

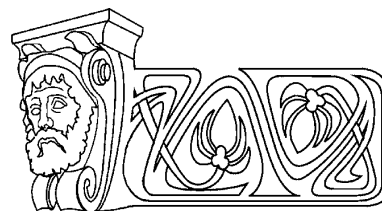


УДК 130.2:81

## ЯЗЫК: ОТ ИСТОКА ДО СОВРЕМЕННОСТИ

И.В. Кутырёва

Саратовский государственный университет  
E-mail: kutyirina@yandex.ru



Проблема языка в современной науке затрагивается разными учеными и является по-настоящему острой и дискуссионной. Для понимания сущности языка имеет смысл обратиться к различным подходам, которые условно мы делим на два типа. Рассмотрение проблемы языка с разных точек зрения и ретроспективно позволяет прийти к определенным выводам и анализировать пласты исследования языка на разных уровнях, в том числе и сакральном.

**Ключевые слова:** деконструкция, знак, логоцентризм, семиозис, символ, символизис, симулякр.

**Language: from the Source Contemporary Times**

I.V. Kutyryova

A language problem in a modern science mentioned by different scholars is rather sharp and debatable. To understand the language essence it makes sense to consider different approaches which may symbolically be divided into two types. It is investigation of the language problem in its retrospective (since an epoch of antiquity up to postmodernism) by means of comparison of different approaches that allows us to come to certain conclusions in this field and lift deep layers of the language at different levels including sacral.

**Key words:** deconstruction, sign, logocentrism, semiosis, symbol, symbolism, simulacres.

Вопрос о сущности языка интересовал человека с древнейших времен. Что такое язык и кто является его создателем? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы все чаще сталкиваемся с загадками и тайнами разного порядка. Подходы, которые могут нам помочь ответить на данный вопрос, можно разделить на два типа: 1 – в которых язык сводится к знаковым процессам внутри культуры; 2 – в которых язык сводится к символическим процессам (но символы здесь понимаются не в качестве знаков, а в качестве онтологических трансценденталий).

Используя первый подход, мы можем говорить о модели языка, который развивается параллельно с обществом и предстает как орудие человеческого разума. Следуя второй тенденции, мы отмечаем сакральное происхождение языка, язык как онтологическую данность, дар Богов. «Давая свое имя, имя по своему выбору, давая все имена, отец

оказывается у истока языка, и власть эта по праву принадлежит Богу-отцу. И имя Бога-отца становится именем самого этого истока языков»<sup>1</sup>.

Тогда имеет смысл четко обозначить, что есть знак и что есть символ. В современной семиотике модель знака выглядит как единство означающего и означаемого. Соссюровская семиология дает представление об означающем как о некоем акустическом образе и чувственных представлениях, связанных с данным словом. Означаемый концепт – в нем самом, в его независимости относительно языка, т.е. относительно системы означающих. Различие между означающим и означаемым – различие между представлениями и понятиями<sup>2</sup>. Ф. де Соссюр в структуре знака выделил два компонента, хотя в других воззрениях на знак выделяются три компонента/составляющих: примечательной является эпоха античности и Средневековья.

Античность – первый этап в истории, когда определяется в языке противостояние символа и знака. На этом этапе знаки симулируют энергию Имени. В структуре знака присутствуют три элемента: метка – означающее, содержание – означаемое и морфологическое подобие самого знака обозначаемому им явлению. Строение слов сакрального письма должно отвечать принципу: подобное притягивается подобным. Но в данном подобии мы видим нарушение основного структурного принципа символического бытия – принципа обратной перспективы. Из-за топологического смещения смыслу противостоит не явление – тело, а его симуляция в знаковой реальности, поэтому на первом этапе знак подражает символу. Звучащая речь и письмо еще не были коррелированы. Звучащая речь предназначается не для передачи информации, но для сакральных, ритуальных действий. Поэтому собственно языковые функции несет на себе «жреческое» письмо,



где мы впервые встречаемся с информацией в форме числового кода<sup>3</sup>.

Число представляет собой форму внешней организации, а формой внутренней организации выступает Имя. И в ответ на симулятивные тенденции знаковой реальности бытие-символ создает феномен Слова как энергийный эффект имени. Формируется лестница Перво-имен. Главной особенностью бытия этих имен является их строго энергийный характер, причем эти энергии являются не тварными, не сотворенными – это энергии-первосущности. Отличительной особенностью первоисточных имен является наличие в их семеме слоя, который П. Флоренский именуется инфрасихическим, то есть способным воздействовать сверхсознательным способом, то есть синергийно. К подобным первоисточным Именам относятся имена богов и героев.

Бог дает человечеству свое имя, свое Имя Отца, выступая, таким образом, против единственного людского имени. Движимый гневом, Он запутывает языки и сеет среди своих сынов смещение. Но это также и исток множественности языков и наречий, это разрыв потомственности некогда существовавшей великой семитской семьи, установившей свою империю и Свой язык, который она пыталась навязать универсуму. «Именно начиная с имени собственного Бога, исходящего от Бога, сошедшего от Бога или от отца... и им помеченного, и рассеиваются, смешиваются или преумножаются языки, в соответствии с происхождением, в самом своем рассеянии остающемся запечатанным одним-единственным именем, которое будет самым сильным, единственной идиомой, которая его снесет»<sup>4</sup>.

П. Флоренский определяет имя как форму внутреннего устройства бытия. И прежде всего, имя есть способ личностного оформления. Исследуя бытие личности, Флоренский определяет имя как «первое и наиболее существенное самопроявление Я»<sup>5</sup>. Личностная характерность феномена имени выявляется и в соотношении его со словом, которое, по П. Флоренскому, есть сама реальность. «Через слово мы проникаем в энергию ее сущности, с глубочайшей убежденностью

постигнуть самую сущность»<sup>6</sup>. Учитывая же, что слово есть и сам говорящий, оно «представляет собой уже не ту или иную энергию порознь, не их сочетание, а некое новое, двуединое энергетическое явление, новую реальность в мире»<sup>7</sup>.

Первичное Имя является той основой, из которой произрастает множество культур, разбросанных во времени и пространстве (с древнейших времен вплоть до нашего времени). Но в сакральном времени и пространстве все культуры расположены на одной и той же «лестнице именитства», представляющей собой малые модусы большого Логоса. «Слово» и есть тот специфичный именно для нашей культуры, т.е. для христианской цивилизации, малый Логос. И длительность исторического бытия культуры определена длительностью или временем десакрализации лежащего в ее истоке малого Логоса, т.е. первичного имени.

Эпоха Средневековья знаменует собой изменение внешнего подобия знаков и обозначаемого на внутреннее. Из трехкомпонентной структуры знака исчезает один из компонентов – морфологическое подобие. И теперь знак – это тот самый (в нынешнем смысле) союз означаемого и означающего. Письменные знаки и речь соединяются воедино, исчезает свойственное античности отсутствие корреляции между письмом и звучащей речью. Знак репрезентируется в фонетическом письме и призван теперь обозначать не внешние вещи, а некие представления, внутреннюю жизнь сознания. Но зададимся вопросом: куда же девается один из компонентов – морфологическое подобие? Мы не можем найти этот третий элемент потому, что теперь он именуется принципом когито<sup>8</sup>.

В структуре знака симулируется структура самого символа. Это приводит к тому, что символ теперь становится разновидностью знака. Третий элемент самого знака трансформируется в трансцендентальное Эго. Но используя подобное разделение языка строго на означаемое и означающее, как это делает лингвистика, способны ли мы определить то, чем является собственно язык? И не потому ли поиски лингвистами единого пра-



языка закончились неудачей, ведь на самом деле сквозь время истории движется не один, а два языка. С одной стороны, мы имеем дело с языком как знаковой, семиотической системой и определяем семиозис как процесс означивания всех сфер. А с другой стороны, мы определяем язык как собственное языка, где имеем дело с символизисом.

Семиозисом мы определяем «сознание» культуры, символизисом же ее историческое бессознательное. С точки зрения Соссюра, никакое мышление до языка невозможно, так как язык и мысль рождаются одновременно. Но обратимся к Г. Гийому, у которого, напротив, то, что именуется собственно языком, целиком и полностью лежит в сознании. Это – потенция, единицей которой является слово. Когда мы молчим, замечает Г. Гийом, из этого вовсе не следует, что мы находимся вне языка. Просто язык коренится в молчаливом мышлении. Таким образом, «сознание» и язык-знак сущностно тождественны, так как имеют единый генетический исток и общую онтологию. Но когда мы говорим о генетическом истоке языка как символа, то отмечаем, что он преднаходится в самом символе, и соответственно его можно отождествить со «смыслом». Язык-символ выступает в качестве второго языка, благодаря которому, собственно говоря, мы понимаем язык-знак. Это некий фон, нечто незримое и неслышимое, но ощущаемое (если подобная трактовка верна). Таким образом, мы понимаем любой знак потому, что он расположен на границе между знаком и символом. Единственной формой, в которой преимущественно проявляется символ, является феномен имени, блестяще освещенный в трудах имяславцев.

В XX в. в языке-знаке снова совершается метаморфоза. На данном этапе топологический сдвиг происходит уже в самом знаке – между означаемым и означающим. Таким образом, знаки симулируют не внешние подобия знаков и предметов, не внутреннее подобие, а самих себя. Теперь уже знак указывает не на предметы и не на субъекта познания, а на самого себя и единственной формой самотождества является принцип различия в самом знаке. Здесь мы можем об-

ратиться и к теории симулякров Бодрийяра, и к принципу деконструкции Деррида, и к Делезу, выдвигающему идею, согласно которой симулякр есть система мышления, где различие постигается не на фоне тождества, а на фоне самого различия.

Но что означает принцип различия в самом знаке? Согласно дерридаистской интерпретации семиотики (базирующейся на своеобразной модификации учения Ф. де Соссюра), слово и обозначаемое им понятие в знаке не совпадают. Процесс означивания происходит раньше открываемого мыслью лингвистического значения. Слово, чтобы мы могли помыслить его значение, уже должно быть произнесенным или начертанным. То, что обозначается (означаемое), никогда не присутствует, не наличествует в самом знаке, данном здесь и теперь (означающем), между ними всегда есть временной разрыв: означающее всегда предшествует означаемому, опережает его во времени. Этот смысловой оттенок временного несовпадения вводится Деррида через центральное понятие деконструктивистской онтологии – понятие *différance* (различие). Данное понятие означает промедление во времени, откладывание смысла «про запас». *Différance*, у Деррида, предшествует языку, пониманию, логосу и голосу, первое, что идет после *différance*, это письмо, а не речь.

Слово, погружаясь в деконструктивистский контекст, полностью теряет свою связь с обозначаемым, тем смыслом, которым оно обладало в предыдущем тексте, или, как выражается Деррида, со своим «происхождением», со своей «причиной». Таким образом, вся система языка превращается в бесконечный деконструктивистский текст, некую систему следов, не имеющих ни происхождения, ни завершения, цепочку следов означиваний, приходящую из ниоткуда и уходящую в никуда. Логоцентризм же, согласно Деррида, это – ложная идея в теории языка, которая на протяжении многих столетий кружила головы.

Так, согласно стоикам, Логос является принципом рациональности, который лежит в основании мироздания и пронизывает всю Вселенную, придавая ей смысл и значимость.



Более того, стоики утверждали, что сам человек состоит из материи и Логоса, того же Логоса, который пронизывает мироздание. Именно этот принцип рациональности человека позволяет ему воспринимать разумную цель и значение жизни.

В христианском понимании Логоса – в Новом Завете – он является не безличным рациональным принципом – это тот, кто сотворил Вселенную. Таким образом, Вселенная является выражением сознания нашего Творца. Но понятно, что Вселенная была создана задолго до нас и существовала независимо от нас. Познание человеком универсальных законов мироздания происходит после появления этих законов или, точнее, после понимания, что подобные законы наличествуют. Но именно эту логоцентрическую идею опровергает Деррида утверждением, что не существует значения до тех пор, пока люди не начинают говорить, вернее, писать. То есть именно слова, сказанные человеком, создают значение или значения. «Писать – это знать, что еще не явленное в букве не имеет иного обиталища, не ожидает нас как *предписание* в каком-нибудь *topos organios* или каком-либо *божественном разумении*. Смысл должен дожидаться, пока его выскажут и запишут, чтобы в себе поселиться и стать тем, чем, в отличие от себя, он является: смыслом»<sup>9</sup>. Подобным

утверждением Деррида не просто ломает, он крушит идею логоцентризма. Но тогда встает вполне разумный вопрос: а что он предлагает взамен? Бесконечность значений и смыслов, не имеющих центральной оси и исходящих из уст человека... Получается, сам человек отождествляется с логосом (но уже с малой буквы). Подобная установка характерна для эпохи постсовременности, но тем не менее, логоцентризму постструктурализм не противопоставляет ничего и не предлагает путей преодоления этой традиции кроме попыток деконструктивной переинтерпретации.

*Статья выполнена в рамках аналитической ведомственной программы «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 гг.)» (проект № 2.1.3/6499).*

#### Примечания

- <sup>1</sup> Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен. СПб., 2002. С.12.
- <sup>2</sup> Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М., 1977.
- <sup>3</sup> Фриуф В.А. Метаморфозы языка и времени в неокантианстве и философии имени // И. Кант, неокантианство и Г. Коген: Сб. ст. Саратов, 2004. С.30.
- <sup>4</sup> Деррида Ж. Указ. соч. С.17.
- <sup>5</sup> Флоренский П.А. Имена. М.; Харьков, 1998. С. 490.
- <sup>6</sup> Там же. С.285.
- <sup>7</sup> Там же. С.284.
- <sup>8</sup> Фриуф В.А. Указ. соч. С.31.
- <sup>9</sup> Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С.18.