



РЕЦЕНЗИИ. ПОЛЕМИКА.
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



ЮБИЛЕЙ В. В. КОЛЕСОВА

Дорогой Владимир Викторович!

Сердечно поздравляем Вас с Вашим славным 70-летним юбилеем. Всю свою жизнь, свою талант и вдохновение Вы посвятили исследованию русской культуры, явленной в слове. Ваши книги и статьи, раскрывающие тайны русского слова, явились плодом Вашего подвижнического труда, напряженной работы ума, и побуждают читателей к ответному труду мысли. Благодарим Вас за Ваш труд, за энергию и энтузиазм, за радость общения с Вами. Желаем Вам крепкого здоровья и духовной бодрости, домашнего благополучия, а главное — радости новых научных открытий. Надеемся на еще более тесное сотрудничество с нашим журналом.

Редколлегия журнала
«Древняя Русь. Вопросы медиевистики»

А. М. Камчатнов

ФУНДАМЕНТАЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ О РУССКОМ СЛОВЕ
(Колесов В. В. Философия русского слова. СПб.: ЮНА, 2002. — 448 с.)

Научные интересы петербургского ученого, профессора СПбГУ В. В. Колесова весьма разнообразны: это и историческая фонетика русского языка, и русская диалектология, и история русского литературного языка, и язык города и многое другое. В последние двадцать лет интересы В. В. Колесова все более склоняются к исследованию русской ментальности средствами лингвистики. Ученому миру хорошо известны работы В. В. Колесова, посвященные исследованию истории русской духовной культуры, явленной в формах родного языка: это книга «Мир человека в слове Древней Руси» (Л., 1986) и последовавшая за ней серия статей. И вот новая книга.

«Философия русского слова», пожалуй, наиболее теоретичная из всего написанного В. В. Колесовым на избранную тему: в этой книге автор хочет подвести под все свои построения прочный теоретический фундамент, обосновать понятийный аппарат и выработать соответствующую ему терминологию — тот язык описания, при помощи которого всякий исследователь мог бы

изучать явленную в слове духовную культуру народа. Такая постановка задачи делает автора наиболее уязвимым для критики, поэтому не может не восхищать смелость ученого, дерзнувшего говорить *urbi et orbi* о столь фундаментальных вещах. И надо сразу сказать, что замысел удался: автор сумел написать действительно новую книгу, какой у нас еще не было, сказать новое слово по проблеме, которая волновала умы таких мыслителей, как В. Гумбольдт, А. А. Потебня, Э. Кассирер, А. Ф. Лосев, а также их многочисленных последователей.

«Философия русского слова» написана сложно, у нее «крутой» замес, она требует напряженной и долгой встречной работы мысли. Стремясь пробиться к самой сути проблемы, автор почти не думает о читателе, ему не до того, чтобы его развлекать, а в наше время это почти порок.

Структурно книга делится на три части. В первой части представлена теория концепта и его выражения в словесном знаке. Во второй части автор обращается к истории ментализации русского слова, обусловленной принятием христианства и его методами символизации мира. По словам автора, «здесь говорится о смене культурных парадигм, о разложении исходного семантического синкретизма, развитии семантических представлений и различных этапах ментализации — освоении культурных символов через категории и формы родного языка, который постоянно изменялся в своих формах и значениях» (С. 5). В третьей части излагается история теории концепта и слова, определяемая последовательными влияниями аристотелизма, неоплатонизма и новоевропейского рационализма, благодаря чему теория приобретает форму то номинализма, то реализма, то концептуализма. Таким образом, авторская мысль движется от теории концепта к истории его воплощения в формах русского языка, а от нее — к историческим попыткам теоретического истолкования концепта. Эти узловые моменты обозначаются автором ключевыми словами в названии каждой части: *знание — со-знание — о-сознание*.

Пересказывать содержание этих частей нет смысла, поэтому мы лишь отметим наиболее удачные разделы книги, а главным образом остановимся на тех недоумениях и вопрошаниях, которые возникали по мере чтения книги.

Глубоко верной является оценка отождествления лексического значения слова и понятия как «диавольского соблазна» (С. 32), но отношение значения к понятию выяснено не до конца. В. В. Колесов пишет, что «значение выражает специфически национальное представление о предмете» (С. 33); я бы сказал, что значение выражает специфически национальное представление о **понятии**, которое является продуктом общечеловеческого логического мышления.

Ценной находкой с большим эвристическим потенциалом является сконструированный В. В. Колесовым «семантический квадрат» (см. С. 53), позволяющий описывать динамические отношения понятия, образа, символа и концепта в зависимости от наличия и отсутствия денотата и референта.

В. В. Колесов использует в качестве ключевого термин *концепт* (от *conceptum* 'а, а не *conceptus* 'а, что само по себе очень тонко) и определяет его как «единицу ментального плана» (С. 5), тем самым как будто указывает на концептуализм как свое теоретическое основание, но при этом он нигде не говорит о предтечах и пророках его, например, П. Абеляре. Из этого недоумения ясно, что книге не хватает исторической рамки, краткого исторического введения об исторически существовавших типах решения проблемы слова — номинализме, концептуализме и реализме. Надо же признать, что все слова уже сказаны и писать можно только в жанре продолжения истории, однако книга В. В. Колесова написана скорее в жанре «откровения».

Мне трудно также согласиться с тем, что номинализм, реализм и концептуализм — это исторические, сменяющие друг друга этапы раскрытия концепта (см. С. 6). Я склонен думать, что это «вечные» возможности, а реальное преобладание той или иной философии языка объясняется культурно-исторически, а в конечном счете — религиозно. В идее этапов подспудно проявляет

себя идея культурного прогресса, развития, факт которого еще нужно доказать. Доказать же, что средневековая культура «вытекает» с логической необходимостью из античной как из своих предпосылок, полагаю, невозможно; средневековая культура выросла на почве христианства, а последнее связано с событием Христа — уникальным, единственным вмешательством Божественного в человеческую историю. Самосозидаясь, средневековая культура, конечно, использовала в качестве «стройматериала» античное наследие, отрицая при этом самый дух античности. По меткому выражению Фаддея Зелинского, античная философия — это «ветхий завет» христианского богословия и культуры: ведь и новый завет не «вытекает» из ветхого, а связан с Боговоплощением. В тех же отношениях находятся средневековая культура и культура Нового времени. Кончилось ли средневековье с наступлением Нового времени? Думаю, что нет: и католический неотоцизм, и русский православный ренессанс начала XX века есть средневековый ответ на вызовы Нового времени, но на языке Нового времени; так и лингвистический неореализм есть ответ на вызов сосюррианского конвенционализма.

В. В. Колесов не раз говорит об «отечественной философской традиции», но нигде ее не определяет. Существует ли она как нечто цельное и единое? Н. Г. Чернышевский, В. И. Ленин, П. А. Флоренский, Н. О. Лосский — это одна традиция? Автору следовало бы разъяснить читателю, о какой именно традиции идет речь, и более четко и ясно обозначить свою позицию.

На с. 17–18, как мне показалось, имеется противоречие: на с. 17 «знак понимается как функция слова», а на с. 18 слово составляет «часть знака»; стало быть, знак как целое есть функция своей части?

На с. 51 В. В. Колесов смешивает этимон как таковой и научно-этимологические поиски этимона, если он утрачен языковым сознанием, при помощи сравнительно-исторического метода. Этимон не результат научной реконструкции, как и динозавр не результат реконструкции палеонтологов; динозавр прежде всего **был**, оставил следы (отдельные кости), и на убежденности в его историческом бытии строится реконструкция, хотя она может быть разной у разных палеонтологов; так и историки могут по-разному реконструировать ход войны 1812 года, но война **была**, сомнение в ее бытии превращают все писания историков в фикцию, беллетристику; так и этимон **был**, и был он чем-то одним, вполне определенным (почему и называется этимоном — ‘истинным’), хотя его реконструкции могут быть разными. Поэтому выражение автора «этимон вариантен» является оксюморонным. Понятия этимона и внутренней формы мне представляются тождественными, различающимися лишь терминологически, хотя в одних контекстах удобнее один термин, в других — другой, ибо и у термина есть внутренняя форма, отчасти предопределяющая его употребление. Более того, по моему мнению, именно этимон (внутренняя форма) и есть *conceptum* — «зерно первосмысла, семантический “зародыш” слова» (С. 51). Этимон, внутренняя форма слова, *conceptum* — это пришедшие из разных философских и лингвистических традиций терминологические выражения **одной** языковой сущности, но по естественному языковому чувству нам кажется, что разные слова выражают разные сущности, отчего, невзирая на «бритву Оккама», происходит умножение сущностей. Терминологическая беда русской науки заключается в том, что в ней скрещиваются три традиции — русскоязычная, латиноязычная и грекоязычная, и мы часто мучаем себя и читателей в поисках различий между понятием и концептом, этимоном и внутренней формой слова и т. д. Но, едва найдя это различие, хотя бы на словах, тут же сами его стираем и употребляем термины синонимически, как это делает и автор рецензируемой книги, например, на с. 212 (да еще жирным шрифтом!): «...**внутренняя его форма, т. е. исходный концепт**...».

Наиболее пререкаемым в книге как раз и является вопрос о природе концепта.

Прекрасны страницы (С. 57 и сл.) о концепте и его воплощениях в образе, понятии и символе. Но тут же возникает много вопросов. С одной стороны, В. В. Колесов пишет, что

концепт — это «чистое бытие», «здесь нет ни времени, ни пространства; это вечность» (С. 61); вечность — это предикат Бога, и автор пишет, что *conceptum* — это зародыш «божественного логоса» (С. 68). Хорошо! Пусть так! Но тут же рядом В. В. Колесов пишет о «концептуальном поле русского сознания» (С. 64), о «русской ментальности» (С. 67), единицей которого по определению является концепт, о «концептуальной сути национального сознания» и «интерпретации национальных концептов» (С. 71). Но ведь нации существуют в пространстве и времени, и «сколько их упало в эту бездну, разверстую вдали» (буртасы, печенеги, половцы, шумеры, инки и пр.), значит, и их национальные концепты существуют в пространстве и времени, стало быть, и смертны. Где же их вечность? Рассуждаем дальше. Божественный логос нетварен, нации с их концептами тварны, значит нужно утверждать что-то одно: или нетварность и вечность концептов, но тогда о них, как таковых, нельзя рассуждать в модусе национального, а можно лишь ставить вопрос о формах их национально специфичного языкового выражения; или признавать их национально-ментальную природу, но тогда нельзя говорить о них в модусе вечности и божественности. Иначе слова о «божественном логосе» — это простая риторика, не имеющая референта красивая метафора.

Очень хорош 1 раздел 4-й главы — о предназначении слова как события концепта, но при многих ценных мыслях есть и нестыковки. Попытка скрестить реализм с концептуализмом на деле ведет лишь к эклектике. Так, на с. 108 В. В. Колесов пишет о концепте как роде по отношению к его видам — понятию, образу и символу. Неужели концепт — что-то вроде мебели по отношению к стулу, столу и шкафу? Но это противоречит авторскому же пониманию концепта как «зародыша» образа и понятия. Как семя рождает ствол, листья и плоды дерева, так и концепт «рождает» образ, понятие и символ. Ствол, листья и плод — это не виды семени, хотя и рождены им, так и образ и символ не виды концепта, хотя и «рождены» им, о чем В. В. Колесов и пишет, цитируя Аскольдова на с. 121, § 80. Здесь явное смешение формально-логической и органической точек зрения.

На с. 119 В. В. Колесов отождествляет понятия логоса и концепта и цитирует А. Ф. Лосева, писавшего, что «Логос метафизичен и божествен», но Лосев-то писал о Логосе (с большой буквы, стало быть о Лице Троицы), а В. В. Колесов — о логосе (с маленькой буквы) как о ментальной сущности. Однако то, что следует далее, вообще не поддается пониманию: «логос отражает не рационально-чувственные свойства концепта, а — содержательно-существенные его принципы» (С. 119). Невозможно понять, откуда у концепта чувственные свойства, если он, как сказано буквально на следующей странице, есть «чистый смысл»? Если у концепта есть чувственные свойства, то он просто отдельная вещь; если логос отражает содержательно-существенные принципы концепта = вещи, то логос — это всего лишь понятие.

На с. 120 В. В. Колесов пишет, хотя и в кавычках, что концепт — это «чистый смысл», а на с. 122 солидаризуется с Аскольдовым в том, что концепт всегда есть «национальная субъективность». Это значит, что у концепта есть некая национальная «грязь», стало быть, это уже не чистый смысл, или что такое чистый смысл? Что является объектом этой субъективности? И как можно одновременно с этим цитировать А. Ф. Лосева, писавшего, что концепт — это «единство мышления с его предметом»?

Но главное в другом: если концепты национальны, то как тогда решать проблему перевода? Как возможен перевод, если мы заперты в своих национально-концептуально-языковых «домах»? С моей точки зрения, перевод возможен потому, что *есть* концепт как действительно чистый смысл, который мы и переводим из одной языковой системы выражения в другую. Великий факт перевода указывает на *бытие* чистых смыслов. Нам, лингвистам, не так уж и важно, каково это бытие, оставим решать этот вопрос философам, хотя и философы уже сказали о нем все, что могли, и мы можем лишь следовать за тем из них, кто нам ближе: можем назвать их эйдосами и вслед

за Платоном полагать их бытие в особом месте (τόπος νοητός), можем вслед за Аристотелем полагать бытие эйдосов в самих вещах, можем вслед за св. Максимом Исповедником полагать их тварными семенными логосами, можем считать их доязыковыми ментальными сущностями (концептами) и полагать их бытие в сознании (на мой вкус — наиболее уязвимая точка зрения). Лингвистике важно только то, что они, чистые смыслы, как их ни называй, — *есть*. *И есть* слово — национальное орудие их понимания в формах образа, понятия и символа, чему у автора посвящено много прекрасных страниц.

Очень хорош раздел «Значение стиля»: стиль — это то, что обычно элиминируется из семантического исследования, и В. В. Колесов обоснованно акцентировал внимание на том, что «чистой» семантики в слове нет — «она всегда стилистически окрашена» (С. 136).

Особенно привлекательны главы о ментализации, символизации и генерализации: тут автор дает и теоретически, и исторически фундированный метод исследования исторической семантики, а также образцы его применения (очень хорошо о *звере, кресте, звезде, глубине, гневе* и др.). Тут всем есть чему поучиться.

Исключительно глубока и интересна третья часть рецензируемого труда. Особенно важны размышления В. В. Колесова о роли «третьего лишнего» как преломления Тройческого богословия, а также уяснение роли трудов Иоанна Экзарха и перевода Ареопагитик для формирования русской ментальности и русской словесной культуры, хотя интерпретация перехода от одного к другому как переход от номинализма к реализму («Номинализм сменяется реализмом» — с. 307) мне представляется малоубедительной. Зрелый реализм можно описать известной формулой: *Имя есть вещь, но вещь не есть имя*. Так вот, реализм Иоанна до этой формулы еще не созрел, он разрабатывал только первую часть этой формулы — *имя есть вещь*, или, как пишет автор, исследовал слово со стороны вещи. Значение Ареопагитик как раз в том, что в них происходит восполнение формулы, что и влечет за собою перемещение точки зрения с вещи на слово, однако все еще на почве неоплатонизма. Исихазм вытравил из этой проблематики неоплатонистскую подкладку, хотя, насколько я могу судить, исихазм в Древней Руси оказался освоенным духовно, но не интеллектуально, не случайно ведь переводов Паламы не было. (Исихазм интеллектуально и культурно был открыт заново лишь в начале XX века в знаменитых имяславческих спорах, но, скажем, о. Сергей Булгаков еще выступал как неоплатоник).

Эта тема вновь зазвучала в конце книги в словах о том, что «укоренение концептов христианской культуры — *идей* — в славянском слове являлось основной целью номинализма» (С. 397). На это мне бы хотелось возразить. Если бы христианство было некоей совокупностью идей, то номинализм, может быть, и справился бы с их усвоением, влив новое вино в старые мехи. Но христианство — это не идеология, а новая жизнь во Христе, а жизнь — не идея, а дело, каковым и является богослужение, «повествующее» о событии Христа, при-частниками которого становятся все молящиеся, а быть реальными у-частниками «слова» можно лишь в том случае, если «слово» есть одновременно и «дело», то есть при реалистической установке: *имя есть вещь*. Усвоить эту реалистическую установку было тем проще, что славяне-язычники и так были стихийными реалистами: вспомним хотя бы заговоры, основанные на тождестве имени и вещи; при номиналистической установке они просто немислимы. Иоанн Экзарх дал лишь теорию реализма, вполне понятную для новообращенных христиан, но теорию неполную.

Усвоение христианского дела потребовало, как пишет автор, «коренной переработки наличных языковых форм» (С. 398); это и есть реализм: новое дело требует и нового слова, ибо слово и есть дело, *имя есть вещь*; при номинализме, когда слово всего лишь *сигниф*, ничего перестраивать не надо.

Если для раннего реализма *имя есть вещь*, то есть орудие ее объявления и осознания, то для зрелого реализма, который знает уже и вторую часть формулы — *...но вещь не есть имя*,

— имя становится знаменем, то есть символом, который становится не только орудием объявления и осознания вещи, но и орудием познания все новых и новых вещей, и о символическом методе познания в книге написано немало умного и глубокого (см. итоговые замечания на с. 399—401).

Переход к понятийной форме существования слова обрисован В. В. Колесовым, на мой взгляд, слишком благостно — как естественный рост языкового органа. Хотя в этом есть часть правды, но я смотрю на этот процесс более драматически. Проблема — в иерархии: если философия предиката занимает подчиненное положение по отношению к философии имени, то все в порядке — вещь объявляется в имени, познается в символе, понимается в понятии посредством исчисления предикатов. Но если понятие «отменяет» имя и символ, то последствия более драматичны. Слово семантически опустошается, становясь простым условным знаком, что позволяет приписывать вещи в «мышлении» любые предикаты. Вместо постижения сокровенной глубины логоса мышление превращается в игру приписывания предикатов, и чем дальше, тем заметнее становится подмена мышления «игрой в бисер». На место науки приходит техника: уже не раз было сказано о том, что за последние 50 лет не было сделано ни одного великого научного открытия при бурном развитии техники, осваивающей старые научные открытия. На место искусства образов пришли конструктивизм, дизайн, «высокая» мода и разного рода постмодернистские перформансы. И наша наука — разве не выродилась в перформанс? Что ни диссертация, то перформанс — вместо исследования языка ли или литературного текста во всех его исторических связях, вместо установления фактов все увлеченно строят концепции; нет более высокой похвалы, чем слова о том, что NN создал оригинальную концепцию того-то. Драма — в утрате Логоса, источника логосов. «Бог умер!», — провозгласил Ницше, и остались одни предикаты, конструируемые новым Сверхчеловеком.

В заключение, несмотря на критические выпады, мне хочется выразить восхищение титаническим трудом В. В. Колесова; «Философия русского слова» — это фундаментальное исследование, новое слово о русском слове в его историческом развитии; всем исследователям русской духовности: и лингвистам, и литературоведам, и культурологам — будет чрезвычайно полезным чтение этой книги, *от нея никтоже тощ да не изыдетъ*.