найду слова, нашел слово – значит, слову заранее есть место в моей экономии. Когда человек не говорит, это обстоятельство требует объяснения: он еще не вырос, он потерял дар речи, он не хочет говорить. В монастырях, и в восточных и в западных, иногда давали обет молчания, или на всю жизнь, или на определенный срок. Он был видом послушания. Принц Тамино из «Волшебной флейты» испытывается молчанием, и ему трудно не говорить.

Естественно говорить.

Естественно разложить веер слов и речей.

Естественно ждать от молчания, что оно развернется словом.

Монах-молчальник подчеркнуто утверждает своим молчанием божественное слово.

Человек живое существо, имеющее смысл, Λόγος ἔχων. Сам человек весть. От него заранее ждут слова, не как наседка ждет цыпленка, а как ждут важного сообщения, опасаясь, что оно не придет.

Всё, что скажет человек, ложится на это ожидание. Значения размещаются в этой изначальной значительности. В языках идет ее раскидка, распределение. Поскольку сам человек весть, на его исходную значительность опирается всё что он делает.

Язык – всё и ничего. Он и всё заранее именует и ни к чему не обязывает. Он и первое и последнее, и результат развития и первое предвосхищение.

Язык как функция? Он был бы тогда устранен по принципу экономии как непроеизводительная, не непосредственная операция. Коммуникация? Она развила бы закрытую систему знаков. Естественный язык чудовищно непроеизводителен для этой цели. В каждой его точке можно увязнуть. Всем известная ситуация: стоит начать выяснять значения слов, и конца этому не будет. Знаки принимаются на уже существующий фон значительности, еще до понимания знака от него уже ждут значения. Действует принцип исключения-ограничения.

Язык классификация? Пожалуйста. Знание о вещах? Пожалуйста. Отношение к вещам? нравственность? оценка? красота? Пожалуйста. Но всё неуловимо, уклончиво. Язык не фиксируешь, он прячется в определяющем усилии. Младенец владеет миром потому что знает имена. Отсюда его уверенность в себе. А на самом деле? Узенер: надо вырваться из власти языка во что бы то ни стало. Всё оказывается игрой. Маячит и рассеивается как туман. Несчастливая доля «исследователей» «законов языка». Надо быть таким же лукавым мудрецом, умеющим одновременно говорить да и нет, седым сказителем, загадочным поэтом, чтобы действительно разгадать тайны языка. Но эти разгадки окажутся так же таинственны как сам язык. Приходится признать, что он играет с «исследователями» злые шутки. И может быть самая частая – что слово начинает под нашими руками значить противоположное тому, чего нам хотелось. «В следующую секунду невозможность предсказать...», Соссюр. Его пример с родительным множественного *жен* – о том, что он, у которого столько прозрений, в своем конкретном исследовании оказался фатально слеп¹⁸. То же его анаграммы.

София, хитрая хватка. Раз навсегда отказаться от рецептов. Терпеливое выслеживание всепроникающих закономерностей – с готовностью так же терпеливо фиксировать абсурдные непонятные исключения, особые случаи, списки не поддающихся описанию фактов. Образец грамматики Панини остается непревзойденным. Всплески шизофренического рационализма, абсурдной упорядоченности, как в глагольных окончаниях (не знает ни

¹⁸ Соссюр приводил в пример полной произвольности языкового знака то, что в русском такой важный падеж как родительный множественного числа в женском роде оставлен вообще без окончания. По сути здесь, наоборот, пример детерминированности приемов языка, использовавшего для обозначения отмеченной грамматической категории незаурядно маркированную словоформу (она выделяется среди остальных падежных форм этого класса слов уникальным отсутствием окончания).

одного исключения) – и рядом с ними, манящими и вводящими в соблазн упорядочения, области природного, неупорядоченного разрастания. Как ударение в польском и в русском. Или полная предсказуемость окончания и такая же непредсказуемость корня в прошедшем несовершенном и прошедшем совершенном греческих глаголов.

Язык хранит в себе всю ширь человеческого духа. Он и фантастичен и рационалистичен, неупорядочен и беспорядочен. Удивительное сходство языков можно сравнить только со строением тела, как отпечаток пальцев у каждого разный, а элементы, их число, их общий стиль у всех одинаковы. Можно было бы назвать язык отпечатком ума, перевернутой и вынесенной вовне фигурой человека. Хотя сравнение со скелетом, телом, душой недалеко идет, его нечего стыдиться. Так архитекторы могут начинать свои эскизы издалека. Другое дело, что сравнения не должны нас обязывать проследивать соответствия. Надо оставить место игре. В одном и том же слове и отложение эпох, и легкое, ни к чему не обязывающее предвосхищение.

1972

В поисках сути слова

«Внутренняя форма слова есть отношение содержания мысли к сознанию; она показывает, как представляется человеку его собственная мысль»¹⁹.

Это важно. То, чем закреплено содержание предмета в сознании, только и будет внутренней формой? Для интимной операции закрепления может пригодиться всё что окажется под рукой. Потому внутренняя форма и не содержание, что может быть какой угодно. Попробуйте про «субъективное», конкретное содержание сказать, что оно может быть каким угодно, – я произношу слова, содержание которых любое? Это скандал. Наоборот, внутренняя форма содержательно, образно может быть любой. У *радуги* внутренняя форма *дуг**, доить, поить, потому что радуга вбирает в себя воду из криницы, но в украинском *веселка* внутренняя форма *вас**, светить. Можно сказать еще острее: то, что внутренняя форма тоже имеет содержание, для нее не существенно; содержание может меняться, внутренняя форма продолжает быть формой, отношением.

Это определение, «внутренняя форма слова есть отношение содержания мысли к сознанию; она показывает, как представляется человеку его собственная мысль», мне кажется совершенно удивительным. Его загадочность подчеркнута другим утверждением Потебни, с тем определением связанным: внутренняя форма заключает в себе «*только один признак*». На примере: «образ стола [имеется в виду конкретный вид стола в моем, вашем сознании, в городе, в деревне] может иметь много признаков, но слово *стол* значит только [!] простланное... В слове есть, следовательно, два содержания: одно, которое мы выше называли объективным, а теперь можем назвать ближайшим этимологическим значением слова, всегда заключает в себе только один признак». Как же так? Ведь меньше страницы отсюда Потебня сказал что «всякое предшествующее может быть названо внутренней формой последующего», внутренняя форма есть *форма*, она *отношение*, термы которого могут варьироваться – и вдруг «*только один признак*». Само расстилание, внутренняя форма стола, ничуть не хуже чем стол может иметь много признаков.

И еще: как можно внутреннюю форму называть чем-то *объективным*. Ведь иногда она не присутствует в моем сознании. Тогда она и в *моей* речи просто не существует, а если присутствует – она уже не объективная и как субъективная опять конкретна, т. е. имеет много признаков.

Потебня чувствует, в какой разворот он попал. Он не уходит от трудности, вдумывается, и его построение – внутренняя форма как объективное содержание, как единственный признак – рассыпается почти без следа, на его месте смутно проступает совсем другое, туманное и манящее. Потебня говорит словно сомнамбула, как под гипнозом, прорицая и не пробует разгадать загадку, которую диктует, – говорит как Гумбольдт, поэт и гимнограф языка, нового божества. Это не анализ, а ода, потому даже противоречащие ее части не отрицают друг друга. Нам нужно было бы толковать автора «Мысли и языка» как толкуют поэта.

«Слово *язвить* [...] значит наносить раны, язвы... Допустим [...] корень [...] этих слов *indh*, жечь [...] есть древнейший, не предполагающий другого слова и прямо образованный из междометия: что будет внутренней формой этого слова? Разумеется, то, что связывает значение со звуком. Связующим звеном может здесь быть только чувство [у Потебни в очень широком смысле опыта, восприятия, *не обязательно чувственного*], сопровождающее восприятие огня и непосредственно [!] отраженное в звуке *indh* [...] Так как чувство мыслимо только в отдельном лице и вполне субъективно, то мы принуждены и первое по времени

¹⁹ А. А. Потебня. Мысль и язык // А. А. Потебня. Слово и миф. М.: Правда, 1989, с. 98. Далее цитируются с. 98–100, 123, 127, 130–139, 143–156.

собственное значение слова назвать субъективным, тогда как выше [...] внутреннюю форму мы считали объективной стороной слова».

Теперь внутренняя форма не только не содержание, но и не один признак и не что-то объективное. Мы ищем положительного определения. Потебня дает его в трех замечательных фразах. Вот первая:

«Понимание, упрощение мысли, переложение ее, если можно так выразиться, на другой язык, проявление ее вовне начинается, стало быть, с обозначения [!] ее тем, что само невыразимо, хотя и ближе всего к человеку».

Понимание, упрощение мысли это ее вхождение в язык, превращение психической данности в слово, что Потебня называет еще проявлением ее вовне. Завораживает уверенность, с какой Потебня определяет знак через то же самое, через знак. Именно так, не больше и не меньше. Непосредственное, первое сырое чувство Потебня называет также мыслью, насколько она при переходе в слово перестает быть уже только чувством. Обусловление мысли, переход ее в знак совершается через «обозначение» ее чем-то невыразимым, потому что слишком близким к человеку, не оставляющим места для еще большей близости. Превращение психического движения в знак происходит путем привлечения этого первичного знака, для которого никакого более исходного уже нет. Знак есть то, что обозначено. *Idem per idem* в самом чистом и наивном проявлении. Но это не *lapsus*, не промах. Здесь опытное, хотя может быть и не вполне осознанное знание, что за знак всё равно не заглянешь, раньше знака ничего знать нельзя, первое знание начинается со знака или знак это первое знание. Знак дает знать, знание означено. Потебня не усложняет, не уклоняется, не отсрочивает решение. Он просто соглашается: знак есть то первое, глубже чего заглянуть мы не можем.

Тогда при чем здесь внутренняя форма? Она тоже расплавится в знак. Язык возникает там, где показывается знак. Знак является там, где вообще что-то становится значимым. Раньше знака ничего не видно, ни содержания ни формы. Теперь мы можем догадываться, что говорила решительная фраза страницей выше: «*внутренняя форма* слова есть отношение содержания мысли к сознанию». Отношение, или ниже связь – другое имя знака, знак ведь и есть отношение, еще точнее отсылание, во всяком случае связывание. Внутренняя форма слова есть во всяком случае знак. Слово тогда по своему существу двойное: раньше, чем оно применяется в отношении вещей, оно в самом себе уже отношение, связь, знак, отсылание, стрелочка, которую потом уже, раз она уж есть под рукой, можно повертывать в какую угодно сторону, обозначая ею всё кроме ее самой. Древняя шумерская идеограмма имени – стрелка.

Теперь мы можем попытаться понять и вторую из трех ключевых фраз в самой середине главы VII «Мысли и языка»: «Роль чувства не ограничивается передачей движения голосовым органам и созданием звука: без вторичного его участия не было бы возможно самое образование слова из созданного уже звука».

Начало и конец фразы ясны и к счастью не содержат никакой ловушки. Чувство переливается в звук, это так: человек, такое существо, кричит при рождении, потом начинается так называемое гуление, потом лепет; до всякого языка у человека, как впрочем и у птиц и у многих животных, расположение, настроение сами собой спонтанно переливаются в звук. Это человека от животных пока мало отличает, языка не создает. Конец фразы так же ясен: звука для языка мало, оно еще не слово, даже на простейшее звукоподражательное слово не тянет. Кашель еще не слово, не знак. Кашель *может стать* знаком, словом, осторожным напоминанием о чем-то присутствии.

Что делает кашель знаком? Звук кашля может оставаться тем же что и в естественном кашле. Потебня говорит: «вторичное участие» (трудная середина фразы) чувства делает звучание словом. Чувство, мы помним, понимается широко, как *πάθος*, состояние, опыт. В языке то же чувство, но дважды. Чувство, вступившее в отношение к самому себе, отраженное,

рефлексируемое. Чувство, сделавшее себя знаком самого себя. Потебня пытается определить здесь простейшее существо знака, и у него получается, что знак это *два*, пусть два одного и того же; он минимальное отношение, будь то отношение чего-то к самому себе.

Как возможно такое удвоение чувства в человеке, откуда оно, какой в нем смысл? Почему у других живых существ чувство не удваивается таким образом, не становится парой, знаком самого себя? Почему именно удвоение? Ничего об этом Потебня уже не говорит. Мы должны и так быть ему благодарны. Он и без того сказал уже очень много, трудно даже сразу и охватить сколько. В одной этой фразе в зародыше содержится уже Соссюр или по крайней мере структурализм. Станным образом Потебня переключается и с семиотикой Чарльза Перса. Внутренняя форма есть чистое отношение, не требующее для себя никакого объективного закрепления, ни собственно даже содержания вообще, поскольку и ничто (молчание) может отнестись к самому себе, удвоиться. Для чистого отношения достаточно чтобы содержание, чувство, опыт, настроение, восприятие, что угодно, отсутствие восприятия, «вторично участвовало» – в чем? В самом себе. Надо, чтобы что-то вступило в «отношение», сначала к себе самому. Язык, с ним мысль начинаются, когда есть одно и другое.

Молодой Потебня по-видимому доволен ясностью этого тезиса, но мы всё-таки спросим, а почему одно и другое? почему «вторичное участие»? откуда двойца, парная структура, обязательно ли такое пифагорейство? не достаточно ли в каком-то смысле одного? И разумеется достаточно. Потому что где есть *одно*, там само собой предполагается и другое. Не надо вторичного участия. Всё обеспечено *одним*. Достаточно чтобы был не просто размытый опыт, текучее чувство, а *одно*, т. е. схваченное в единстве, целое, спасенное. Оно само собой завяжет отношения.

Кто-то скажет, что так читать нельзя, не следует ли вместо примысливания своего держаться текста, ограничиться сказанным у Потебни. Нет, надо всегда продолжить мысль. Мы рискнули спросить о «вторичном участии», предположили, что вторичного может быть не надо, достаточно одного, и в награду теперь может понять тот необъясненный тезис, о котором только упомянули без большого комментария. Внутренняя форма, говорил Потебня, «всегда заключает в себе только один признак», *благодаря чему* она способна означать массу конкретных вещей с массой признаков, как слово *окно* – любые большие и малые, круглые и прямоугольные окна с красивыми и некрасивыми рамами. Мы заметили, что Потебня идет против очевидности: почему *один* признак, когда в *оке* их не больше ли даже чем в *окне*? Теперь мы понимаем лучше; да и сам Потебня успел признать, что во внутренней форме всё-таки «множество признаков» (ровно страницей ниже), но достаточно чтобы схватывалось *единство* чего бы то ни было. Не единство излучается внутренней формой, а внутренняя форма одно из ответвлений единства. Ничего другого кроме как схватывания любого содержания, опыта, чувства в единстве, единством и как единство, от внутренней формы по существу не требуется. Форма внутренней формы, если можно так сказать, единство. Единством вообще говоря охватывается всё. Вокруг нас мы полноты охвата не видим, всякое единство привязано к чему-нибудь. Как такое оно встает в отношение к другому. Отношение к другому в чистом и формальном виде есть знак. Существо знака единство. Да, Потебня этого так ясно сразу не говорит. Но нам лучше поскорее договорить за него. Может быть в другом месте и иначе он догонит нас или пойдет еще дальше.

Третья из центральных фраз VII главы вот такая: «Если окажется верным, что в некоторых случаях внутренняя форма ономапоэтического слова есть чувство, то это самое нужно будет распространить и на все остальные» случаи. Но ясно, что всегда внутренняя форма ономапоэтии, т. е. непосредственного излияния содержания опыта в звук, есть чувство, а поскольку все исходные простейшие корни именно ономапоэтические (больше им неоткуда было взяться, иначе как выразительными звуковыми жестами человек в начале формирования языка ничем не располагал, всё остальное наросло), то всякая внутренняя форма

в своем первом существе есть чувство, конечно такое, которое «вторично участвует» в самом себе, т. е. дает перекрыть себя отношению к себе самому, т. е. в конечном счете единству.

Пусть нам возразят, что мы подчеркиваем традиционную метафизическую тематику там, где Потебня хочет остаться художественным и поэтичным, никогда не спешит рационализировать чувство, редуцировать его к числу, всегда как поэт, мифолог и психолог держится жизни с ее богатством. Нужно чтобы аргументация в пользу жизненности, богатства, поэтичности внутренней формы была как можно более убедительной, тогда поучительнее будет наблюдать, как все эти на вид пышные вещи вянут не то что под солнцем античного Единого, но даже в сравнении с чистой логической схемой. Пока нет поэтому надобности возражать тем, кому еще кажется что чувство, такое живое, такое конкретное как *жжение*, *язвление*, эмоционально и эстетически содержательно, а единство или чистое отношение бедно.

Тем более что Потебне как будто бы тоже так кажется. Для него чувство, особенно поэтическое, вроде бы убедительнее, ценнее своей реальностью чем старая метафизика. Ведь переходит же он после трех разобранных у нас фраз к эстетике, к наблюдениям о первобытных аффектах. Ему интересно, выражает ли звук *а* равномерное, тихое, ясное чувство, устремление субъекта удалить от себя предмет, чувство противодействия, страха и т. д. Не обязательно в этом подробно разбираться. Ясно, что всякий звук, всякий ритм, любой жест многократно значимы; и ясно, что значение тут может быть угадано почти только интуитивно. С аналогичным успехом можно обсуждать, почему такой краской такой мазок сделал художник в такой-то частичке своей картины. Мы не будем входить в эти детали. Какой надо, такой и сделал.

Пройдем мимо случайных и второстепенных употреблений термина внутренняя форма у Потебни, как внутренняя форма в смысле общеязыкового значения слова. Если приступить к Потебне с требованием осмыслить и уточнить, как он это понимает, то он разумеется введет различие между внутренней формой и узусом – привычным применением слова. Когда в университете говорят *окно*, то люди догадываются о свободной паре не потому что приобщены к внутренней форме слова, – тогда бы они возможно перестали понимать о чем речь, – а потому что от многократного употребления привычное значение срослось с ситуацией.

Узнаем ли мы от Потебни о внутренней форме что-то существенно другое? «внутренняя форма есть [...] центр образа». Центр – то, вокруг чего всё; средоточие, к которому всё стягивается, вокруг чего всё собирается. Стало быть снова внутренняя форма просвечивает единством. «Признак, выраженный словом, легко упрочивает свое преобладание над всеми остальными, потому что воспроизводится при всяком новом восприятии, даже не заключающемся в этом последнем». Парадоксальное добавление о воспроизведении даже тогда, когда никакого воспроизведения нет, относится к тому самому «частному случаю», когда внутренняя форма *око* отсутствует при восприятии слова *окно*. Функцию опорного значения в беглой речи перенимает обычай, затверживаемый повторением. Внутренняя форма, которая может преспокойно не заключаться в восприятии слова, на практике просто не нужна. Чтобы я понял, что после этой пары у меня будет окно, вовсе не требуется чтобы я учитывал внутреннюю форму окна. Необходимо и достаточно чтобы я знал употребление слова. Как внутренняя форма не необходима, так она и не достаточна для понимания. Говоря «стяжка», я могу быть уверен, что внутренняя форма слова будет воспринята, но не жду, что все поймут, о какой части стропильной фермы идет речь. Для поощрения кооперативного и частного хозяйства в годы НЭПа устраивались сельскохозяйственные выставки. *Павильоны* на них мудро понимались крестьянами от *повелевать*. Не внутренняя форма была причиной этого глубокого осмысления, а наоборот, ощущением реальной ситуации диктовался выбор внутренней формы.

После этого уместно спросить, о чем в феномене слова собственно идет речь, когда Потебня пишет: «Внутренняя форма кроме фактического единства образа дает еще знание этого единства; она есть не образ предмета, а образ образа, то есть представление». Представлением как «вторичным участием» чувство переводится в мысль, патогномический симптом в слово. Представить – как связать, построить отношение, обозначить, повторить. Это всё термины, которыми Потебня именует «преимущество человека» над животными. Он еще называет то же самое апперцепцией и суждением. Апперцепция – «первый акт мышления», соответственно суждение – «основная форма мысли». Другое именование того же восхождения к мысли, очеловечения чувства-опыта: «указание». Всё сводится к «вторичному участию», к удвоению, которое возводит простую данность к человеческой мысли.

«Образ образа» конечно тоже удвоение. Между прочим, сказав «образ образов» Потебня, хочет или не хочет, попадает в магнитное поле платоновско-аристотелевской мысли. Тем более что свое понимание образа образов он до ясности не доводит. Мы не можем не вспомнить об идее идей (идее блага) и эйдосе эйдосов. Снова кому-то античная привязка покажется неуместной, потому что сам Потебня не раз и решительно отмежевывается от всякой метафизики. Он нам воспрещает толковать его в ее свете. Он хочет остаться при психологии в старом широком понимании этого термина. Но как ни широко ее понимать, для осмысления языка, похоже, всё равно не хватит. Ведь сам же Потебня договорился до того, что психофизиологическая данность превращается в слово через «обозначение ее тем, что само невыразимо, хотя и ближе всего к человеку». Тавтологическое укоренение слова в «обозначении», причем таким знаком, который невыразим и всего ближе касается человека, уже не психология, без онтологии здесь никак не обойтись.

Потебня напрасно надеется что ему удастся не впасть в метафизику если он будет цепко держаться эмпирической конкретности слова. Что образ образа «старший» и под ним, от него образуется образ – это звучит конечно как древняя цитата. Потебня тут же конкретизирует и прикасается к почве языка, которая ему кажется спасительной. «Слово средство... создания единства чувственного образа». Язык дает «представить» содержание, схватить его как целое. Представление возможно только в слове, а потому всякое слово независимо даже от своего сочетания с другими, взятое отдельно «в живой речи», есть уже суждение, «двучленная» величина, состоящая из образа и его удвоения в представлении. В восклицании «Ветер!» свернуто целое предложение: *это* (чувственное восприятие ветра) есть *то* (прежний чувственный образ), что мне представляется *веющим* (тот же прежний чувственный образ, но взятый вдвойне, обращенный на себя, обобщенный). Апперцепция в потебнианской (гербартианской) психологии подверстывает всякое новое восприятие под категорию. Как фокус апперцепции «слово имеет ближайшее отношение к обобщению чувственных восприятий», оно есть «средство сознания единства чувственного образа, средство сознания общности образа».

Ради простой трезвости мы обязаны возразить здесь Потебне. Если слово – средство схватить чувственный образ как общность целость единство, то значит само слово уже схвачено как единство целость общность. Мы имеем право спокойно сказать, вернее обязаны знать, что приписывание самому слову, как его понимает Потебня, всего трюка просто ахинея. Слово нуждается в том, чтобы мы схватили его как единицу, не меньше чем что бы то ни было. Резко возразив тут Потебне, мы ему поможем. Через несколько страниц он сам с нами согласится.

Что же это тогда за трактат о языке – больше похожий на роман со словом, где оно как главный герой постепенно показывает себя то с одной, то с другой стороны и в конце концов остается тем же, загадочным. Да, это олицетворение языка. Язык тут божество как другие божества в романтическом и позитивистском пантеоне, синкретической религии 19-го века – наука, человек, народ, поэзия, история. Разумеется, в шатком и размытом очерта-

нии, в смешении с другими божествами, без четкой догматики, без последовательно проведенного культа, с примесью философии освободительницы, избавительницы от божков. Философию, правда, опять смутную, туманную, мы уже видели в мысли о парности, удвоении. Форма *это есть то* из раскавыченной нами цитаты о ветре тоже имеет древнее происхождение. Аристотелевское $\tau\theta\ \tau\acute{\iota}\ \#\nu\ \epsilon\#\nu\alpha\iota$, букв. *бытие тем что было* (Метафизика VII 3, 4; 6 и др.), предполагает вопрос: что у нас собственно значило быть вот этим? Применительно к человеку в аристотелевском примере это приглашение узнать себя в своем собственном существе.

Магнит классической мысли, в поле действия которого заносит Потебню с его психологией, готов перетянуть нас к себе. Слишком он сильный магнит, несравненно подробнее там проработаны все эти вещи чем в *апперцепции*, уже у Гербарта туманном понятии. Потебня говорит что слово позволяет «апперцепировать» вещь, прописать ее по месту жительства, отнести в категорию. А слово, заметили мы, разве оно не нуждается в том же. Потебня этого не видит – пока. Но его интеллектуальный роман с языком еще не закончен.

Уже на следующей странице Потебня замечает еще не слона, но уже его край. Конечно же никакое не слово дает схватить данность в единстве. «Человек не изобрел бы движения [!], если б оно не было без его ведома дано ему природой [...] слово не дало бы общности, если б ее не было до слова». Если сказал *а*, скажи и *б*: слово получает свою общность от дословесной общности наравне со всем другим. Если единица предшествует данности, то она предшествует в равной мере и слову; чувство слагается в слово оттого, что его опередило единство, которое как-то умеет быть раньше слова. Но нет, сказать так значило бы посягнуть на суверенитет сознания, в 19 веке это слишком смелый шаг. Что сознание подбирает единство, так сказать, на улице, это Потебня, пусть не сразу, признает, но что сознание само есть потому, что его успело опередить единство, что сознание спохватилось только когда оно уже готовым сложилось в свете единства как его отсвет – для этого нужен шаг в пропасть, так кажется сознанию. Ему надо чтобы, уж ладно, пусть бытие будет и без него, смиримся, лишь бы *найти* это бытие оставалось всё-таки делом сознания. Словно без сознания бытие потерялось бы. Что наоборот бытие находит себе иногда сознание, настигает, опережает его, застигая озарением врасплох, сказать нельзя; тогда пошатнется вся пирамида новоевропейского субъекта, ведь он стоит на изначальности сознания. Мы говорим: бытие первично, сознание вторично. Это на самом деле значит у нас: бытие материал, сознание в нем работает, открывает познает именуется сознательно, а то бытие осталось бы несознательным. Озарение, в котором сознание только и начинает вообще что бы то ни было видеть, понимать, это для сознания «моё», часть сознания. Вот видите ли, в интересной авантюре сознания есть и такая замечательная вещь, озарение. Ах да, озарение не устроишь себе, оно приходит или нет. Ну ничего, значит оно в подсознании, в чем-то таком, что даже еще и ниже сознания, лежит в его запасниках. Бытия для сознания неисчерпаемый запас, в котором можно с интересом и главным с пользой копать, извлекая оттуда ценные вещи.

«В слове как представлении единства и общности образа, как замене случайных и изменчивых сочетаний, составляющих образ, постоянным представлением [...] человек впервые приходит к сознанию бытия темного зерна предмета, к знанию действительного предмета». Потебня хочет укорениться вверху и внизу, в ранних истоках слова и в обыденности с убедительностью ее тысячекратных повторов и затверживанием «ассоциаций». Мы схватили его за рукав на том, что внутренняя форма содержит вовсе не «один и только один» признак и в ней нет никакой особой «объективности». В этимологическом образе *ока* по крайней мере не меньше признаков чем в *окне*, и поскольку *око* нами конкретно осмысливается, оно тоже субъективно. Потебня через две страницы с нами согласился: да, во внутренней форме признаков много и они субъективные.

Мы упрекнули его и в другом. Ахинея, запутывающее плетение, сказали мы, изобразить дело так, будто частям слитной текущей реальности слово придает единство и цельность; оно само нуждается в том чтобы на него откуда-нибудь спустили цельность и вырвали его как единицу из звукового потока. На «средство сознания единства чувственного образа» слово не тянет. Мы оказали Потебне услугу не согласившись с ним. Через полстраницы он сам начал видеть проблему. С того, что он и с ним мы вязались в узел связей, которые не развяжешь, потому что мы как говорящие сами вязнем в них на каждом шагу, начинается настоящая охота за внутренней формой.

Наивную внутреннюю форму типа *ока* в *окне* и *расстилания* в *столе* Потебня без большого сожаления оставляет. Она оказывается необязательным промежуточным образованием, случайно оказавшимся на виду. В массе речи такая наивная внутренняя форма обычно исчезла, как в слове *человек*. Она только след других, более весомых и неустраняемых полюсов языка. Внутренняя форма типа *ока* только марионетка, фигурка, выставленная настоящими действующими силами, которые прячутся в темноте первого начала и в неприимности обыденного словоупотребления, когда слова бледнеют перед сутью дела, когда дело идет о деле, когда не до слов и во всяком случае не до их внутренней формы.

Потебня идет вглубь. В слове не одна внутренняя форма, а целый коридор, ведь у *ока* тоже есть этимология, и так до первого звука. Интересная вещь, первый звук. Ведь должен же быть первый звук. Язык с чего-то должен был начинаться. Сейчас мы того начала не видим, никто никогда не видел. Потебня реконструирует: язык начался с того, что жгучее (как *язва*) жизненное чувство непосредственно «передало движение голосовым органам», а потом еще вторично «приняло участие» в импульсе, т. е. отразилось само в себе, сложилось вдвое, отрефлектировалось. Флексия – сложение вдвое. Осознание вступило в отношение к самому себе, стало само себе знаком. Сильное чувство стало пригодно для того чтобы быть знаком мысли, вообще чего угодно. В каком смысле чувство, ставшее знаком самого себя, «невыразимо, хотя и ближе всего к человеку»? Оно такое исходное выражение, которое выражает собою всё, а само невыразимо за отсутствием средств к тому; проще, исходнее, ближе человеку уже ничего нет, мы коснулись «ядра» человека, оно и есть это чувство, прямо переходящее в голос, орган, орган природы. Из слияния первого чувства в первом произвольном звуке на пороге между животным и сознанием, когда то же самое чувство-звук, оставшись тем же и повторившись в самом себе, разбудило человека, родилась мысль как чувство чувства. Тут самый дальний доисторически-исторический горизонт языка, дальше которого некуда, там еще не человек.

Потебня идет от марионеточной внутренней формы и вблизи к самому задевающему нас повседневному применению слова. Он естественно замечает что мы уже не слышим *резания* в *волке* и *жужжания* в *пчеле*, произнося их почти каждый день. Не беда: ближайшую актуальность слова как орудия представления или апперцепции Потебня тоже назовет внутренней формой. Надо увидеть правду его нежелания расставаться с этой инстанцией. Ведь человек по существу остался кем был. Не только когда-то в прошлом, а теперь тоже он живет невыразимо-ближайшим, теснее чего к нему ничто не подступает; Потебня уже не скажет – первобытным чувством, но – поэзией. И как в древности это чувство, усложнившееся и сросшееся с мыслью, волнуется и хочет в слово. Конечно, слово будет уже не односложным междометием, но всё равно по существу тем же, чем было раннее междометие, выплескиванием порыва в речь. Давно уже не выкрик, не «отрывистое слово», оно всё еще остается средством «понимать себя». Т. е. современное развитое слово – тоже повторение, «вторичное участие» всего безмерно усложнившегося духовного хозяйства в самом себе. Слово таким образом по-прежнему внутренняя форма, только теперь уже всего сложного человеческого состояния, которое через слово возвращается к себе. «Внутренняя деятельность, прокладывая себе путь через уста и возвращаясь в душу посредством слуха, получает

действительную объективность, не лишаясь в то же время своей субъективности» (почти цитата из Гумбольдта). По-прежнему ближе слова человеку ничего нет, и как там, в исторической дали, чувство-крик узнало себя в чувстве-звуке и стало первым невыразимым выражением, так теперь «внутренняя деятельность» узнает себя в своей речи и вернее чем в своей речи сохранить сама себя не может.

Разветвленная речь теперешнего человека вся в целом для него по существу то же, что первый страстный выкрик. Сложнейший организм вырос из зародыша первобытного возгласа и природу сохранил ту же. «Можем воспользоваться сравнением первобытного слова с зародышем». Организм не перестал быть таким же целым как зародыш, только уже развернутым. Вот почему Потебня хотел видеть внутреннюю форму и там, где она «не воспринимается»: не видна – а есть, видоизменяется – но сохранила свойство быть целым организмом, в котором целый же организм человека возвращается к самому себе.

Нам хотелось бы только чтобы Потебня это говорил прямее. Нам беспокоит, что он спотыкается о представление, апперцепцию, психологию. Мы ждем, когда он передумает и окажется снова с нами или впереди нас.

К тезису, в котором мы видели обожествление слова («в слове человек приходит к сознанию бытия... действительного предмета»), Потебня тут же, не через одну или две страницы, делает две оговорки. Одна в следующем абзаце: «При этом следует помнить, что, конечно, такое знание не есть истина, но указывает на существование истины где-то вдали и что вообще человека характеризует не знание истины, а стремление, любовь к ней, убеждение в ее бытии». Оговорка по форме, отказ по сути. «Приходит» (к знанию действительного предмета) надо понимать так: стремится в слове к зерну истины, любит его. «Бытие темного зерна предмета» в слове не открывается человеку, а скорее наоборот, впервые только и встает перед ним во весь рост как задача задач. Да и как иначе: уже первобытный возглас был для самого человека «необъясним». Человек вовсе не начинал понимать, что этот возглас означает, а опознавал себя в нем как человека, спешил своим чувством-возгласом как бы самим же собой, своим человечеством, голосом своей натуры обозначать всё в мире. То же сохраняется в развитой словесности. Язык и тут ставит человека перед ним самим, дает увидеть ему себя в своем существе и в своей тайне, в своем «характере», в стремлении, любви, убеждении, искании истины.

Но что это за осенение языка, без которого и мысль не мысль? Потебня цитирует Гумбольдта: «Интеллектуальная деятельность, вполне духовная и внутренняя, проходящая некоторым образом бесследно, в звуке речи становится чем-то внешним и осязаемым для слуха [...]. Без этого мысль не может достигнуть ясности». Если такое надо говорить, то значит допустимо думать и иначе. Объявив слово ключом к бытию, Потебня, мы помним, сделал оговорку. Не оглянется ли он и здесь. В самом деле, он словно задумавшись сначала вторит Гумбольдту: «Шахматному игроку нужно видеть перед собою доску с расположенными на ней фигурами [...] так для мыслящего – мысль [уясняется] [...] по мере того как выступает ее пластическая сторона в слове». Но сразу затем продолжает: «Можно играть и не глядя на доску [...]. Подобным образом можно думать без слов, ограничиваясь только более-менее явственными указаниями на них или же прямо на содержание мыслимого, и такое мышление встречается гораздо чаще (например в науках, отчасти заменяющих слова формулами) именно вследствие своей большой важности и связи со многими сторонами человеческой жизни».

Язык то первоочередно необходим, то совсем не обязателен. Будет ли конец этим качествам?

Вот тезис, безапелляционно, уверенно, декларативно преподносимый: «Только понятие (а вместе с тем и слово как необходимое [!]) его условие) вносит идею законности, необходимости, порядка в тот мир, которым человек окружает себя и который ему суждено при-

нимать за действительный... Как в слове впервые человек сознает свою мысль, так в нем же прежде всего он видит ту законность, которую потом переносит на мир». Конечно, какой мир без порядка. Мир неким образом и есть порядок, законность. И по букве Потебни только от слова, через слово, благодаря языку человек видит мир. Делается жутко, мы повисаем над пропастью, если весь тот мир, «которым человек окружает себя и который ему суждено [!] принимать за действительность», спроецирован на бесконечность языком. Так в платоновской пещере весь мир людей ограничен тенями на экране, куда они вынуждены упираться взглядом, да и тенями не вещей, а поделок, марионеток. Темная бездна приоткрылась Потебне и в следующей фразе он отшатывается от нее. «Мысль, вскормленная словом, начинает относиться непосредственно к самим понятиям, в них находит искомое знание, на слово же начинает смотреть как на посторонний и произвольный знак».

Если всерьез, стало быть, то слово, язык – обходный путь, чуть не помеха, и человек может мимо всякого языка непосредственно отнестись к истине вещей. Так нужен язык или не нужен для мысли в мире? Нужен – не нужен. В этих метаниях Потебни его достоинство, принадлежность к тысячелетней традиции.

Диалог Платона «Кратил» состоит из двух частей, большей и меньшей. В первой Сократ в споре с Гермогеном, учеником Протагора, учащего что человек мера вещей и язык соответственно скроен по условной человеческой мерке, доказывает противоположное, бытийную укорененность языка. Во второй, меньшей части Сократ говорит с Кратилом, учеником Гераклита, поклонником мудрости слова, и доказывает условность, договорный характер, служебность языка. В первой части слово «орган научения и распознавания сущности», как ткацкий челнок «диакритик» ткани (388 с). Во второй части диалога словно вырвавшись на свободу Сократ признается, что конечно же прекраснее, благороднее и надежнее заниматься не гаданием о вещах по их иконам – словам, а смотреть на саму истину, иконой которой возникло слово, и от истины учиться и ей самой и познанию ее изображения, языка (439 с).

У святого, у нас блаженного Августина есть диалог о языке и слове «Об учителе» между ним и его сыном и учеником Адеодатом. Диалог состоит из двух частей, в обеих один вопрос: считать ли учителем, показывающим нам вещи, язык или что-то другое. В первой получается что «мы не в состоянии без знака дать понятие о предмете», язык служит и научению и припоминанию узнанного. Во второй проясняется, что перед лицом истины, которой посвящена наша жизнь, смешно думать будто о ней что-то могут сказать наши поделки знаки; Августин расстраивается, что чуть было не придал им способность учить. На деле сам язык стал возможен только потому что душа обратилась к вещам ища их истину. Мы учимся не от звучащих слов, а от самих вещей. Только кажется будто учат слова; учит сама истина. Люди неприметливы; из-за того что между моментом говорения и моментом познания промежуток обычно очень мал и внутреннее научение сутью дела является почти одновременно с напоминанием говорящего, кажется будто учатся от слов того, кто напомнил.

Как круто переходит от слов к вещам Платон, как безжалостно отбрасывает знаки ради самой истины Августин, так Потебня, едва сказав было что только понятие и слово вносят законность и порядок в мир, начинает смотреть на слово «как на посторонний и произвольный знак».

От далекой первобытной старины он возвращается к тому, как сейчас язык несет на себе человеческое общение. Слово развивается; образ, содержащийся в нем, превращается в понятие; в понятиях, не в образах движется развитая мысль. Точнее, развивающаяся мысль вбирает в себя понятия и образы, ее ускоряющийся порыв подстегивает и подкрепляет сам себя. Чистая мысль стремится к свободе. «Вместе с образованием понятия теряется внутренняя форма, как в большей части наших слов, принимаемых за коренные [...] слово становится чистым указанием на мысль, между его звуком и содержанием не остается для

сознания говорящего ничего среднего». Кажется, что исчезание внутренней формы, выход словесного звука напрямую к тому, о чем идет речь, должны печалить поэтичного Потебню; ничего подобного. Наоборот, способность выбросить из себя словно балласт всю гирлянду внутренних форм и других обертонов значения представляется теперь Потебне достоинством языка. «Несправедливо было бы упрекать язык в том, что он замедляет течение нашей мысли». В стремительной мысли высшее достоинство человека. В минуты ответственных решений чистая мысль как стрела нацелена на суть дела и всякая примесь привесков, плюмаж внутренних форм ее тяготит. Ничего этого не надо. «Нет сомнения, что те действия нашей мысли, которые в мгновение своего совершения не нуждаются в непосредственном пособии языка, происходят очень быстро».

Заметим это: не нуждаются в пособии языка. Т. е. мысль тогда может обходиться без языка вообще. Дальше: «В обстоятельствах, требующих немедленного соображения и действия, например при неожиданном вопросе, когда многое зависит от того, каков будет наш ответ, человек до ответа в одно почти неделимое мгновение может без слов передумать весьма многое». Заметим и это «без слов передумать», потому что следующая фраза вот такая: «Но язык не отнимает у человека этой способности, а напротив, если не дает, то по крайней мере усиливает ее».

Надо было бы назвать это блестящим абсурдом, если бы существовало такое выражение. Язык не отнимает у человека способность мыслить без языка, но усиливает ее, а то и вообще ее дарит. Избегая трудностей, можно было бы понять это в том смысле что язык тренирует мысль, исподволь научая ее обходиться без его опоры: слово, так сказать, постепенно доводит мысль до молниеносной бессловесной быстроты. Потебня говорит другое: «Слово, раздробляя одновременные акты души на последовательные ряды актов, в то же время [...] служит опорой врожденного человеку стремления обнять многое одним нераздельным порывом мысли». Т. е. слово имеет место сразу и в медленном составлении мысли из образов и в стремительном полете, «нераздельном», т. е. не размеченном словообразами. Иначе говоря, слово есть и там где слова нет, а есть только единая целеустремленная мысль, имеющая дело прямо с сутью дела. Слово умеет быть так, что его нет. Для порыва мысли оно не существует – и всё равно служит такой мысли «опорой». Позвольте, но ведь «опорой» чистой мысли, которая «не нуждается в пособии языка» и думает «без слов», у нас была обнаженная суть дела, сами вещи. Откуда снова слово, когда его, сказано, уже нет?

К чему тут пробивается Потебня? К какой свободе от языка, даримой самим же языком? Мы в нетерпении, чуть ли не в раздражении. Мало было метаний от опоры на слово к опоре на вещи. Теперь нам вручили откровенное противоречие: слова нет в «порыве мысли» – и оно всё равно есть, создает или усиливает этот порыв.

Мы не можем следовать за Потебней, если сами не думали о том же, если приоткрывающийся здесь пейзаж пусть отчасти не проявился для нас по крайней мере в главных вопросах и загадках. Настойчивые попытки Потебни разобраться в клубке мысль-вещь-мир-слово-язык достойны того, чтобы упорство проявили и мы.

Пока до этого далеко. Пока гадание на слове остается главным занятием «постмодерна», Хайдеггер и Витгенштейн, через которых только и можно было бы теперь читать Гумбольдта и Потебню, сами еще не прочитаны. Простая мысль, что язык не *наше* дело, еще редко у кого встречает спокойное согласие²⁰.

1989

²⁰ Как понятое и познанное, так же неизвестное, скрытое, несуществующее и немислимое охвачены «логикой» (Витгенштейн) как именно такие. Они открыты именованию. Слово не описывает бытие и небытие, а отождествляет их с ними самими.

Слово и событие

Философия языка, напоминающая о настоящем весе слова, нужна не чтобы вернуть ценность нашим речам, это невозможно, а чтобы не принять нашу собственную нищету за нищету слова. Наш язык задевает нас больше чем мы думаем. Принять от него обиду, когда он нас разоблачает, большая удача. Говорить наивно и беспомощно горькая, но достойная человека участь. И молчащий мыслитель тоже мыслитель. По-настоящему плохо бывает когда от страха показаться нелепым или замолчать человек изменяет слову, каким всегда так или иначе звучит его разумное существо, и становится изготовителем текстов. Текст трагит вещь стихию на подделки, единственная цель которых отгородиться от правды и оттянуть встречу с ней. Подделки виновны в почти нежилом состоянии теперешнего языка как среды человеческого обитания. Физическая теснота только проекция нашего мыслительного хозяйства. Наш мир никогда не бывает лучше нашей речи.

Подделки не просто захламляют среду. Подделывая событие слова, они приучают во всем видеть лишь текст. Когда всё превратилось в текст, можно ли еще вернуться к слову-событию?

Философия поступка

На нескольких десятках страниц, которые уцелели в архиве Михаила Михайловича Бахтина как часть несохранившегося сочинения, «посвященного проблемам нравственной философии», и были впервые напечатаны спустя почти 65 лет после их написания²¹, автор, которого мы знаем преимущественно как литературоведа, строит «первую философию», которую он вразрез с расхожими представлениями, но в согласии с интенцией аристотелевской мысли понимает как феноменологию человеческого поступка в историческом мире. Его явная и неявная зависимость от бергсоновского интуитивизма и от ее критики у Николая Онуфриевича Лосского, от гуссерлевской феноменологии, от риккертской философии ценностей, от персонализма Франца Розенцвейга, от бердяевского творческого акта, остивающего в продуктах культуры, замеченная единопавленность с тем, что делал тогда Хайдеггер (для понимания недоговоренностей Бахтина можно привлекать хайдеггеровскую аналитику присутствия, бытия-вот), – эти поводы для сопоставительного исследования не должны заслонять то более важное обстоятельство, что мысль Бахтина отвечает за себя. Она захватывает не столько своими находками, сколько сжатой энергией, признаком долгого дыхания. Залогом того, что мысль тут стоит на собственном пути, русский философский язык Бахтина. Путь, как приходится судить по его опубликованным работам, остался не пройден до конца. Впрочем даже поздние записи 1970–1971 годов оказываются разметкой всё того же одного пути.

Бахтин вводит резкую, бердяевскую по тону границу между живым уникальным событием, актом свершающегося бытия, и плоским пространством объективированной культуры. Связь между миром жизни и миром культуры односторонняя: событие свершаемого бытия есть творческое деяние, способное выплеснуть из себя художественные образы и научные построения или пролить на них свет исследовательского понимания, тогда как в создаваемых культурных содержаниях выветрена единственность уникального переживания. Пути от построек культуры обратно к неповторимому поступку их создания уже нет.

²¹ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984–1985. М., 1986, с. 80–160.

Поступок больше чем шаг из единственности переживания к объективации. Поступок полон собой и не обязательно нуждается в проявлении. «Всё, даже мысль и чувство, есть мой поступок»²². Поступком будет и жертвенный отказ от себя и упускание себя в бездействии. Бахтинский поступок больше чем поведение субъекта. Когда есть поступок, в субъекте при нем уже не остается по существу строгой необходимости. На вопрос, кто поступает, надо отвечать: поступок не *чей*, а *кто*. Не поступок при субъекте как сказуемое при подлежащем, а человек есть – если вообще он есть – поступок. Субъект при поступке собственно говоря нахлебник. Не я готовлю и произвожу поступок, а поступок как начальное событие дает мне быть. Жизнь есть «ответственное поступание»²³. «Только изнутри действительного поступка, единственного, целостного и единого в своей ответственности есть подход и к единому и единственному бытию в его конкретной действительности»²⁴. «Единственное бытие-событие... не мыслится, а есть»²⁵.

Всего проще возразить: поступок не может быть *кто*, у него нет глаз чтобы видеть, ушей чтобы слышать, рук чтобы действовать. – Да, но человек видит не потому что у него есть глаза, слышит не потому что у него есть уши и действует не потому что есть руки. Человек будет всё просматривать, всё прослушивать, бездействовать среди непрестанной активности, пока не шагнет навстречу миру, не отважится на то, что Бахтин называет поступком. Только так он выходит из «бессмыслия»²⁶, начинает видеть и слышать. Видит, слышит и действует человек не в своей биологии, а в своей биографии. «Поступок [...] в [...] своем свершении как-то знает [...], как-то имеет единое и единственное бытие жизни, ориентируется в нем [...]. Изнутри поступок видит (!) уже не только единый, но и единственный конкретный контекст, последний контекст, куда относит и *свой* смысл, и *свой* факт, где он пытается ответственно осуществить единственную правду и факта и смысла в их единстве конкретном»²⁷. Субъект и сознание – тени, которые отбрасывает от себя (но может и не отбрасывать?) поступок как событие, как акт принадлежности к месту всякого смысла, т. е. к миру в его истории. Только «изнутри поступка» и больше ниоткуда «ответственно поступающий знает [...] свет, в котором [...] видит и [...] людей [...] и небо, и землю [...] и время [...] и ценность [...] этих людей, этих предметов»²⁸.

Тут нить бахтинского рассуждения обрывается. Может быть мы даже чуточку прочертили лишь намеченный им пунктир. Но так или иначе при первичности поступка, оказывающегося осуществлением человека и основанием самого себя, присущие поступку долженствование и ответственность не могут иметь источника вне поступка – ни в культуре, откуда возврата в мир поступка вообще уже нет, ни в идеальном императиве, потому что бахтинское событие конкретно. Поступком правит «не отвлеченный закон [...] а действительное конкретное долженствование, обусловленное его единственным местом в данном контексте

²² М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984-1985. М., 1986, с. 85.

²³ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984-1985. М., 1986, с. 88.

²⁴ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984-1985. М., 1986, с. 102.

²⁵ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984-1985. М., 1986, с. 91.

²⁶ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984-1985. М., 1986, с. 95.

²⁷ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984-1985. М., 1986, с. 102–103.

²⁸ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984-1985. М., 1986, с. 104.

события»²⁹. Не то что поступок, смущенный безбрежностью своей свободы, спешит сковать себя произвольно измышленным долгом. У долженствования в конструкции Бахтина не этическая, а бытийная природа. Оно и не рационально и не иррационально; оно раньше всякого порядка и раньше любого бунта против порядка.

Откуда при такой первичной свободе долженствование поступка-события? От его необратимости. «Безысходно, непоправимо и невозвратно [...] в поступке выход из только возможности в *единственность раз и навсегда*»³⁰. Ответственность поступка связана с необходимостью принять его неизбежные последствия. Решимость отвечать за факт, который развернется из моего акта, во всяком случае мой долг.

И всё-таки главное, похоже, в другом. Хоть Бахтин это не говорит, в самом слове событие, проходящем через всю «Философию поступка», уже слышится и единственность и ответственность. Событие – раскрытие того, что сбывается. Всякое раскрытие прежде всего является в мире как свете. Не случайно Бахтин понимает событие как озарение. Сам сбываясь в захватившем его событии, человек «ясно видит и этих индивидуальных единственных людей, которых он любит, и небо, и землю, и эти деревья [...] и время, вместе с тем ему дана и ценность, конкретно, действительно утвержденная ценность этих людей, этих предметов, он интуитивно и их внутренние жизни и желания, ему ясен и действительный и должный смысл взаимоотношений между ним и этими людьми и предметами – правда данного обстоятельства – и его долженствование поступочное, не отвлеченный закон поступка, а действительное конкретное долженствование, обусловленное его единственным местом в данном контексте события, – и все эти моменты, составляющие событие в его целом, даны и заданы ему в едином свете, едином и единственным ответственным сознанием, и осуществляются в едином и единственным ответственным поступке»³¹. Свет события являет истину вещей, их не частный, а первый и потому последний смысл. Приоткрываемая событием правда вещей дарит, отпускает человека из тесноты частных устроений на свободу белого света, таинственного простора мира. Дар свободы есть вместе с тем высшая ответственность, не потому что за свободу надо отвечать, а потому что сохранить свободу можно только отвечая ей. Только захваченный свободой правды и принадлежащий ей человек сбывается в своем существе. Произвол разгуливается там, где есть принуждение. Безраздельный дар свободы есть безусловный долг. Единственность события идет от его высоты. Захваченность уникальным подарком сковывает человека освободительной необходимостью.

Но этого Бахтин уже не говорит. Событие, в котором – сам язык казалось бы заставляет так слышать – сбывается то, что есть, в «Философии поступка» получает толкование исходя из вроде бы уже преодоленного субъекта. Бахтин объясняет единственность поступка единственностью поступающего. Единственность поступающего в свою очередь механически гарантирована тем, что он по определению не есть «всякие другие». Неповторимость места в пространстве и времени, на карте и в календаре обеспечивается ему уникальностью его координат. Долженствование якобы диктуется необходимостью для такого нумерически единственного деятеля как-то дать знать о себе от своего имени, чтобы не потонуть в пассивном «самоотдании»³². Перспектива события как дара, требующего себе человека и отдающего захваченного им человека его сбывшемуся существу, приоткрылась и снова закрылась.

²⁹ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984-1985. М., 1986, с. 104.

³⁰ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984-1985. М., 1986, с. 103.

³¹ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984-1985. М., 1986, с. 104.

³² М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984-1985. М., 1986, с. 119.

Персональное Я, по собственной «инициативе»³³ якобы способное с помощью поступка приобщить себя к событию бытия, – это всё та же субъективная индивидуальность, разве что с новой, повышенной активностью устраивающаяся среди мира. «Я-для-себя – центр исхождения поступка и активности утверждения и признания всякой ценности [...] оперативный штаб, ставка главнокомандующего моим возможным и моим долженствованием в событии бытия, только с моего единственного места я могу быть активен и должен быть активен»³⁴. Кто это говорит? Может ли здесь не быть иронии? Что бы за этими словами ни таилось, в них нет важного: вслушивания в свой же собственный язык, который говорит совсем другое, потому что никак, ну никак не получается что событие есть такая вещь, что субъект может устроить ее сам себе по собственному почину.

Чтобы было «событие мира», должно сбыться то, что есть. Никаким сверхусилием активной воли я без мира события не создам и «утвердить факт своей единственной незаменимой причастности бытию»³⁵ не сумею. Высокое не захватишь. Оно захватывает само. Философия поступка Бахтина оборвана не в рукописи, а в мысли, которая нашла слово, но не нашла в нем себя. Она взяла слишком резкую ноту волевого активизма, идеологической доминанты той эпохи, и не могла продолжаться на той надрывной ноте.

Значение сохраняет в «Философии поступка» анализ кризиса механической культуры, забывшей за своим строительством человека. «Человек чувствует себя уверенно, богато и ясно там, где его принципиально нет, в автономном мире культурной области и его имманентного закона творчества, но не уверенно, скудно и неясно, где он имеет с собой дело, где он центр исхождения поступка, в действительной единственной жизни»³⁶, напоминание о том, что в истоке культуры должен быть не биологический или экономический позыв и что в простой цельности события неприметно свернута вся будущая подробная тонкость. «Поступок не должен противопоставлять себя теории и мысли, но включать их в себя как необходимые моменты, полные ответственности»³⁷.

Ирония

Событию-поступку соразмерно слово и, похоже, собственно только оно. «Язык исторически вырастал в услужении у частного мышления и поступка, и абстрактному мышлению он начинает служить лишь в сегодняшний день своей истории». Только исторически сложившийся язык с его слитной цельностью смысла, чувства и жеста способен подняться вровень с неповторимой уникальностью живого события. «Единое полное слово может быть ответственно-значимым – правдой, а не субъективно случайным»³⁸.

Почему однако Бахтин говорит, что слово «в услужении» у поступка? Бывают ли незаменимые слуги? Хуже того: «Творческое сознание автора не есть языковое сознание»³⁹. Художник в акте, в поступке, в событии имеет дело с жизнью, людьми и вещами, «работает

³³ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984–1985. М., 1986, с. 114.

³⁴ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984–1985. М., 1986, с. 127.

³⁵ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984–1985. М., 1986, с. 114.

³⁶ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984–1985. М., 1986, с. 96–97.

³⁷ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984–1985. М., 1986, с. 123–124.

³⁸ М. М. Бахтин. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник, 1984–1985. М., 1986, с. 105.

³⁹ М. М. Бахтин. Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 169.

не словами, а моментами мира», «относится непосредственно к предмету как моменту события» и только вторично нащупывает соответствующее отношение к слову. Осознав цель и найдя подходящее средство, художник «с помощью слова» или другого средства «обрабатывает мир», попутно «обрабатывая» и само слово⁴⁰.

Что тогда значит та бахтинская фраза, что единое полное слово может быть правдой, т. е. что правдой может быть единственно лишь полное слово? Слово как «всегда слуга»⁴¹ не может претендовать на исключительное сродство с «событием мира»⁴². Единое полное слово-правда манит и ускользает. Язык входит в бахтинскую эстетику художественного творчества не на обозначившееся было в «Философии поступка» место явления сути мира, а на место материала или средства.

Отчасти это объясняется желанием подчеркнуть, в противовес формализму, бытийность литературы. Бахтин против сведения творчества к операциям над текстом, за весомость искусства. Оно не манипуляция выразительными средствами; человек, автор и читатель, живет в нем во всю ширь своего существа, падает, поднимается, и вовсе не в тесном смысле «эстетического переживания», а на всем просторе события. «Живо и значимо произведение [...] конечно, и не в нашей психике [...] живо и значимо произведение в мире, тоже и живом и значимом, — познавательно, социально, политически, экономически, религиозно»⁴³. Искусство слова открыто миру так, что оно всё на улице, стен между ним и бытием не видно, «жизнь находится не только вне искусства, но и в нем, внутри его, во всей своей полновесной весомости... Искусство богато»⁴⁴.

Не потому ли как раз, что полное слово возникло вместе с событием-бытием еще раньше искусства и расслышано искусством как явленная правда мира?

Нет. Занятый борьбой против формализма, Бахтин спешит доказать, что слово есть всего лишь материал художественного мастерства. И оказывается на более плоской позиции чем формализм. В самом деле, незаметная глубина формализма заключалась в том, что он был готов действительность тоже рассматривать как некоего рода текст. Формализм может быть неожиданно для самого себя оказался вдруг в состоянии сказать то, что уже не мог сказать весь 19 й век, что в начале было Слово. Для Бахтина текст оказался непоправимо оторван от бытия. Событие осталось по существу безъязыким, содержанием, ожидавшим формы от материала. «Действительность поступка [...] подвергающуюся [...] оформлению с помощью [...] материала [языка], мы [...] называем содержанием»⁴⁵.

После этого было уже поздно оговаривать, что конечно «вне отнесенности к содержанию, то есть к миру [...] форма не может быть эстетически значима»⁴⁶. Отрыв формы от содержания в этой декларации больше констатировался чем преодолевался. Пропась между миром и языком заполнялась мифической фигурой автора с его экзотическими способностями «сопереживания, вчувствования, сооценки, всепроникающего узнания (?), изолирования, определенного познания»⁴⁷.

⁴⁰ М. М. Бахтин. Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 169–170.

⁴¹ М. М. Бахтин. Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 168.

⁴² М. М. Бахтин. Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. М., 1979, с. 174.

⁴³ М. М. Бахтин. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Литературно-критические статьи. М., 1986, с. 45.

⁴⁴ М. М. Бахтин. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Литературно-критические статьи. М., 1986, с. 48.

⁴⁵ М. М. Бахтин. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Литературно-критические статьи. М., 1986, с. 51.

⁴⁶ М. М. Бахтин. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Литературно-критические статьи. М., 1986, с. 51.

⁴⁷ М. М. Бахтин. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Литературно-критические статьи. М., 1986, с. 56–58.

Со своей стороны М. М. Бахтин мог бы тут нам возразить, что наоборот говорить о присутствии события в слове значит превращать слово в мифическую величину. Путь наделяния слова «всеми культурными значимостями – познавательными, этическими и эстетическими», ведет слишком далеко, вплоть до «слова, которое было в начале». Тогда получится нехорошее, «что кроме слова в культуре вообще ничего нет, что вся культура есть не что иное как явление языка, что ученый и поэт в одинаковой степени имеют дело только со словом»⁴⁸.

Мы встаем перед загадкой. Ведь наделял слово всеми культурными значимостями как раз сам Бахтин, причем примерно в те же самые годы. Выпишем полное цитированное выше: «Язык исторически выростал в услужении у частного мышления и поступка [...] Для выражения поступка изнутри [!] и единственного бытия-события, в котором совершается поступок, нужна вся полнота слова: и его содержательно-смысловая сторона (слово-понятие), и наглядно-выразительная (слово-образ), и эмоционально-волевая (интонация слова) в их единстве»⁴⁹. «Философия поступка» – 1920–1924, «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» – 1924. В бахтинском внезапном согласии с тем, что изучать природу слова «надо совершенно независимо от задач познания, художественного творчества, религиозного культа» ощущается какой-то надрыв. Бахтин неожиданно отдает лингвистике больше чем она просит. «Лишь так: изолируя и освобождая чисто языковой момент слова, – постановляет он, – лингвистика овладевает методически своим предметом – индифферентным к внелингвистическим ценностям языком»⁵⁰. Лингвистика такого не требовала. Подобное могло быть только у заносчивых формалистов. Для признанного вождя структуралистов Фердинанда де Соссюра язык был тайной⁵¹, бездной коллективного бессознательного. Природа языка с внешней стороны есть система знаков в смысле разбиения глобальной сферы значимостей (*la globe des valeurs*) как социального продукта⁵², с внутренней – структура чистого отождествления через растождествление, напоминающая платоновскую метафизическую диалектику единого и иного⁵³, и не структурой определяется значимость, а наоборот, значимость, за которой стоит вес коллектива (см. выразительный чертеж Соссюра с массивным прямоугольником коллектива, расположенным под овалом языка⁵⁴), «проводит все разграничения»⁵⁵. Социум действует изнутри знака. Мысль, которая в своей сути есть движение значимостей, имеет в языке вовсе не только материальное средство выражения, мысль и язык равнозначальны⁵⁶. Освобождая научную лингвистику от «внелингвистических ценностей», Бахтин ее карикатурирует.

И еще загадка. В книге В. Н. Волошинова «Марксизм и философия языка», в которой Бахтин по крайней мере участвовал, язык хотя и назван материалом, но вовсе не в смысле

⁴⁸ М. М. Бахтин. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Литературно-критические статьи. М., 1986, с. 62.

⁴⁹ См. выше прим. 19.

⁵⁰ М. М. Бахтин. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Литературно-критические статьи. М., 1986, с. 63.

⁵¹ *Saussure F. de. Cours de linguistique générale. Ed. Critique par R. Engler. T. I. Wiesbaden 1968, 1766: 244, 4* La linguistique n'est pas toute simple dans son principe, dans sa méthode, parce que la langue n'est pas simple. Malgré qu'elle paraisse fort près de nous, la langue est difficilement saisissable. Rien de plus décevant qu'une langue. Contrastes innombrables. Quoi de plus et de moins arbitraire que les mots! et pourtant on ne peut y changer quoi que ce soit. Quoi de plus changeant – quoi de plus stable! Fixe jusque dans le détail le plus minime – et pourtant nous ne comprenons – langue d'il y a une douzaine de siècles. Donc objet scientifique très spécial. Aspects de tous genres en partie contradictoires. Rien de comparable à la langue.

⁵² *Saussure F. de. Cours de linguistique générale. Ed. Critique par R. Engler. T. I. Wiesbaden 1755: 242, 2.*

⁵³ *Saussure F. de. Cours de linguistique générale. Ed. Critique par R. Engler. T. I. Wiesbaden 1814:250, 5.*

⁵⁴ *Saussure F. de. Cours de linguistique générale. Ed. Critique par R. Engler. T. I. Wiesbaden 164-165.*

⁵⁵ *Saussure F. de. Cours de linguistique générale. Ed. Critique par R. Engler. T. I. Wiesbaden 1808: 249, 4.*

⁵⁶ *Saussure F. de. Cours de linguistique générale. Ed. Critique par R. Engler. T. I. Wiesbaden 1814: 250, 5.*

«слуги», а в смысле необходимой среды «реализации» сознания⁵⁷. Больше того: «Сознание [...] только жилец, приютившийся в социальном здании идеологических знаков». С одной стороны, «не переживание организует выражение, а наоборот, выражение организует переживание, впервые дает ему форму». С другой стороны, эта форма сильнее всякого содержания. «Язык [...] внутреннюю личность [...] создает [...] Не слово является выражением внутренней личности, а внутренняя личность есть выраженное или загнанное внутрь слово»⁵⁸. Причем имеется в виду вовсе не то что слова определенного языка своими смыслами, взаимными отношениями и пожалуй еще звучаниями как-то внедряются в сознание и начинают его формировать. От такой мифологизации языка Бахтин далек. Он знает, что «речевое сознание говорящих [...] с формой языка, как такой, и с языком, как таким, вообще не имеет дела [...] Мы [...] никогда не произносим слова и не слышим слова, а слышим истину или ложь, доброе или злое, важное или неважное, приятное или неприятное и т. д.»⁵⁹.

Проблема не в том, что тезисы «язык создает внутреннюю личность» и «сознание не имеет дела с языком как таковым» у Бахтина плохо вяжутся между собой. Противоречия тут на самом деле еще нет. Язык создает личность именно тем, что, исподволь ускользая в исполняемом им указывании, оставляет человека наедине уже не с окружением, с каким имеют дело в природе живые существа, а с миром истины и лжи, добра и зла, сути и несуты, родного и чужого. Мир выходит в присутствие благодаря языку, который исчезает именно потому что отсылает к его захватывающему богатству. Благодаря отсылающему ускользанию языка совершается то, что Бахтин называет загадочно оброненным словом «событие мира»⁶⁰.

Летуче отсылающая стрелка имени, знак блеснувшей ясности, приоткрывающей положение вещей, неприметно несет на себе всю философскую и поэтическую мысль. Бахтин несомненно видел это, когда писал что «единое полное слово может быть правдой». Знак указывает на вещь и исчезает в ней, как убираются леса, когда здание окончено, или вернее как искание тонет в находке, чтобы снова в ней ожить. Построенное здание может стоять уже и без лесов; находка поощряет к новому исканию. Слово пушкинского стихотворения «убирается», оставляя вместо себя «и город, и ночь, и воспоминания, и раскаяние»⁶¹, суть слова в отводе глаз от себя к сути дела. Суть дела никогда не дана в готовом виде, она проявляется по мере того как мы даем ей слово. Она не дает о себе знать если мы не идем ей навстречу. И мы не можем идти вслепую. «Убирается» слово как «момент художественного восприятия», восстает то же слово того же пушкинского «Воспоминания» как почва толкования, осмысления, размышления, и снова и снова будет восставать возрождаясь, потому что показывающей силе слова нет конца. Живет веками всё-таки слово как событие мира, а не «художественное восприятие».

Бахтин мог бы это тоже сказать, почти сказал, но говорит другое: «Все словесные связи [...] превращаются во внесловесные архитектурные событийные связи»⁶². И это при том что художник идет по Бахтину же путем «имманентного усовершенствования» языка⁶³. Язык, тем более в своей «усовершенствованной» сути, действительно «освобождает» от себя, больше того, он и есть освобождение нас для сути дела. Но именно потому что «событийные связи» присутствуют для нас благодаря незаметному и ненавязчивому указыванию,

⁵⁷ В. Н. Волошинов. Марксизм и философия языка. Л., 1930, с. 15.

⁵⁸ В. Н. Волошинов. Марксизм и философия языка. Л., 1930, с. 86.

⁵⁹ В. Н. Волошинов. Марксизм и философия языка. Л., 1930, с. 71.

⁶⁰ М. М. Бахтин. Автор и герой в эстетической деятельности... с. 174.

⁶¹ М. М. Бахтин. Проблема содержания, материала и формы... с. 66–67.

⁶² М. М. Бахтин. Проблема содержания, материала и формы... с. 69.

⁶³ М. М. Бахтин. Проблема содержания, материала и формы... с. 68.

в котором суть языка, самоустранившееся слово неслышно продолжает сопутствовать им. Они не «внесловесны». Слово и дело в них слитны⁶⁴.

В другом месте Бахтин и говорит, что есть «слово как средство (язык) и слово как осмысление», причем «осмысливающее слово принадлежит к царству целей [...] как последняя (высшая) цель»⁶⁵. Почему в своей «эстетике словесного художественного творчества» он выбирает забыть о том, что слово не обязательно материал и в своей сути даже никогда не материал, а показывание?

Скорее всего потому, что на дне современного художественного творчества, исследуемого его эстетикой, того сущностного слова, которое «больше меня самого»⁶⁶, он не видит. Там вообще нет слова. Там тишина безмолвия. «Первичный автор» в человеке нового времени «облечен в молчание». Он говорил, когда мог вещать «прямым словом» авторитета. Но вещие пророки ушли из жизни⁶⁷. Тот первичный автор был *natura non creata*⁶⁸, несотворенная природа. Конечно, такая природа не ограничена местами и сроками и поэтому вовсе не обязательно должна уйти вместе с пророками. Она будет присутствовать в молчании. С тех пор, как на земле нет больше места для вещих пророков, их место занял писатель. Писателю неуместно вещать. Первичный автор, говорящий только прямым словом, через человека-писателя таким, а значит и никаким словом говорить не может.

Молчит только первичный автор. В писателе, вторичном авторе, затаенное молчание на месте невозможного прямого слова не слышно за косвенной речью.

Древнегреческий язык образовывал от слова *εἶρω*, означавшего «говорить», но употреблявшегося в прозе только в будущем и прошедшем времени, причастие *εἰρων* со значением «человек, который говорит», т. е. всего лишь проговаривает речи, не обязательно полностью в них участвуя. *Εἰρωνεία* это речь, слово которой не выступает прямым свидетельством мысли. Всю словесность нового времени можно назвать по Бахтину такой иронией. Мысль в своей глубине погружена в молчание. Знаком того молчания звучит ироничное, оговорочное, иносказательное слово новых языков⁶⁹.

Ирония не просто сопутствует слову. Слово всего нового литературного процесса – ирония в широком смысле, косвенная речь, заранее настроенная на непрямоту. Пишущему субъекту нового времени таким образом опять же не удастся своими силами создать полноценное событие. Настоящим событием осталось молчание первичного автора. Вся косвенная речь лишь усиленное истолкование того молчания.

В «оговорочной речи нового времени» царит полная свобода. Но это тоже какая-то вторичная свобода, полученная после снятия ответственности за событие со слова, которое в ходе долгой и сложной эмансипации размежевалось с «авторитетом», вытолкнуло его из себя «с помощью пародийных антител». Всё в каком-то смысле к лучшему. Слово, требовавшее благоговейного непререкаемого повторения, замораживало мысль. Когда неприступные границы священного вещего слова были нарушены⁷⁰, конца размножению нового иронического слова не стало. Знакам чего угодно есть предел насыщения. Знакам молчания предела нет, молчания никаким количеством слов не исчерпать.

⁶⁴ Ср. выше конец статьи «В поисках слова» об А. А. Потебне.

⁶⁵ М. М. Бахтин. Заметки // Литературно-критические статьи..., с. 521.

⁶⁶ М. М. Бахтин. Заметки // Литературно-критические статьи..., с. 526.

⁶⁷ М. М. Бахтин. Из записей 1970-1971 годов // Эстетика словесного творчества..., с. 336.

⁶⁸ М. М. Бахтин. Из записей 1970-1971 годов // Эстетика словесного творчества..., с. 353.

⁶⁹ М. М. Бахтин. Из записей 1970-1971 годов // Эстетика словесного творчества..., с. 336.

⁷⁰ М. М. Бахтин. Из записей 1970-1971 годов // Эстетика словесного творчества..., с. 337.

Невольно спрашиваешь себя: не похожа ли ироническая бесконечная многоголосица современности на то, как в лихорадочном бреде множатся речи чьих-то уверенных голосов, заполняя всё пространство так, что становится тесно дышать?

Чудо

Читателя больших литературоведческих исследований Бахтина не покидает ощущение, что автор их работает в искусственном отстранении от того, о чем говорит. «О, природа! – кричит разбираемый Бахтиным Достоевский. – Люди на земле одни – вот беда!.. Всё мертво, и всюду мертвецы. Одни только люди, а кругом их молчание – вот земля!» Бахтин выслушивает это гоголевское по размаху, с заглядыванием в новые бездны, место Достоевского и говорит не об ужасе перед Ничто, не о трагическом ясновидении поэта, а о – *мениппее*⁷¹. Метания Достоевского, с кричащим надрывом, с горячечной невнятицей за порогом выразимого, с тоской по несказанному, Бахтин предлагает именовать техническим термином *диалог* или жаргонным философским *противоположность*. «Для Достоевского всё в жизни диалог, то есть диалогическая противоположность»⁷². Эпоха конечно вынуждала к шифровке мысли. Многих тогда условия заставили перегрузить слово иносказаниями до немоты. Бахтин помимо прочего был скован подчеркнутой техничностью, после символистской вольницы, нового литературоведения с его теориями жанра, типами сказа. Он не хотел быть меньше мастером литературоведческого дела чем все. На аномалию мира теоретик отвечал отрешенностью концепции, которую строил.

Возможно, иносказание еще больше чем внешними условиями было навязано бахтинской мысли непомерностью того, что перед ней раскрылось. Своей отстраненной терминологизирующей манерой Бахтин подтверждал неизбежный по его убеждению разрыв между шифром научного исследования и необъятной правдой.

Что раблезианский *смех*, уже почти неразлучный с именем Бахтина, только шифр, очень условно и не вполне удачно именуемый существом *народной культуры*, в свою очередь тоже пока еще только шифра, а не собственного имени того главного события в «большом времени» человеческой истории, которое рано и навсегда захватило Бахтина-мыслителя, это говорит или ощущает каждый. То же, что о *диалоге*, приходится сказать о *полифонии*; оба эти термина не собственное, а только условное именование того, что Бахтин угадал в Достоевском.

«Диалогичность» как черта отношения автора к своим героям и героев друг к другу, когда они у него обретают голоса в роли якобы самостоятельных личностей наподобие автора, никак не может претендовать на место «совершенно нового типа» художественного творчества, тем более на место «новой художественной модели мира»⁷³. Диалогичность сама по себе остается приемом среди приемов, какими намеренно или безотчетно, заимствуя или изобретая, подчеркнуто или ненавязчиво, но никогда не превращая их в самоцель, пользуется художник ради единственного достижения: чтобы мир жил. Ради одной этой на пределе достижимой цели вводятся в дело все приемы, какие окажутся под рукой, и все приемы применения этих приемов. Художник творец, но он совсем не обязательно должен наподобие божественного творца творить в свою очередь тоже свободных, тем более творческих личностей в лице своих героев. Добро бы ему суметь распорядиться своей собственной свободой и своим талантом; гротескное условие, вылепливать в персонажах тоже самостоятельных индивидов, обвешивает прямую художественную задачу стеснительными веригами. В

⁷¹ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, с. 207.

⁷² М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, с. 59.

⁷³ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, с. 3.

том нет и никакой художественной необходимости. Портрет не обязательно выше пейзажа; групповой портрет беседующих между собою людей не обязательно небывало новый жанр в сравнении с одиночным портретом. Иначе выстроится перспектива дурной бесконечности, когда эмансипированный персонаж романа начнет писать романы, наделяя своих героев тоже свободой воли, чтобы они занялись чем-то в том же роде, и так далее.

Художник конечно «дарит жизнь» своему «детищу», «одушевляет» свои «создания», это задача и мечта каждого. Но «ожить» должно именно создание в целом, не его части, и жить не только само для себя, но и для другого. Гётевский Прометей, символ художника, не о персонажах своих произведений говорит:

Здесь сижу я, леплю людей
По образу моему,
Род, который мне был бы равен,
Чтобы страдать, лить слезы,
Чтобы радоваться и наслаждаться.

Прометей говорит о живых людях, которых зажигает своим огнем («поэзия жар души», ренессансное определение). Достоевский себе и читателю, живому человеку, не персонажам дарит дар слова, слезы, радость, личное достоинство, а если и персонажам тоже, то это просто прием, на месте которого в виду захватывающей цели мог бы стоять пожалуй и любой другой, включая противоположный.

Как бы ни был похож плюрализм голосов в «полифоническом» романе⁷⁴ на наблюдаемую разноголосицу улицы, сам по себе этот плюрализм не спасет роман, как разноголосица не спасет улицу. Оправдание всем человеческим голосам всё-таки не плюрализм, а правда. Плюрализм имеет отношение только к тому, как устроится внутри себя квартет нашего общения, где по-настоящему важна способность нашего слова открыться в правде. Даже «исповедальное самовысказывание» еще не «последнее слово о человеке, действительно адекватное ему»⁷⁵. Ни любая сумма исповедей.

«Художественная воля полифонии, – перескакивая через звенья говорит Бахтин, – есть воля к сочетанию многих волей, воля к событию»⁷⁶. Нет, сочетание многих волей так же само собой не даст события, как не мог его дать взвинченный активизм отдельного индивида. Как бы даже не наоборот. «Вечная гармония неслиянных голосов [...] их неумолчный безысходный спор»⁷⁷ – это говорит сам Бахтин. Хотел он или не хотел, «безысходный» вырвалось у него и сказано о полифонии, о диалоге. «Идея, – надеется Бахтин, – это живое событие, разыгрывающееся в точке диалогической встречи двух или нескольких сознаний»⁷⁸. Но не вспыхнет событие и в точке простого пересечения сознаний. Сознания даже о самих себе узнают уже только после события истины и вокруг него; сначала они должны встретиться с ее светом, в котором увидят себя. Начальность события истины не обойти; назвать, определить, вычислить истину прежде, чем она сама скажется, нельзя ни в каком споре сознаний. Допустит ли себя человек до встречи, упустит ли ее, зависит от того, насколько он к ней готов. Лучшей подготовкой будет знание, что подготовиться здесь еще не всё.

Концепция полифонии, сколь угодно «многомирной», рушится от наблюдения, что разноголосица сама по себе не спасает от безысходности. «Найти свой голос, ориентировать его

⁷⁴ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, с. 36.

⁷⁵ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, с. 74.

⁷⁶ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, с. 29.

⁷⁷ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, с. 42.

⁷⁸ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, с. 116.

среди других голосов, сочетать его с одними, противопоставить другим или отделить свой голос от другого голоса, с которым он неразличимо сливается, – таковы задачи, решаемые героями на протяжении романа»⁷⁹. Есть что-то обреченное в таком задании. Ведь выяснению отношений между индивидами явно не будет конца из-за их безысходности. Дурная бесконечность индивидов, каждый из которых волей-неволей должен выступить от собственного лица просто потому, что занимает единственную точку на карте и в календаре, грозит обернуться новым кошмаром. Никак не работает обоснование в бахтинской философии поступка единственности моего бытия-события исходя из моей нумерической единичности: «В данной единственной точке, в которой я теперь нахожусь, никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находился [...]»⁸⁰.

Интересно, что Бахтин знает и сообщает нам, что по крайней мере один персонаж Достоевского как раз никогда не занят ориентированием своего противопоставляемого всем голоса среди других и уникален без того чтобы утвердиться в точке времени и пространства. «У него как бы нет жизненной плоти, которая позволила бы ему занять определенное место в жизни (тем самым вытесняя с этого места других)»⁸¹. И он не рядовой персонаж, а «лучший». Пробуждение и потом снова помрачение князя Мышкина – немножко как пришествие в мир и потом опять развоплощение всечеловека Христа. Князь Лев Мышкин является вовсе не для того чтобы вплести еще и свой голос в полифонию. Скорее наоборот, безысходная разноголосица города терзает его как ад, от которого диалог не спасает, из которого спасет не диалог.

Двусмыслен в этом свете и *карнавал*. Карнавальное и слово и карнавальная жест, учит Бахтин, отпущены на полную волю, совершенно полную потому, что полярные крайности допущены и все ограничения сняты. Много ли дает сама по себе эта воля? Едва ли. Если дает, то неким странным образом, так что даже не важно, пользуемся мы вольностями карнавала или только дышим его воздухом. В самом деле, карнавал ведь устраивается просто так, ни для чего. Это значит что карнавал хорош не тем, что он чему-то служит, а он должен иметь место просто потому что хорош; он хорош не эффектом крушения скучной официальности, а сам собой. Между тем сам собой он может быть и плох. Пример карнавальности Достоевского у Бахтина рассказ «Бобок». Не обличение ли это карнавала. «Полная, ничем не ограниченная свобода» налицо⁸², все признаки карнавала в происходящем на кладбище и даже вокруг него присутствуют – смех, отмена иерархии, смерть вместо жизни, жизнь вместо смерти после смерти, – и что же? «Бобок, бобок»; «заголимся и обнажимся». Вот уж по настоящему безысходная полифония; и на этот раз уже неприкрыто зловещий кошмар.

«Принципиальное новаторство» Достоевского в том, что после семейной, усадебной литературы, всё-таки защищенной в своем интимном культурном круге, он рискнул выйти на улицу и взвалить на свои плечи, ради правды, разночинную разноголосицу города, не для того чтобы просто дать ей слово, а потому что почувствовал в себе силу поднять и понести груз новой, расколотовой как в кошмаре Раскольникова социальности. Если так, то дело всё-таки не в диалоге и полифонии, а в том, какое оправдание, художественное и нравственное, они находят у Достоевского. Тайна Бахтина, которая будет всегда заставлять снова и снова обращаться к нему, в том, что рядом с двусмысленными шифрами диалога и полифонии, мениппеи и карнавала и почти независимо от них у него разворачивается мысль о мире, о его сохранении и о месте, которое принадлежит здесь событию поэтического слова.

⁷⁹ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963, с. 29.

⁸⁰ М. М. Бахтин. К философии поступка..., с. 112.

⁸¹ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского..., с. 223.

⁸² М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского..., с. 187.

Подводя предварительный итог своим размышлениям о «создателе подлинной полифонии», Бахтин формулирует: «Тот катарсис, который завершает романы Достоевского, можно было бы [...] выразить так: ничего окончательного в мире не произошло, последнее слово мира и о мире еще не сказано, мир открыт и свободен»⁸³.

Катарсис это очищение чувств, прежде всего чувств сострадания и страха. Он оставляет, не изгоняя эти чувства, в них и вместе с ними неложный, просветленный и неленивый покой. Этот покой дает о себе знать тихой радостью откровения: ничего окончательного в мире еще не произошло. Окончательное в мире было бы концом мира. Мир не просто открыт и свободен, он сам и есть открытость и свобода. Ничего окончательного в мире не произошло, значит мир сбережен открытым. Он спасен художественным произведением. От чего? От той опасности, какая грозила писателю при его первом шаге навстречу миру: от опасности, что слово писателя окажется именно последним, замыкающим, что он не успеет выпростать охваченный им мир для новой свободы. Автор в своем слове спасает мир в том числе и от своего слова, давая слово миру как открытому простору свободы. «В романах Достоевского всё устремлено к не сказанному еще и не предрешенному „новому слову“, всё напряженно ждет этого слова, и автор не загромождает ему путей своей односторонней и однозначной серьезностью»⁸⁴. Не разноголосице, в которой нет своего добра, отдает автор мир, и не свое ему навязывает, а возвращает миру через очищение – катарсис – то собранное изначально молчание нерастраченного бытия с его вызывающей силой, которое казалось давно оставлено было разноголосым миром в прошлом.

«Слово не вещь, а вечно подвижная, вечно изменчивая среда»⁸⁵. Слово как среда условие мира как согласия. Достоевский спускается на улицу, в разноголосицу, где казалось весь язык уже разобран индивидами, и из кошмара безысходности, в какой впадает карнавально разнузданный диалог, лирическим жаром поднимает подобранную на улице «полифонию», восстанавливает в ней и через нее раннюю выжидающую тишину.

В сплошном говорении разноголосых индивидов есть что-то от сумасшедшего дома, от ада. Не только в настойчивости наполеонов, кого Бахтин называет монологистами, но и в стычках диалогистов – ужас безобразно растущего вороха слов. Не монолог и диалог, а согласие хранит. Только оно вровень с таинственной тишиной («лучшее из всего, что слышал»). Молчание осталось у первичного автора, его золото разменяно на вещи вторичных авторов. Но не всегда: у лучших оно возвращается в том затаенном согласии, которое хотя еще не само спасение, но уже его начало. Монолог Толстого, диалог Достоевского – в конце концов дело художественного выбора приемов и неважно перед важным, перед вопросом вопросов: начав говорить, храним ли мы мир или продолжаем его растрату. Торных путей здесь нет. Художник волен только в выборе средств, в успехе не волен. Изволь, если ты художник, поди туда, не знаю куда, сожги себя, но не упусти, что твое дело, художника, не трата, а открытие мира. Любой прием тогда тебе простится. Узнать же, получилось или нет, легко и страшно: по плодам.

Если вытряхнуть из слова свободу, выбить из него душу, навязать ему рамки официального, т. е. заведомо воспретительного круга, обставить преградами для вольного понимания, одергивать читателя оговорками, поправками и предостережениями, только тогда, доведенное до убожества, слово будет значить то, что ему назначено, то есть само по себе – ничего. Наоборот, свободное слово – Бахтин это понимает лучше других – значит всегда больше чем может догадаться самый быстрый ум и осмотнительный автор. Всегда оно

⁸³ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского..., с. 223.

⁸⁴ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского..., с. 223.

⁸⁵ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского..., с. 270.

вырвется, и сам отпустивший его удивляется: вот оно что! Счастлив тот редкостный автор, который не боится независимой жизни своего слова, а ждет ее.

«Сон смешного человека», наряду с «Бобком», для Бахтина одно из двух ключевых произведений Достоевского. В «Сне» герою и автору увиделось естественное и неотвратимое: потерянный человек с улицы погубил райский мир, «растлил их всех», не уберег красоту счастливой планеты. Да и какая сила могла его, остывшего и отчаянного, удержать? Вот кошмар злее смерти. Сколько ни кайся теперь, всё равно при первом случае снова погубишь любой мир своими безднами. Неминуемая трата неотменима, хотя была во сне. Однако в художественном поступке Достоевского, русского писателя, автора «Дневника писателя» за апрель 1877-го года, неотвратимая правда сна о неминуемой растрате мира восстанавливает через ужас и стыд в авторе сна хранителя мира. Видевший сон или не сон о совращении человечества может спастись потому, что отныне и навсегда отдает всего себя делу спасения. Существо его отныне «поднято неизмеримым восторгом». Неважно, где всё происходит. Мир такая вещь, что он существует во сне не меньше чем не во сне. И во всяком случае он не дает о себе знать нигде кроме как там, где им захвачены.

«Катарсис». «Ничего окончательного в мире еще не произошло». Мир, которому дал слово Достоевский, просыпается от кошмара безысходности к новому слову. Он открыт «чужому наитию» и свободен. Полифония в нем претворяется в затаенное согласие о том, что новое слово будет, а тем самым уже и есть. «Главным предметом его изображения является само слово, притом именно полнозначное слово»⁸⁶. Ради него в конечном счете всё, полифония, мениппея, карнавал.

Бахтин остается с нами потому, что он не хотел никогда уходить от порога неуместимой истины⁸⁷ и силился дать другим понять, что есть совсем другой простор и совсем другой восторг, чем как люди смирились понимать их. Слово *смех* у Бахтина условное название того неприступного восторга. «Исходят обычно из суженных и обедненных проявлений смеха в литературе последних трех веков, — отвечает Бахтин своим многочисленным критикам, — и в эти свои узкие концепции смеха [...] пытаются втиснуть и смех Ренессанса»⁸⁸.

Устояв против критики, для которой он сам же и дал все поводы, Бахтин продолжает указывать на что-то такое, чего не минуешь думая о событии слова. «Всякий действительно существенный шаг вперед, — напоминает он, — сопровождается возвращением к началу („изначальность“), точнее, к обновлению начала». Как омолодиться старому? Как вернуться к простоте начала, когда мир уже распался на несчетное множество начал? Никак. Не отчаяться здесь способно только искание, которое «отрицает очевидность [...] ради неожиданности и непредвиденности правды» и ждет добра «не от [...] привычного, а от чуда»⁸⁹.

1991

⁸⁶ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского..., с. 358.

⁸⁷ М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского..., с. 107: «Единая истина [...] принципиально неуместима [...] по природе событийна».

⁸⁸ М. М. Бахтин. Искусство слова и народная смеховая культура (Рабле и Гоголь) // Контекст-1972. М., 1973, с. 248.

⁸⁹ М. М. Бахтин. Искусство слова и народная смеховая культура (Рабле и Гоголь) // Контекст-1972. М., 1973, с. 248.

Из жизни русского слова

Поэзия несет в России службу мысли вернее чем философия. По литературе мы узнаем, что с нами происходит. Она называет наше место в мире и определяет будущее. Она надежный инструмент узнавания себя.

* * *

Прекращение чуда свободы, разрушение его дискурсом тотального расписания – таким было видение позднего Достоевского и Соловьева перед самым началом кончающегося сейчас века. Предвидение, скажет всякий.

Множество, фигурирующее в легендах о великом инквизиторе и антихристе, одержимо в меру своей шаткости жадой упорядочения. Пророки восстают против угрозы окончательного миропорядка. Всякая вообще человеческая конструкция подозрительна. Любое устройство как таковое включает преступление. Рациональная организация истории забывает человеческого ребенка, не умеющего говорить.

Инквизитор говорит много. Антихрист говорит безмерно больше и умнее всех. Когда, утомленный усилием всеобщего примирения, он просит трех апостолов сказать ему, какой идеи они от него хотят, то честно готов дать им любую. В сфере человеческого слова нет формулы, способной его смутить, кроме принятия Сына Божия, ребенка Христа. Ярость войны (не бунта) Ивана Карамазова против мироустройства идет от его гнева перед мучениями детей. Плачущий ребенок в Иване становится свирепым. За его спиной встает в нечеловеческой силе божественный Младенец.

Священная война против конструкторов истории не дожидается, когда Бог сил грядет на облаках небесных с силою и славою великою. Человек, загораясь божественной яростью, встает судьей мира. Борьба Ивана продолжается в том soup de grace, который великий инквизитор наносит вялому человечеству. Оно нехорошо вернулось к детству. Не то чтобы жажда веры и зависимость от отца ослабли, но родственная распря между Богом и людьми прервалась. Людям нового времени Христос является рисованной картиной. Из ее рамок он не может выйти, потому что нет людей, к которым он мог бы шагнуть. Повсюду младенцы второго, безнадёжного детства. Столетняя старость их земного отца подчеркивает стужу этой искусственной детскости. Водимые за руку не сохранили в себе ничего от могучего библейского народа.

Антихрист бросает вызов такому человечеству. Кончая со старой канителью заблудшей истории (письмо Соловьева Анне Шмидт 23-го июня 1899-го г.), антихрист действует как катализатор исхода. Он возвращает миру размах, способный вывести из состояния крайнего страдания и *одновременно* несуществования. Инквизитор у Достоевского тоже остается единственным среди новых детей, рискнувшим взять историю в свои руки. Он выбирает; он знает, что такое свобода. Его тяжба с Богом весомее бесплодной изнеженности миллионов. В ультиматуме человека-манипулятора история возвращает себе драматический размах, недоступный научному человечеству с его технической вавилонской башней.

Показав свои видения, Достоевский и Соловьев оставили 20-му веку урок силы, риска, размаха. Он больше ощущается чем вычитывается в грации старца Иоанна, в гнев папы Петра, в решимости доктора Паули – и также в словах «иди, ты свободен» инквизитора к Богу; и в лихорадочном триумфе сверхчеловека, таком интимно соловьевском. Веер жестов, невольных и вдохновенных, радостно свободных. Они возвращают простоту и щедрость человеческому существу в его войне за истинного Бога на краю Ничто.

* * *

А. Ф. Лосев рассказывал мне, как чуть ли не на похоронах Розанова спросил отца Павла Флоренского: что такое Розанов? «Видели медузу? Всеми цветами радуги переливается. А вытаци из воды на сухое – одна слизь».

О быстрой линьке говорил сам Розанов в ноябре 1917-го: «Русь слиняла в два дня. Самое большее – в три. Переход в социализм и, значит, в полный атеизм совершился у мужиков, у солдат до того легко, точно *в баню сходили и окатились новой водой... Ничего в сущности не произошло. Но всё – рассыпалось*». При всей впечатляющей правде этих слов (так, так: «Мы умираем от единственной и основательной причины: *неуважения себя*. Мы, собственно, самоубиваемся») другим слухом улавливаешь противоположное. С неведомо откуда в русском барашке проступившей неотступностью, с аввакумовским упорством какая-то Россия не слиняла, а стояла до нас, надо – простояла бы дольше. В 1921-м году Анна Ахматова писала об этом сохранении.

...И так близко походит чудесное
К развалившимся грязным домам...

А в 1945-м году:

Ржавеет золото и истлевает сталь,
Крошится мрамор. К смерти всё готово.
Всего прочнее на земле – печаль
И долговечней царственное слово.

Русское слово то есть. И сейчас мы точно знаем, что если сейчас снова в день слиняет наша свеженькая свобода собираться и говорить, что Бог на душу положит, ничего по-настоящему не рассыплется и кто-то оставленный, забытый ничуть не суетясь будет продолжать делать то, что всегда делал, пока его совсем уж силой не возьмут под руки и не оттащат от стола. Сам медуза Розанов – разве он слинял в три дня? Тот же голос, та же беспривязная мысль в «Апокалипсисе нашего времени» 1917–1918 годов, что и всегда. Никакой перестройки, ни намек на ее необходимость. Флоренский в письме от 5–6 сентября 1918-го года, жалуясь, что Розанов гимн споеет тому, кто ему даст вволю махорки, сливок, сахару, раздражен не этой, как он говорит, «детской наивностью», а, удивительное дело, совсем противоположным. «Вас. Вас. есть такой шарик, который можете придавливать – он выскользнет, но который не войдет в состав целого мира... Бейте его – он съжится, но стоит перестать его бить, он опять возьмется за свое».

Духовной родиной Розанова был Симбирск, где он учился во втором и третьем классах гимназии в 1870–1872 годах, – провинция, с жителей которой пятнадцатью годами раньше И. А. Гончаров списывал Обломова и где через пятнадцать лет после Розанова вырастут Александр Федорович Керенский и Владимир Ильич Ульянов. Промежуток между той непробудной спячкой и этой лихорадочной гонкой вместили розановское поколение. Розанов о своем Симбирске: «Я не только не встречал потом, но и не могу представить себе большего столкновения света и тьмы, чем какие в эти именно годы». Напряжение требовало разрешения. Взрыв русской истории от 1881-го до 1930-го года был разжатием той пружины, растратой небывалого простора. Раскол в обществе показался невыносимым, неравенство вопиющим, принятие мер неизбежным, мобилизация обязательной.

* * *

Хлебников попробовал в 1918-м году набрать поэтический размах гимна. Голод и смерть, вывела его рука, прежде чем перейти к рождению новых богов взамен растоптанных старых.

Вихрем разумным, вихрем единым
Все за богиней – туда!

...

Пусть на земле образа!
Новых построит их голод.

Двинемся, дружные, к песням!
Все за свободой – вперед!
Станем землею – воскреснем,
Каждый потом оживет!

(О свободе, начало ноября 1918, 1922)

Что их, богов, построят новых, кажется бесспорным. Сразу за этой очевидностью встают образы голода, ухода в землю. Пролет к свободе на лебедином крыле совершится и мы создадим новых богов, но уже только после воскресения. После христианства легких путей нет? вслед за его основателем мы должны идти путем зерна. Правильно будет сразу согласиться, независимо от историософских вопросов: то, что Хлебников говорит о крылатом полете за богиней, холод, голод, земля, воскресение, – правда. Нет смысла уточнять, правда нашей эпохи, потому что глазами другой нам видеть всё равно не дано.

* * *

Мы получаем время вместе с границей смерти. Несмотря на то что оно включает в себя конец, оно может быть полным и наше участие в нем целым именно через включение этой границы. В стихотворении Мандельштама апреля 1935-го года названа эта причастность:

Еще мы жизнью полны в высшей мере...

В те годы *высшая мера*, тем более у ссыльного, особенно после его стихов «Мы живем под собою не чуя страны», была многозначительной оговоркой. Жесткое соседство полной меры жизни и льнувшей к ней смерти было правдой времени. Поэт смотрит на полноту жизни и видит смерть. Или он смотрит на смерть, прямо в ее глаза, в еще худшее время в январе 1937-го, удивляется – «еще не умер я», – и от этой решимости заглянуть за край возвращается полнота.

Я наслаждаюсь величием равнин
И мглой, и голодом, и вьюгой.
В прекрасной бедности, в роскошной нищете...
Благословенны дни и ночи те...

А если бы не было решимости заглянуть туда, где тень? Не было бы речи о полноте, роскоши, благословении.

Несчастен тот, кого, как тень его,
Пугает лай и ветер косит...

Здесь сравнение с тенью перевернуто. Черта и граница, ночная сторона постоянный спутник всякого, и несчастен тот, кого вечная тень пугает как овчарки и сквозняк. Он – «полу-живой», но не оттого просит милостыни у тени, а наоборот, он такой, потому что не вобрал ее в полной мере и без нее едва живет. Отодвинь пишущий от себя всё это решительно полу-живое существование, не включи мглу, голод, нищету в роскошь своего бытия, он не сказал бы что «мы с временем соседи» и что

Я... сердцевины часть
До бесконечности расширенного часа.

«Расширенный час» записи 9–11-го февраля 1937-го (мы говорим *записи*, не стихотворения, помня, что Мандельштам «работал с голоса») – то же самое, что в другой записи того же года «пламенных лет стая» и «бесчисленные друзья», одинаково насыщенные расширенным часом, «океан братских очей», куда поэт упадет «тяжестью всей жатвы, сжатостью всей рвущейся вдаль клятвы». Поэтическая пахота («я запрягу десять волов в голос») идет под угрозой.

Если б меня наши враги взяли
И перестали со мной говорить люди...

Можно говорить без *если*, они и перестали.

Если б лишили меня всего в мире –
Права дышать и открывать двери
И утверждать, что бытие будет
И что народ, как судия, судит...

Брошеность, доходящая до *высшей меры*, когда принята, вовсе не выводит из времени.

Как дерево и медь – Фаворского полет,
В дощатом воздухе мы с временем соседи...

Днем раньше начала этой группы воронежских записей Мандельштам уже ставил себя рядом с художником в середине времени.

Как светотени мученик Рембрандт,
Я глубоко ушел в немеющее время...

Для полноты надо чтобы многое с человека осыпалось или было бы уж пусть хоть насильственно содрано как одежда. Надо чтобы он взял себя вместе с пределом, границей, имена которой нищета, сон, смерть, молчание. Если он не поддастся панике, у него откроется второе дыхание. Или впервые откроется дыхание.

И раскачав в колокол стан голый,
И разбудив вражеской тьмы угол,

Я запрягу десять волов в голос...

Не обязательно он оставлен голым врагами. Человек мог сам пойти навстречу своей простоте, щедрой нищете. О новом голосе говорится грамматически в будущем времени, но он уже умел звучать мощнее всех громкоговорителей страны. В своей нищете

И не ограблен я и не надломлен,
Но только что всего переогромлен...

Дальше идут строки, которые может быть начнут становиться понятны в новом веке.

* * *

В часто цитируемой вещи 1921-го года «Всё расхищено, предано, продано» Анна Ахматова перекликается в ритмах Некрасова с Блоком лета 1905-го года: «Занимаются села пожарами, Грозная над нами весна, Но за майскими тонкими чарами Затлевает и нам купина». Ахматова не упоминает огонь, но пожар звучит в ее голосе через эту перекличку.

Внезапный и небывалый в столице голод и террор были встречены Петербургом 1918-го года с неожиданной готовностью. Как судьба там была встречена блокада 1941–1944 годов. Так же был принят всей страной голод 1991–1993 годов. Наша вера в надвигающуюся грозу, доверие огню в войне и революции больше и прочнее веры в порядок. Мы готовы к тому, с чего начинается фантасмагорическая драма Ахматовой «Сон во сне»:

Мир не видел такой нищеты,
Существа он не знает бесправней,
Даже ветер со мною на ты
Там, за той оборвавшейся ставней.

Нищета и бесправие абсолютные бывают только во сне. Но вера в них прочнее чем в любую реальность, которая подверстывается к ним задним числом. *Беда*, ключевое слово драмы Ахматовой, бесконечна. «*Он*. Они убьют тебя? – Убьют ее. *Она*. Нет, хуже. Сегодня они убьют только мою душу. *Он*. Как же ты будешь жить? *Она*. Никак. Я буду не жить, а ждать Последнюю Беду». Обреченность здесь, как «несчастье без мер» и «горе за горем» ровно через пятьдесят лет у Седаковой, настолько заслоняет собой всё, что Ахматова не слышит в словах «последняя беда» возможный смысл окончания бед. «*Она*. Я долго и странно буду верна тебе и холодными глазами буду смотреть на все беды, пока не придет Последняя».

Беда запредельна настолько, что ее нельзя видеть. Скованная бедой, обвиняемая в убийстве и в рождении сына – будущего убийцы, актриса бредит на сцене:

Этот рай, где мы не согрешили,
Тошен нам...

Рай неприступен сам по себе как недостижимый, закрыт как тошный, и он же затмевает всё.

Драма «Сон во сне» кончается отказом от терпения: «*Он*. Всё равно – я больше не могу терпеть. Всё лучше, чем эта жажда. Дай мне руку. (Удар грома.) *Железный занавес*». Гром желаннее чем жажда, ожидание или, как еще говорится, Жданов.

Соразмерен трансцендентной беде для Ахматовой конечно не Жданов, а может быть только опыт двух миллионов ленинградцев, которые, будучи брошены на заведомо смерт-

ный паек, оказались готовы неготовыми встретить конец. Почему всех не вывезли когда можно было, почему люди сами не ушли, почему не потребовали референдумом сдачи города. Вернувшись в страшный город, только притворяющийся, что он тот же самый, Ахматова в разумном негодовании говорит на улице 22-го сентября 1944-го Лидии Яковлевой-Шапориной: «Впечатление от города ужасное, чудовищное. Эти дома, эти 2 миллиона теней, которые над ними витают, теней, умерших с голода. Это нельзя было допустить, надо было эвакуировать всех в августе, в сентябре. Оставить 50 000 – на них бы хватило продуктов. Это чудовищная ошибка властей. Всё здесь ужасно. Во всех людях моральное разрушение, падение».

«Надо было». А что сделала бы сама Ахматова? Осталась бы в городе без рассуждений и без требования капитуляции, если бы ее не заставили почти силой, послав за ней летчика, улететь. Ушла бы в землю, в молчание, в свое причитание. «Ленинградскую беду Руками не разведу, Слезами не смою, В землю не зарюю. За версту я обойду Ленинградскую беду. Я не песенкой наемной, Я не похвалой нескромной, Я не взглядом, не намеком, Я не словом, не попреком, Я земным поклоном В поле зеленом Помяну».

Ахматова держится за землю как за последнюю беду и не отпустит свою хватку и тогда, когда режим, который лениво считают причиной ее бед, ослабнет. Она хочет видеть в 1956-м году то же горе что в 1946-м. Проснись, где абсолютная беда? В конце концов расстрелянный Гумилев уже не был муж Ахматовой. Их сын выжил, воевал, выучился и сам стал видным ученым. После Ташкента Ахматова вернулась в свой Фонтанный дом в Ленинграде. Прожила почти до 80-ти лет, до мировой славы, почета. Яркая судьба, не хуже других. Но захватывает сладость ухода в землю. «Тебе – белый свет, пути вольные, тебе зорюшки колокольные. А мне ватничек да ушаночку. Не жалей меня, каторжаночку» (включается в поздние стихи). «Услаждала бредами, пением могил. Наделяла бедами свыше всяких сил. Занавес неподнятый, хоровод теней, – оттого и отнятый был мне всех родней» (Последняя песенка, 1964). Захватывающая острота не в достижении или успехе, а в непосильной беде или несравненном горе.

* * *

В начале 1996-го года О. А. Седакова опубликовала стихотворение «Деревня в детстве», где оглядывается сейчас, среди видимого обновления, на старое.

Непонятные дети, и холод, и пряжа,
Конский след и неведомый снег
Говорили: у вас мы не знаем, у нас же
Восемнадцатый, кажется, век.

Время сталинского разорения по многим параметрам, начиная с закрепощения, повторяет из больших исторических разорений всё-таки сначала петровское. Говорить, что зато расцвел город, всё равно что верить, что паралич левой половины тела никак не скажется на правой.

И сейчас я подумать робею,
Как посмотрит глазами пещер
Тридцатое царство, страна Берендея
И несчастье, несчастье без мер.

Похоже, какие-то вещи вообще никуда не собираются уходить. 18-й век у Седаковой назван не как одна из дат, а в том же смысле, в каком у Пушкина Петр целая мировая история. Тридешатое царство, страна Берендея уточняют статус и эпоху страны, которая сейчас вроде бы увлеклась свободным рынком. Пещеры взглядывают глазами голодных старушек.

Существом деревни остается несчастье без мер. Оно не измеряется голодом и нищетой, не в них заключается. В чем тогда. Его имена у Седаковой странным образом счастливые. Тридешатое царство не обязательно бездольное, страна Берендея процветала. Названия стало быть иронические? Нет, на таком уровне письма ирония не живет. Райская страна Берендея безмерно несчастна отчетливостью, с какой ее нет и с какой в разлуке с нею ничто в деревне детства не хочет быть. Страна Берендея вынесена в рай, и то, откуда она вынесена, и те, кем она вынесена в рай, надежно и прочно оставлены в немыслимом несчастье.

Говорить о себе в поэзии земля позволяет тем, что погружена в горе не частной бедой, а уверенным изъятием рая.

О, такое несчастье, что это, казалось,
не несчастье, а верная весть:
ничего на земле, только горе осталось;
правда – горе за горем и есть.

Рай изъят вполне, бесповоротно и окончательно. Чистота рая сохраняется уверенной полнотой его изъятия и тем, что на земле без него не остается ничего, только горе. Правда этой земли тогда горе за горем. Это горе вынесенного рая. Он вынесен за пределы земли; и он вынесен этой землей в чистоте своего отсутствия. Единственно диктует на этой земле рай своим отсутствием. Им он касается всех ближе любых вещей.

Это огненной птицы с узорами рая
бесконечное слово: молчи!
В рот какой же воды набирая,
мы молчим, как урод на печи?

Вопрос звучит как отчаянная брань. Скверное ругательство и святой рай здесь в диссонансе как малые секунды у Моцарта. Так раздирающим, сминающим жестом швыряют ненужную жизнь, когда всё оборвано. После этого заключительная строфа стихотворения шокирует только смыслом. По складу поэтического слова настоящий шок не в ней, а в только что процитированной с ее немыслимым тоном. Райская птица зажимает рот, велит молчать, не жить там, где ее нет.

В какой рот мы набрали воды, ясно отвечено: в тот, который закрыт огненной птицей с узорами рая. Такая птица имеет свойства молнии. Молнию мы узнали как завещанный заповедный закон нашей истории. Древним богом нашей восточноевропейской равнины был Перун. Его свержение совершалось его же жестом, взятым на себя князем Владимиром. Свергая Перуна, Владимир перенимал черты молнии. Он утвердил главным приемом власти темп молниеносного поворота. Он же в классической форме создал проблему с передачей власти. У молнии наследников не бывает.

От запрета огненной птицы освободить могла бы только она. Но она не снимет клятвы.

И от родины сердце сжималось,
как земля под полетом орла,
и казалось не больше земли – и казалось,
что уж лучше б она умерла.

В сказке об орле земля сжимается для человека, брошенного с высоты, сначала в овчинку, второй раз в яблоко. Сказочный орел оба раза успевает подхватить человека. Эти качели сжатия и расширения тоже без мер и без конца. И без слова «молчи» огненной райской птицы от бесконечности падения захватывало бы дух. Падение и без последнего стиха указывало бы на невозможность жить: в брошенности не устроишься. Упоминание смерти в самом конце поэмы не пожелание, а констатация: всё так завязано с огненной птицей в перебивающем речь падении, что не рассчитано на жизнь. Рай соседствует со смертью, и еще с чем? с молчанием и поэтическим праздничным словом, которое нестираемо как молчание и так же прочно.

«Деревня в детстве» имеет еще одну (неопубликованную) строфу после «мы молчим как урод на печи» и перед «и от родины сердце сжималось»:

Тени всюду мне близки, но там эти лица
собирались и ночью и днем,
приучая терпеть и молиться
или что-нибудь сделать с огнем.

Огонь горит в глухом молчании страны, в ее сжигающей решимости: если нет рая, то не надо ничего и пропади мы пропадом. Райская птица велит идти до крайности, чтобы его продолжало не быть. Рай смертельно пугает. Всё кроме него ничтожно. Огнем своего отсутствия райская птица обжигает мир. Поэзия угадывает пожар и приказ огненной птицы там, где для постороннего глаза косность и сон. Огня не мало, как бы не слишком даже много. Ничего не надо разжигать. Мы давно на костре.

Что у всех на душе, то у поэта на языке. Близость нездешнего рая убедительно, с нечеловеческой достоверно стью, вот уж действительно лишний раз подтверждается неудачей всякого нашего устроительного усилия. Тем ближе присутствие того, от чего мы всегда далеки. Мы твердо знаем, что то, чем мы всегда обделены, нас не подведет.

1995

Что сильнее

Я читаю известное, может быть самое громкое стихотворение Осипа Мандельштама – об одном из знаменитейших вождей 20-го века – в немецком переводе. Оно названо там эпиграммой. Филологически переводу можно только завидовать.

Und wir leben, doch die Füße, sie spüren keinen Grund,
Auf zehn Schritt nicht mehr hörbar, was er spricht, unser Mund.
Nur zu hören vom Bergmenschen im Kreml, dem Knechter,
Vom Verderber der Seelen und Bauernabschlächter...

Это сатира, горькая, интеллектуальная, нравственно правая, возможно едкая. Есть ли она у Мандельштама? Наверное, но не в первую очередь в его поэзии и всего меньше в этой вещи. Поэт выкрикивает ее так, что почти каждый стих звучит как крылатое слово, как поговорка, над всякой этической оценкой. И он сам первый знает что заговорил до жути громко и, хочет того или нет, сцепился с тираном в опасном поединке. Тот, другой, тоже понял, что произошло исторически непоправимое, неотменимое; что теперь ему придется делить свою мощь с поэтом, которому он против воли уступил что-то от своей громадной, безмерной, немыслимыми поступками добытой власти. Поэт тайно урвал у него первенство силой своего слова, зазвучавшего вдруг вместе с самим языком. Хищение у высшего правящего лица; хуже, единственное по-настоящему удавшееся покушение на историческую личность. Преследовать теперь поэта значило признать факт грабежа, и могущественный имитирует жест пренебрежения. Но вернуть этим унесенное уже нельзя, и он не способен долго сдерживать свою месть.

Поэт тоже, дав говорить языку, сам уже ничего изменить не в силах и его мучительные старания сделать примирительный жест, сочинив хвалебную оду тирану, опоздали, не имеют отношения к делу. Чары не в его власти, ничего не происходит. Оба *человека* хотели бы взять назад миг отпущения слова на волю, но напрасно, оба по-своему коснулись такого, что выходит за человеческий размах.

Эта моментальная встреча с языком, того рода, каким питается вся филология, в переводе становится работой над словом и стилем. Мандельштамовская неудачная ода, впрочем, тоже была уже такой работой.

То, как строго Михаил Леонович Гаспаров запрещает себе делиться с кем бы то ни было своими переживаниями от чтения литературы, показывает, что филология знает, как высоко протянуты провода высокого напряжения в слове.

Круглый стол НЛО, 20.9.1995

Поэтическая грамматика

Поэтическая грамматика отличается от школьной. Подлежащее сказыванию в этой грамматике – то, что есть; то, в чем дело; то самое; или просто *то*. То *самое*, подлежащее поэтическому высказыванию, всегда такое, что для него нет настоящей лексики в лексиконе – как-то по-черному нет, потому что предательской лексики как раз много, но именование этого подлежащего по привычному приему обозначения, якобы чем прямее тем лучше, даст не просто слабый, а катастрофический результат. На именовании подлежащего, которое *то*, лежит сказочный запрет типа ни в коем случае не оглядывайся или не прикасайся. У Эдмона Ростана в «Сирано де Бержераке» вся блестящая трагикомедия возникает только по той причине что запретная лексика для подлежащего высказывания слишком быстро подвернулась сама собой. Лексика погубила жизнь.

Так же подвергается лексика для именования «Старых песен» Ольги Александровны Седаковой. «Начало восьмидесятых». «Эпоха застоя». Стоит так обозначить настроение этих песен, и мы запираем люк на своей недавней истории, так что с равным успехом могли бы те годы хоть и не жить. По сравнению с поэтическим именованием почти все другие, включая заполнение километров пленки зрительными образами, оказываются более или менее самоубийством. Поэзия спасает *то самое* точностью именования, в котором мнение и оценка эксперта, а больше подарок. Там, где судья, критик, оценщик будет, не решаясь говорить от себя, ожидать объективных критериев, поэт стоит один. Отсюда его важное место при дворе, царе, стране, столице. Он один в мире, ему дано право – не условно, без допустим, предположим, постулируем – назвать мир. Точность именования здесь требование к поэту необходимое, но не достаточное. Достаточным будет что-то такое, что Седакова называет победой, или торжеством, или праздником поэзии.

Что «океан не впадает в реку; река не возвращается к истокам; время никого не пощадило», это знает и в конце концов даже иногда осмелится открыто сказать всякий проницательный критик; но вот объявить, что «всё это было и бывает», то есть сделать чтобы так было, имеет силу только поэт. Проверьте, действительно кроме него никто, ни даже богослов. Увидеть в правителе шута, пугало, месмерическую куклу может и поэт и автор телевизионной программы; но увидеть «дух, в ужасном восстановленном величье и в океане тихих, мощных сил», так что можно не иронически и с надеждой просить его «молись, властитель, за народ» – за это, если не ошибаюсь, никто кроме поэта не возьмется, и какой поэт возьмется.

Собственно только поэт волен оправдать другого. Во второй по счету вещи внутри первой тетради «Старых песен» Ольги Седаковой названы все черты темноты, «темной дороги»: «люди меня слушать не будут», «я скажу, а ты не поверишь», «меня прогнали, завтра опять прогонят», «никто не бывает счастливым». В четвертом номере той же тетради поэт успокаивает нас так же, как его кто-то быстро вышедший из сада, улыбающийся, успокоил: «мир пустыня, сердце человека камень». И в пятом, и в шестом номерах так же уверенно, навсегда успокаивая, нам говорят: себя самого не обманешь, знаменитая гадалка «ничего не видит»; «ничего не будет. Ничего не бывает». Ничего не бывает в том смысле, как продолжено в номере седьмом и в номере восьмом: всё бывает, зеленые сады, но смерть их не спросит, она придет так уверенно, что уже пришла.

Эта тюремная решетка никуда не будет убрана. В номере восьмом она будет подтверждена еще тем, что сама собой прорисовывается в недлинной вещи дважды, похоже что незаметно или даже нежеланно для пишущей руки: сначала там сердце ходит как по темнице и через окно мир, разный, надо думать через решетку, показывает себя, чего только не видно, – и потом еще, в коротком, я говорю, стихотворении, опять, уже птица в узорной клетке,

через нее птице бросают сладкие зерна. При анекдотической обычной сверхприметливости и памятью поэтов их часто совершенно наивное невнимание к вещам вроде этого повтора клетки, решетки оправдано добротностью исполнения: если я внимательно слушаю диктовку, *Dichtung*, то не буду сбивать диктующего с толку, обращая его лишнее внимание на то, что получилось.

И вот эта тюремная решетка, которая так настойчиво, окончательно сложилась в восьмой песне «Первой тетради», никуда уже не денется. «Новое» и «чудо», которые названы в последних номерах, девятом и десятом, решетку не отменят. Решетка, клетка темницы сама – ведь она граница, жесткая – становится «как камень отграниченный», и можно было бы по-русски сказать «ограниченный», но дело идет не о гранях, а об отграничении, чистом. По моему, этот камень отграниченный, в который собралась, сосредоточилась решетка надежной тюрьмы, в последнем номере десятом назван *словом*. Свобода, названная в самом его конце рядом с рабами,

Только сердце само себе скажет:
– Вы свободны, и будете свободны,
И перед рабами не в ответе –

отсылает назад к той темноте самого начала и к той темнице. Свобода разворачивается в сердце или в середине внутри решетки как сама граница.

Можно видеть, что с самого начала или потом, при составлении первой тетради «Старых песен», идет работа, вовсе не работа «над стихом» или «стилем», а такая, как если кого бросили в тюрьму или куда-нибудь взаперти и в отчаянной решимости быть свободным человек не то что пилит решетку или копает подземный ход, так он не освободится, а по-другому выходит из ограниченности тем, что сам становится границей – не границей чего то, а самой границей, которая, как говорилось, безгранична, границ не знает.

Эта выработка, наружу из темницы, только может показаться не сплошной, если первый номер «Первой тетради» читать, попадаясь в подставленную там яму.

Что же ты, злая обида, –
Я усну, а ты не засыпаешь.
Я проснусь, а ты давно проснулась
и смотришь на меня, как гадалка.

Или скажешь, кто меня обидел?
Нет таких, над всеми Бог единый.
Кому нужно – дает Он волю,
у кого не нужно – отбирает.

Или жизнь меня не полюбила?
Ах, неправда, любит и жалеет,
бережет в потаенном месте
и достанет, только пожелает,
поглядит, как никто не умеет.

Что же ты, злая обида,
сидишь предо мной как гадалка?

Или скажешь, что живу я плохо,

обижаю больных и несчастных...

Последние два стиха с задумчивым многоточием в конце кажутся на первый взгляд риторическими с ожидаемым заведомо отрицательным ответом. На самом деле они – догадка, такая внезапная и так вдруг всё освещающая, что речь прерывается. Обижать больных и несчастных, запира́ть в тюрьме за решеткой нехорошо, но про решетку ведь было сказано, какая она прочная, она всегда. Чтобы быть запертым за нее, не надо ничего специально делать, т. е. чтобы быть несчастным, не надо даже никого обижать, злая обида будет всё равно, пока еще не сделана, не закончена та работа.

Поэтому я читаю срединную строфу, длинную, из пяти стихов, как самую темную из всей темноты темницы.

...и *достанет*, только пожелает,
поглядит, как никто не умеет...

С обидой как гадалка смотрит больная жизнь.
27.10.1997, РГГУ

Детский лепет

Лепетом или лепетной речью называется слоговая непонятная речь детей, взрослых, находящихся в определенных душевных состояниях, и иногда иностранцев; в двух последних случаях чаще говорят о лопотанье. У детей лепетная речь начинается с двух – пяти месяцев жизни, выделяясь из крика, гуления и гукания, которые не имеют ярко выраженного слогового устройства. Нижнюю границу лепета установить намного труднее. Есть основания считать что лепет как примитивная способность сохраняется в течение всей жизни. У детей он идет на убыль с двенадцати месяцев по мере укрепления способности к общепонятной речи, но тем не менее продолжает занимать заметное место в их общей речевой деятельности по крайней мере вплоть до трех лет.

Интуитивно ясно, что в любое определение лепета должны входить семантические критерии. Отграничение лепета от крика, гуления, гукания по физиологическим и фонетическим признакам, например привлекая теорию слогообразующего механизма, менее затруднительно. Согласно этой теории, формирующийся механизм образования слогов связан с прерыванием потока воздуха преградой в горле, полости рта и т. д. Такой механизм должен образовывать слоги в основном типа согласный-гласный. Начало собственно слоговой речи по теории слогообразующего механизма надо приурочивать не к появлению слогов с глубоким *p*, а к слогам с губными и зубными. Первые согласные ребенка – гортанные *p*, *g*. Воспитатели не склонны считать их настоящими согласными. Специалисты в области детской речи также склоняются к мысли что появление этих согласных вызвано лежащим положением ребенка. Интересно, что к четырем – шести месяцам ребенок перестает их произносить, а потом, когда складывается его фонетическая система, оказывается что способность произносить эти звуки вообще им утрачена. Конечно, теория слогообразующего механизма остается лишь гипотезой.

Так или иначе, в первые месяцы жизни в общем потоке крика, рыдания, постанывания, хныкания, причмокивания, радостного визга у человеческого ребенка начинают появляться сочетания звуков с более или менее четко выраженным слоговым устройством. Кроме того что это слоги, то есть сочетания согласный-гласный (чаще всего *ба*) или другие, новый вид фонационной деятельности характерен тем, что слоги стягиваются в интонационно оформленные группы, отделенные одна от другой паузами, не обязательно по длительности; надо учитывать и паузы, обозначенные окончанием одного и началом другого интонационного рисунка. Вскоре появляется новая черта лепетной речи: слоги ее получают неравные ударения. Есть ли всё это у глухонемых? Согласно большинству наблюдавших его авторов, лепет глухонемых детей тоже артикулирован.

Очень скоро, к трем-пяти месяцам жизни слоговой характер лепета, его интонационные и акцентные характеристики становятся настолько четкими, что он на всех воспитателей и исследователей производит впечатление разговора, беседы, монолога, «особенно когда слушаешь ребенка из другой комнаты». В то же время наряду с лепетом, хотя и в какой-то мере вытесняемые им, продолжают вполне сохраняться неслоговые виды звукопроизнесения, крик, нытье, залиvistый экстатический визг, различные неопределенные хмыкания, поскрипывания. Применяя термин из зоологии, всё подобное называют жизненными звуками, выделяемыми организмом при любой жизнедеятельности.

Выделяются ли звуки лепетной речи из общей массы жизненных звуков по другим характеристикам кроме фонетических? Как правило воспитатели и исследователи, иногда неосознанно или случайно, выделяют лепетную речь из всех других проявлений звуковой деятельности. Это почти всегда делается по телеологическим соображениям, в виду ее будущего ожидаемого развития. Лепетная речь в большей степени чем другие виды произноси-

мых ребенком звуков походит на взрослую, потому естественно воспринимается как особое явление. Вместе с тем ясно, что как в плане синхронного изучения, так по-видимому и с точки зрения самого ребенка (поскольку лепет глухих детей не подражателен) соображения телеологического порядка здесь неуместны.

Лепет естественным образом выделяется из общей массы звуковой деятельности как наиболее высоко организованная среди всех ее видов, наблюдаемых на данном этапе. Однако это чисто количественное отличие. Так или иначе анализ, проводимый без привлечения семантики, в принципе не может сказать нам, является ли лепет лишь более сложным и высоко координированным видом жизненных звуков или он представляет собой радикально иное явление.

Существуют две теории, согласно которым между жизненными звуками и лепетом имеется качественное различие. По одной из них особенность и отличие лепетных звуков в том, что они возникают в результате имитации ребенком слышимой им взрослой речи или же что они, возникнув как ступень развития голосового аппарата, приобретают исключительные свойства в результате стимуляции взрослой речью. По другой теории лепетная речь существенным образом отличается от первых произвольных звуков ребенка тем, что она уже обладает всеми основными чертами настоящей взрослой речи.

Теория имитационного происхождения лепета во втором ее варианте (лепет возникает вначале как естественная и необходимая ступени звуковой способности, но стимулируется подражанием взрослой речи) получает фактическое подтверждение при изучении глухонемых детей. У них от рождения слогообразующий аппарат появляется и они начинают издавать звуки лепета, но развития, наблюдающегося у нормальных детей, не происходит. В этом свете выглядит очень правдоподобным предположение, поддерживаемое в настоящее время большим числом специалистов, что способность к слоговой, интонированной и акцентированной звуковой деятельности является наследуемой чертой человека и закодирована в информации, которую несут хромосомы. Как и все характеристики живого организма, эта способность нуждается для своей реализации в питательной среде, какою является окружающий говорящий коллектив или по меньшей мере какого-то рода механизм обратной связи через слух. Существует большое число наблюдений, недвусмысленно говорящих, что мощное стимулирующее воздействие на развитие лепетной речи окружение оказывает независимо от того, звучит ли в нем речь взрослых *или лепетная речь других детей*.

Самые выпуклые особенности стимулированной лепетной речи заключаются в следующем. Во-первых, стимулированный сегмент лепета не является имитацией в привычном смысле слова. Несмотря на то что ребенок проявляет способность к звуковой имитации уже с двух месяцев жизни, стимулированный сегмент речи ни по артикуляционному, акустическому, фонетическому составу, ни по длительности, ни по интонации не является сколько-нибудь тщательной имитацией стимула. У ребенка того возраста, о котором идет речь, имитирующая звуковая деятельность, с одной стороны, и стимулированная, с другой, это две совершенно разные вещи. Во-вторых, стимулированная лепетная речь, несмотря на то что в каждом отдельном случае она даже в самой приблизительной мере не является имитацией стимулирующей речи, с течением времени по всем основным параметрам – по фонетическому составу, по типичным интонациям, по акцентным характеристикам, по темпу и ритмике – так или иначе уподобляется стимулирующей. Частным случаем этого явления можно считать то, что будучи в самом своем начале интернациональным, лепет постепенно приобретает национальные фонетические черты. Мнение преобладающего числа специалистов склоняется к тому, что люди рождаются с приблизительно одинаковыми фонетическими задатками и лишь влияние языкового окружения приводит к тем разительным различиям, которые наблюдаются в звуковом (фонетическом, мелодическом, тембровом и т. д.) арсенале разных языков. В случае чистой имитации такой постепенной корректировки у

ребенка не наблюдается; наоборот, удивляющая наблюдателей способность самых маленьких детей к имитации звуков не развивается с возрастом, а может быть даже постепенно гаснет.

Лепет ребенка по своей природе не имитация. Он представляет собой свободную игру только что возникшей у него способности к слоговой речи, которая на выходе дает нечто существенным образом отличное от речи, звучащей вокруг. Характеристики лепета детерминированы в большой мере изнутри. Можно говорить о стратегии, которая руководит процессом уподобления и заключается в умении в каждый данный момент воспроизвести лишь какую-то определенную черту образца и кроме того устанавливать очередность воспроизведения черт образца. Во всяком случае развитие лепетной речи задействует разные психические механизмы. Насколько они сложны, показывает тот общеизвестный факт, что лепетная стимулированная речь не всегда немедленно следует за стимулирующей, она может возникать много времени спустя после стимула. В промежутке ребенок обдумывает свой ответ на вызов окружения. Приходится говорить о самостоятельном стимулированном развитии речи.

Что *значит* лепет? Все ранние звуки ребенка рассматриваются как отражение того, чем захвачен весь его организм, прежде всего состояний благополучия и неблагополучия. В самом факте отражения сомнений нет. Что касается материала отражения, то здесь возможен целый диапазон мнений, от убеждения, что первый крик новорожденного есть возглас изумления и гнева (Кант), до мнения, что вплоть до третьего года жизни речевые проявления ребенка не отличаются ни в чем существенном от выкриков шимпанзе. Интуитивное ощущение, что детские фонетические упражнения что-то значат, принимает две основные формы. Согласно одному мнению звуковая деятельность очень маленьких детей отражает лишь физиологические процессы, происходящие в организме. Но совершенно очевидно, что она отражает также и специфически человеческие процессы, чувства удовольствия, восторга, возмущения, осуждения, жалобы. Те, кто придерживается этого второго взгляда, склонны считать, что как раз физиология лишь в малой мере находит себе отражение в ранней речи и что главное место тут занимают оценки ситуации по признаку хорошо-плохо. От малограмотных матерей можно слышать, что крик ребенка ничего не значит в том смысле, что в нем не выражены ни голод, ни боль, а просто ребенок «поёт» точно так же, как мог бы петь печальную или веселую песню взрослый. Сюда же относятся наблюдения, что ребенок начинает плакать когда вокруг ссорятся или что ребенок чувствует присутствие «нечистого мужчины».

Оставив в стороне проблему крика, гукания и гуления, будем говорить только о лепете.

Первая оценка, которая могла бы быть дана лепету, касается степени выраженных в нем удовольствия или неудовольствия. Исходя из субъективных ощущений, которые из-за убедительности их выражения обычно ярки и почти всегда одинаковы у самых разных людей, легко установить градацию степеней удовольствия и неудовольствия.

Не очень трудно согласиться и в отношении основных функциональных типов лепета, например, в очень условной систематизации: 1) лепет во сне, полусне и сразу после сна; 2) рассуждения через некоторое время после пробуждения; 3) разговоры со взрослыми; 4) подражания *факту* взрослой речи; 5) односложные выкрики повеления и самовыражения; 6) ораторские выступления; 7) жалобы; 8) лепет при удалении взрослого; 9) лепет наслаждения, переходящий в радостные визги. Лепет при удалении взрослого, например, представляет собой обычно ясную, отчетливую и громкую фразу, разнообразную по набору слогов. При простом отдалении взрослого она может звучать мажорно, с такими интонациями, как если бы двое человек перекликались в темноте из разных концов зала. При полном исчезновении взрослого фраза звучит более отрывисто и патетично и за ней часто следует плач.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.