

Գարեգին Զաքոյան

ԼԵԶՈՒՆ

և

ԿԻՆՈՆ

**ЯЗЫК
и
КИНО**

791.93

✓

2

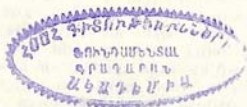
P-I
61293

Гарегин Закоян

ЯЗЫК

и

КИНО





Гарегин Закоян

ЯЗЫК
и
КИНО





ՀԽՀ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ԱՐՎԵՍՏԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ
ՀԽՍՀ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿԶՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1989

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ИСКУССТВ
ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМ. ССР
ЕРЕВАН 1989

ББК 85.37

3 — 199

Печатается по решению ученого совета
Института искусств АН Армянской ССР
Ответственный редактор
доктор философских наук
К.А. Свасьян.

Рецензенты:
член-корр. АН АрмССР, доктор философских наук
Э.Р. Агаян,
кандидат искусствоведения **С.Г. Асмикян**

ЗАКОЯН Г.В.

3 — 199

Язык и кино [Отв. ред. К.А. Свасьян]; АН
АрмССР, Ин-т искусств. — Ер.: Изд-во АН АрмССР,
1989. — 157с.

В книге рассматриваются специфические свойства киноязыка и особенности его национальных проявлений в контексте генетических и эволюционных проблем человеческого языка в целом.

Издание рассчитано на читателей, интересующихся философией языка и культуры, теоретическими проблемами киноискусства.

3 $\frac{4910000000}{703(02) - 89}$ 88 — 90

ББК 85.37

ISBN 5-8080

© Издательство АН Армянской ССР. 1989.

К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА

На протяжении всей своей истории кино-теория апеллировала к понятию язык: вначале из желания очертить специфику кино как самостоятельной формы духовной деятельности, а затем в надежде обрести прочную научную базу и утвердиться в ряду «точных» дисциплин. Поскольку и в том, и в другом случае адепты языковой концепции исходили не столько из потребности осознать сам язык, сколько из желания (совершенно естественного для молодого искусства) самоутвердиться с помощью языка, то основной упор делался на поиски аналогов словесного языка в кино. Не избежали этого пути и те исследователи, которые ставили под сомнение прямую аналогию, ибо сама по себе проблема «язык кино» мыслилась не иначе как поиски языка кино. На первых порах такая постановка вопроса была и понятна, и оправдана. Ведь прежде чем ставить проблему кино как язык необходимо было обнаружить язык кино. Мнимая логичность такого утверждения стала причиной того, что язык так до сих пор и не обнаружил себя

в кино. Ведь обнаружить язык невозможно, можно обнаружить лишь его проявления. Но что именно считать проявлением языка, если сам он нам не известен? Из создавшегося положения имелся лишь один выход — объявить язык единой универсальной способностью человека (каковой он, собственно, и является), неким инвариантом по отношению ко всем многообразным формам его конкретных проявлений. Поскольку же из всех существующих форм проявления языка наиболее совершенным и разработанным является словесный язык, то ничего другого, как рассматривать кино по аналогии с ним не оставалось. Словесный же язык актуализируется не иначе как в знаках и знаковых системах. Они-то и стали основным объектом изучения киносемиотики, которая сплошь и рядом отождествляет язык со знаковой системой.

Между тем язык актуализируется не только в знаке. Согласно гумбольдтовской традиции «язык одновременно есть и отражение и знак»¹.

Бесперспективность поисков киноязыка и ограниченность метода аналогий преодолевается на пути изучения кино как языка, устранения знаковой монополии и пристального внимания к тому, что Гумбольдт называл «отражением». Именно на этом пути были осуществлены наиболее значительные работы таких исследователей в области киносемиологии, как Жан Митри (теория восприятия), Кристиан Метц

¹ Вильгельм Фон Гумбольдт. Избр. труды по языкознанию. М., 1984, с. 320.

(детерминированность восприятия и названия), Ролан Барт (текст как продукт восприятия). Их основные идеи непосредственно восходят к гумбольдтовским понятиям «отражение», «восприятие» и «понимание» как категориям языка, которые с легкой руки радикального структурализма были полностью узурпированы психологической наукой. Возвращение этих понятий в лоно языкознания восстанавливает целостность и универсальность языка как «акта превращения мира в мысль»¹ и выводит кинотеорию на широкий простор «выяснения новых перспектив человеческой мысли»².

Гумбольдт писал: «...речь и понимание есть различные действия одной и той же языковой силы. Процесс речи нельзя сравнивать с простой передачей материала. Слушающий, так же как и говорящий, должен воссоздать его посредством внутренней силы, и все, что он воспринимает, сводится лишь к стимулу, вызывающему тождественные явления. Поэтому для человека естественным является тотчас же воспроизвести понятое им в речи»³. В контексте этих рассуждений возврат современной семиологии к языковой целостности, вернее к ее полноте, представляется вполне обоснованным.

Со скидкой на неизбежный в данном случае схематизм можно заключить, что всякое восприятие есть называние и всякое называние есть восприятие. «Как бы мы ни стремились уловить предмет таким, каков он на са-

¹ Вильгельм Фон Гумбольдт. Указ. соч. с. 67.

² Жан Митри. Визуальные структуры и семиология фильма. — В сб. Структура фильма. М. 1984, с. 33.

³ Вильгельм Фон Гумбольдт. Указ. соч., с. 77-78.

мом деле, нам все же приходится его *называть*». ¹И, напротив, как бы мы ни стремились постичь название, нам все же приходится воссоздавать переживаемый нами *образ* названного.

В словесном языке процесс называние-восприятие актуализируется посредством знаков и значений. В силу известной доступности последних непосредственному наблюдению, они легко монополизировали всю сферу языка и вытеснили на ее периферию категории образа и смысла. Однако, если верно, что без называния нет коммуникации, то верно и то, что в различных формах коммуникации ее участники (сообщающий и воспринимающий) находятся в разном положении по отношению к называнию. В словесном языке сообщающий называет, а воспринимающий соотносит название с переживаемым образом, представляет или моделирует его. В кино же (как и при восприятии внешнего мира или чтении рисуночного письма), сообщающий передает образ, а воспринимающий называет его, либо соотносит с известным словом. Вот и вся, по существу, разница между словесным и кинематографическим сообщением. Она объясняет и причину неуловимости кинематографического знака, который мы тщетно ищем в самом сообщении.

Отношение к языку как к единому и универсальному органу человеческого сознания позволит нам, изучая фильм, проникать в глубинные, не опосредованные знаком сферы

¹ Жан Митри. Указ. соч., с. 35.

слова, а исследуя слово — постигать природу кинематографической речи.

Если мы стремимся к тому, чтобы освободиться от одностороннего понимания языка и вернуть понятиям «образ» и «смысл» надлежащее им место, то мы не можем не подчеркнуть, что само наличие последних немыслимо вне индивидуального сознания, свойственного как отдельному человеку, так и отдельным коллективам или человеческим общностям, рассматриваемым в качестве самостоятельно и автономно существующих социальных организмов.

Процесс «называние-восприятие» может быть свободным от всякой индивидуализации только в том случае, если он осуществляется исключительно посредством знаков и значений. Но в таком случае мы будем иметь дело со знаковой системой, которая в отличие от языка является продуктом человеческой деятельности, но не самой деятельностью. В собственно же языке процесс «называние-восприятие» невозможен без всегда существующих лишь на уровне индивидуализации образа и смысла. В силу этого столь же невозможным оказывается и реальное существование языка вне сфер национального, социально-культурного и индивидуального сознания. Самосознание современного человека обязательно включает в себя и осознание своей принадлежности ко всем трем сферам индивидуализации.

Нынешняя эпоха во многом характеризуется возросшим интересом к национальной самобытности. В то же время именно наша эпоха породила средства массовой коммуникации, и прежде всего, кино с его беспрецедентными

в истории условиями межнационального общения, упраздняющими (по крайней мере на первый взгляд) языковой барьер между народами. Оба обстоятельства, как бы они ни противоречили друг другу, настоятельно требуют ответа на один и тот же вопрос: существует ли национальное кино в том смысле, в каком мы привыкли говорить о национальных языках и литературах, и если да, то в чем и как национальное своеобразие проявляется в кино? На наш взгляд, мы сможем ответить на этот вопрос, лишь разобравшись в понятии «смысл».

Вопросы выявления национального своеобразия в кино непосредственно упираются в классические проблемы гуманитарных наук, такие, как природа мышления и природа языка. Для современной позитивной науки проблемы эти во многом потеряли смысл и сама попытка воекресить их в сфере киноведения, практически еще не обладающего собственным научным аппаратом, может показаться довольно странной. Однако всякие сомнения исчезнут сами собой, как только мы согласимся, что язык по отношению к кино не метафора, и что кино всего лишь одна из форм существования языка. Исходя из этого киноведение по праву может наследовать весь богатейший научный арсенал языкознания и философии языка, которые на протяжении многих веков успешно разрабатывали интересующие нас проблемы.

Но это еще не все. Мы говорим, что вопросы происхождения языка и мышления, национальных языков и их специфики, вызывающие живой интерес человека во все времена, оказались вне сферы интересов современной науки. Это означает, прежде всего, что само

содержание перечисленных проблем не поддается адекватному осмыслению посредством той системы понятий, которая выработана в соответствующих областях знания. Ведь научный аппарат или инструментарий, сам язык той или иной науки есть не что иное, как наиболее целесообразный способ постижения объекта его изучения. Естественно, что и язык, и аппарат, и инструментарий формируются под непосредственным воздействием и влиянием объекта, и их специфика есть отражение его специфики. Инструментарий, выработанный для нужд одной дисциплины, вряд ли сохранит свою эффективность в отношении к другой. Во всяком случае один из основоположников структурной лингвистики Н. Хомский писал: «...нельзя ожидать, что структуралистская фонология сама по себе даст полезную модель для исследования других культурных и социальных систем»¹.

На наших глазах в сфере изучения человеческого языка произошел настоящий подлог. Не рождение нового объекта исследования параллельно с существующим ранее, а подмена одного другим. *Структура* языка подменила собой *сам язык*, модель — живой феномен языка. Модель легко поддалась формализации и точному описанию, она способствовала успешной разработке и формированию научного языка, который не только придал современной лингвистике статус точной науки, но и позволил ей активно участвовать в чисто инженерных разработках. Однако модель очертила со-

¹ Н. Хомский. Язык и мышление. М., 1972, с. 93.

бой и уровень компетенции современной лингвистики, и границы ее функционирования. Весь современный структурализм кончается именно там, где начинается живой и непосредственный феномен языка. Это и понятно, ибо объект структурализма лежит в сфере ментального, тогда как объект гуманитарных наук всегда находится в сфере конкретно-чувственного. Непонимание этого коренного отличия стало причиной более чем полувекового спора «за и против структурализма». Структурализм это не еще один метод, появившийся в ряду уже существующих, а самостоятельная дисциплина, обладающая собственным объектом изучения (структура), в корне отличающимся от объекта гуманитарных наук. Очевидно не случайно, что на рубеже веков новое название науки (лингвистика) стало постепенно вытеснять старое (языкознание). Но подмены объекта никто не заметил, и новая наука предстала в обличии метода. Структура языка была воспринята как прямое продолжение, как синоним, как нечто идентичное природе языка. На самом же деле это был всего лишь двойник, внешне тождественный, но по сути иной. И появился он как нельзя кстати. В эпоху научно-технической революции структурализм оказался настолько желанным приобретением, что не поддаться его обаянию могли лишь закоренелые догматики или же подлинные мудрецы. Ни те, ни другие погоды в науке не делают. Все же остальные, плененные структурализмом, оказались в западне, ибо научный аппарат и инструментарий, выработанные для описания модели, не смогли совладеть с исконным объектом гуманитарных наук, и тогда проблемы, порожд-

денные последним, были просто сняты из научного обихода.

В 60-70-е годы нашего столетия узкая специализация в науке достигла своего апогея. Единый организм природы был окончательно расщеплен на множество наделов и роздан в монопольное владение отдельным дисциплинам. Узкая специализация — это прежде всего суженный аспект рассмотрения объекта, усечение одних его проявлений и функций и сосредоточенность на других. Не превращается ли в этом случае объект в свою собственную модель? Не его ли исследование признается единственно научным? Безусловно. Ведь позитивная наука не мыслит себя без практических результатов, а познать до конца можно только модель. Но зачем же при этом подменять моделью реальность? Зачем бойкотировать саму попытку познать объект в реальных формах его существования? Ведь уже сам процесс такого познания обогащает человека духовно и приближает его к природе. Между тем всякий вопрос, задаваемый чувствами нашему мышлению и рожденный естественной потребностью человека понять *саму природу*, объявляется не научным.¹ Может, потому, что подобные вопросы не рождены из потребностей общественно-производственной практики и не служат «утилитарным интересам людей и благоденствию общества». Однако уже сегодня экологическая ситуация вынуждает нас взять эти слова в кавычки и признать, что истины.

¹ Анализ глубочайшей драмы, разыгранной на этой почве, посвящена книга К. А. Евсеева «Философское мировоззрение Гете» (Ереван, 1983).

добытые в результате исследования модели, и относятся к одной лишь модели. Ныне считается в порядке вещей, когда на вопрос «как возможно мышление?» называют химическую формулу серого вещества и рисуют схему взаимодействия его молекул. А вправе ли мы задавать подобный вопрос науке, которая занимается «физическим телом» мышления, а не им самим? Нет, конечно. Но точно так же и наука эта не вправе лишать нас возможности ставить проблемы относительно самого мышления на том лишь основании, что они не соразмерны выработанным ею критериям.

Модель является достойным объектом науки, бесконечным в своих проявлениях, если она функционирует в сфере ментального. Пример тому — математика. Но она сразу же обнаруживает свою ограниченность, как только мы переносим ее в сферу конкретно-чувственного. Рано или поздно этот переброс из одной сферы в другую, при котором обнаруживается несовпадение между языком и его собственной моделью, современная наука должна была произвести. И как только модель как объект гуманитарной науки оказывается исчерпанной, наука заходит в тупик. Ей уже не остается ничего другого, как возвратиться к древнему и вечному языку общей философии, которая все это время терпеливо и упорно ждала возвращения блудного сына. И сын сторицей вознаградил ее ожидания. Он вернулся возмужалым, умудренный опытом и новыми знаниями. Именно такой нам представляется ситуация, которая складывается сегодня в гуманитарных науках.

В нынешней переходный период, когда еще сильна инерция 60-70-х годов, очень труд-

но избежать упреков в ненаучности. Ведь еще совсем недавно одно лишь владение порядком закодированного научного языка уже обеспечивало место среди научной элиты.

Итак, исходя из самого характера нашей проблематики, мы должны не только обратиться к традиционному общефилософскому языку, но и избавиться от узкой специализации и искусственного разобщения смежных дисциплин и вернуть себе тот объект науки, который еще вчера считался слишком общим и «не научным».

И, наконец, наша убежденность в том, что кинематограф как феномен, совершенно не известный классической науке, способен помочь в новом и неожиданном ракурсе осветить традиционные и непреходящие вопросы, а значит в той или иной степени обогатить саму проблематику, позволяет нам пренебречь доводами современной «позитивной» науки и переступить ту черту, которую она провела между «научным» и «не научным».

В данном случае мы имеем дело с ярким примером того, как новое явление заставляет иначе взглянуть на вещи, казалось бы, хорошо и давно знакомые, вроде бы понятные и отнюдь не проблематичные.

Один из кардинальных вопросов нашей проблематики — каковы признаки и критерии, согласно которым произведение киноискусства относится к той или иной национальной культуре, — вряд ли мог быть поставлен в такой смежной дисциплине как литературоведение, ибо критерий этот в литературе самоочевиден — язык.

Каков же будет ответ киноведа, хотя бы в самом первом приближении? Поскольку мы не можем быть столь лаконичными, то попробуем перечислить весь набор признаков и критериев, способных быть манифестаторами национальной принадлежности фильма.

Прежде всего это марка киностудии. Если фильм снят на «Арменфильме», то он уже тем самым причисляется к армянскому киноискусству, если на японской студии, то к японскому. Во-вторых, — жизненные реалии, запечатленные в фильме. Если фильм показывает нам грузинскую действительность, со всеми вытекающими отсюда подробностями быта и культуры, то он автоматически воспринимается как грузинский. Сюда же следует отнести и все то, что зритель может воспринимать как национально специфическое: музыка, мимика, жесты, внешний вид героев, характер ландшафта и пр. Кроме того, многих актеров национального кино зритель хорошо знает в лицо, ему также не стоит особого труда отличить улицы Нью-Йорка от улиц Тбилиси — все эти факторы так же легко соотносятся с той или иной национальной принадлежностью. Третий признак — национальная принадлежность авторов фильма. И, наконец, можно указать на жанрово-стилистические особенности, устойчивые формальные признаки и стереотипы, выработанные национальными кинематографиями. Так, шведы имеют тягу к психологической драме, американцы — к вестернам-боевикам.

Вот, пожалуй, и весь перечень факторов, по которым мы узнаем национальную принадлежность фильма. И не исключена возможность, что в большинстве случаев мы не оши-

бемся. Но что бы ни говорила на этот счет статистика, вывод, сделанный на основе перечисленных критериев, не сможет выдержать серьезной критики. Даже если он и соответствует действительности, то это указывает не более как на случайное совпадение. Перечисленные признаки могут удовлетворить лишь поверхностный подход к феномену национального в сфере культуры. Ни каждый из них сам по себе, ни все они вместе, собранные в одном фильме, не в состоянии указать на национальную принадлежность фильма.

Обратимся к некоторым сравнениям. Разве мы говорим о принадлежности Г. Сундукяна к грузинской литературе на том лишь основании, что писатель жил и творил в Тбилиси? Разве исходя из того, что Гоголь описал украинскую деревню, а Ф. Верфель — армянскую, можно ставить под сомнение принадлежность первого к русской, а второго к австрийской литературе? Разве, используя традиционные восточные формы стиха, Гете перестает оставаться в «Западно-восточном диване» немецким поэтом? Или же перестает быть русским поэтом Пушкин, рисуя нам знакомый образ Дон-Жуана? Как видим, ни один из доводов сам по себе ничего не значит, ничего не значат и все они вместе взятые, до тех пор, пока мы не примем во внимание тот критерий, тот признак, который как раз-таки и отсутствует в нашем перечне.

Мы имеем в виду язык.

И отсутствие это было не случайно, ибо насколько самоочевидно его присутствие в литературе, настолько же неощутимо оно в кино.

Еще один пример. Представьте себе кино-режиссера, который снял один фильм в Киеве, другой в Ереване и третий в Тбилиси. Каждый из трех фильмов отличается ярким национальным колоритом и своеобразием. Но в одном случае этот колорит и своеобразие принадлежат украинскому народу, в другом — армянскому, в третьем — грузинскому. В то же время во всех трех фильмах мы видим один и тот же почерк, одну и ту же авторскую индивидуальность, и, если позволительно в данном случае метафорическое использование слова «язык», — один и тот же язык. Причисляя произведение одного и того же художника к разным национальным культурам, мы с неизбежностью должны признать, что либо художник в одинаковой степени владел и творил на трех разных языках, либо согласиться с тем, что понятие язык не применимо к кино, и напрасно мы рассматриваем его по аналогии с литературой, либо же предположить, что кино обладает таким языком, в котором проявляются лишь индивидуальное и общечеловеческое сознание, национальный же аспект входит в фильм как прямое отражение национальной действительности. Совершенно не исключена, однако, и возможность того, что все три фильма относятся к одной и той же национальной культуре, точно так же, как «Песни западных славян», «Моцарт и Сальери», «Борис Годунов» относятся к одной — русской — литературе.

На все эти, как и множество других, вытекающих отсюда, вопросы, мы не сможем дать сколько-нибудь внятного ответа, если не попытаемся уяснить для себя некоторые фундаментальные вопросы теории кино. Прежде все-

го мы должны выяснить: является ли кино языком? Если да, то какова его природа? Распадается ли он, подобно словесному, на национальные языки, или же является языком общечеловеческим?

Однако языковой аспект нашей проблематики не покрывает собой проблему в целом, хотя и во многом проясняет ее. Окончательную ясность можно внести лишь тогда, когда языковой аспект будет дополнен культурно-историческим.

Литературоведческая аксиома, согласно которой язык является единственным критерием национальной принадлежности литературного произведения, опирается на прочную и солидную, но, как выяснится позже, не неизбежную идею тождественности языка и «национального духа». Лаконичную и точную формулировку этой идеи находим у Вильгельма фон Гумбольдта: «...язык народа есть его дух, и дух народа есть его язык»¹.

Эта идея, вместе с тем непреложным фактом, что ни одна форма выражения или общения не выявляет своей национальной принадлежности с такой определенностью и однозначностью, как язык, дают исчерпывающее объяснение тому обстоятельству, что в литературоведении вопрос о национальной принадлежности решался чисто автоматически. Любое произведение (за редчайшими исключениями, не меняющими сути дела) относится к той национальной литературе, на языке которой оно написано. Так, Карамзин причисляет к

¹ Вильгельм Фон Гумбольдт. Указ. соч., с. 68.

«пантеону российских авторов» Федора Эмина, который русскому-то языку выучился лишь в зрелые годы¹. Ни национальная принадлежность, ни национальная тематика, ни место жительства тут не играют никакой роли. Речь может идти о народности произведения, о его национальном духе или национальном характере. Вопрос же о национальной принадлежности по указанным причинам молчаливо признается абсолютно избыточным и не ставится вовсе.

Не ставится он и в смежных областях искусствоведения. Произведение относится к той национальной культуре, чей социально-исторический заказ оно выполняет и в социально-исторический контекст которой непосредственно вписывается — это значит, что произведение должно отвечать социальным, эстетическим и историческим потребностям данного народа, основываться на традициях и способствовать (или находиться в русле) дальнейшему развитию данной национальной культуры.

В решении вопроса о национальной принадлежности произведения культурно-исторический критерий является таким же монополистом в сфере искусства, как и язык в сфере литературы. Но несмотря на различие критериев, вопрос одинаково четко и однозначно решался и в литературе, и в искусстве. По существу же он и не ставился вовсе. Сказанное выше ничуть не умаляет значения культурно-исторического контекста в литературе и «языкового» фактора в искусстве, а лишь указывает

¹ Н.М. Карамзин. Избр.соч.М.-Л., 1964, т.2, с.171

на доминирующую роль и наиболее очевидное проявление языка в литературе, а культурно-исторического фактора в искусстве. Оба критерия исходят из единого принципа и восходят к «национальному духу». Разница же между ними заключается в том, что в одном случае наиболее полным выразителем «духа» признается язык, а в другом — совокупный культурно-исторический фактор. Так что в обоих случаях критерий сводится к «национальному духу» или, как мы будем его в дальнейшем называть — «национальному сознанию». Другого критерия, собственно, и не могло быть.

Но не значит ли все это, что желая разобраться в стоящей перед нами задаче, мы окончательно запутались в ней? Ведь в нашей проблематике трудно себе представить более ложный путь, чем тот, который *исходит* из понятия «национальный дух», а не *восходит* к нему. Ведь сам национальный дух мы воспринимаем не иначе, как через конкретные его проявления, из суммы которых, собственно и выводится наше представление о нем. Не национальным духом должны объясняться конкретные его проявления, а в конкретных проявлениях национального духа должен познаваться нами и сам дух. При этом не надо забывать, что познания эти никогда не могут быть полными, исчерпывающими и окончательными, ибо дух народа живет и развивается вместе с самим народом, и сводить его к каким бы то ни было конкретным, пусть даже высочайшим его проявлениям, означало бы мумифицировать его.

В то же время, сводя как язык, так и культурно-исторический критерий к нацио-

нальному духу, мы вправе задаться вопросом: а действительно ли язык, как и совокупный культурно-исторический фактор, тождественны национальному духу, и всегда ли они одинаково полно его отражают. Ведь тому же Гумбольдту принадлежат и другие слова: «Язык есть как бы *внешнее* (подчеркнуто мной — Г.З.) проявление духа народа»¹. А раз так, то где гарантия того, что связь между языком и духом всегда и в одинаковой степени крепкая и нерасторжимая? И почему бы нам не предположить, что язык может быть зафрахтован иным национальным духом и хотя бы временно служить ему? Если это невозможно, то чем объяснить и какому национальному духу приписать, например, огромную латиноязычную литературу средневековья, или же франкоязычную литературу современной Африки? И, наконец, к какой литературе относятся Д. Джойс или Роберт Бернс? Это не простые, а тем более и не праздные вопросы, и прежде всего они указывают на то, что языковой критерий не столь незыблем, как это могло показаться с первого взгляда.

Столь же шаткой оказалась и позиция культурно-исторического фактора. Уже само его название указывает на то, что перед нами не абсолютная, а исторически изменчивая величина. Причем исторически обусловленным и подвижным оказывается не только культурно-исторический контекст, но и сам текст, в нем функционирующий. Это значит, что текст не закреплен неподвижно за породившим его

¹ Вильгельм Фон Гумбольдт. Указ. соч., с. 68.

культурно-историческим контекстом и может перемещаться по отношению к нему как во времени, так и в пространстве. В пределах одной национальной культуры подобное скольжение текста очевидно, но не представляет особого труда обнаружить его и на уровне межнационального взаимодействия культур. Понятно, что характер и степень перемещений текста будет полностью зависеть от характера того культурно-исторического контекста, в котором ему надлежит функционировать, ибо сам текст (если пренебречь в данном случае не играющими роли фактами его физического старения, порчи или наслоений) не изменяется. В свою очередь, характер контекста полностью зависит от тех социально-исторических условий и того уровня развития национального сознания, которые переживает тот или иной народ на том или ином этапе своей истории. В зависимости от переживаемого этапа изменяется и отношение национального контекста к внешним воздействиям. Он может носить то замкнутый и оборонительный характер, то впитывающий и перерабатывающий, то щедрый и экстравертирующий, то навязывающий и экспансионистский. В рамках европейской культуры можно проследить, например, как античность, средневековье, возрождение, классицизм, романтизм и реализм — все эти вехи в истории развития духовной культуры, непосредственно связанные с историей становления национального самосознания, — дают нам многочисленные примеры различного функционирования культурно-исторического контекста. И, наконец, следует учесть, что культурно-исторический контекст, как и язык, может быть заф-

рахтован совершенно иным национальным сознанием.

Характерным признаком европейской культуры конца прошлого и начала нашего века является процесс интеграции национальных культур. Связь между языком и культурно-историческим фактором, с одной стороны, и «национальным духом» — с другой, становилась все более слабой и формальной. Индивидуальное сознание все более соотносило себя с общечеловеческим, мало опосредуясь национальным. Культура как бы отказалась от национальных границ, сковывающих свободу и независимость сугубо индивидуальных проявлений, она чуть ли не отказалась от национальной почвы, объявив Париж столицей мира. Апофеозом этой интеграции стало рождение кино. Наконец, появился язык межнационального общения, язык вне — и наднациональный. И никто из пылких адептов мировой, общечеловеческой культуры не заметил тогда, что кино принесло с собой не только мир, но и меч, что пришло оно не только объединять, но и разъединять. В 20—30-е годы интеграция национальных культур достигла своего апогея, после чего наступил новый этап национального самосознания в культуре — этап очень сложный и далеко не однозначный. К этому времени внешние проявления культурно-исторического контекста были сведены почти к нулю, а более глубокие и сущностные с трудом поддавались осмыслению. Самым легким и доступным способом возврата (именно возврата, а не дальнейшего развития) к национальной самобытности оказалось воскрешение старых внешних форм. Необычайно широкое распространение полу-

чил этнографизм, чаще всего лишь подменяющий сущность национальной культуры. Вместе с тем и в практике, и в теории начались интенсивные поиски более глубинных и сущностных проявлений национального сознания. Стало переосмысляться и понятие культурно-исторического контекста.

Кто-то весьма остроумно подметил, что первые автоконструкторы копировали внешний облик карет и экипажей. Именно такого конструктора напоминает киновед, который, обнаружив в кинопроизведении национальные эстетические формы, уже опосредованные общественным сознанием, преподносит их в качестве определяющих национальный облик фильма. На самом же деле подобный фильм лишь репродуцирует уже отстоявшиеся национальные формы, но не создает их. Следовательно, в данном случае было бы правильнее говорить не о создании национального фильма, а о воспроизведении в фильме национальных культурных либо бытовых форм. Воспроизведение культуры не может считаться ее созданием. Кино, как истинное порождение интегрированной культуры начала века изжило из своего сознания подобное понимание национального и приглашает нас обратиться к более тонким и глубинным его проявлениям.

Необходимо переосмыслить и скорректировать наше понимание как культурно-исторического контекста, так и языка в их отношении к национальному сознанию.

Без такой коррекции киновед, который и без того не в состоянии не то чтобы определить наличие того или иного национального языка, но и вряд ли может указать на наличие

языка вообще, ничего путного по проблеме национальных особенностей произведений киноискусства сказать не сможет.

В чем же именно заключается эта коррекция? В синхронизации обоих подходов, в слиянии двух факторов, определяющих национальный облик культуры. Культурно-исторический контекст, как квинтэссенция всего бытия народа, не только проявляется в языке, но и непосредственно формирует собой всю его смысловую сферу, которая, будучи единой для общенационального субъекта, адекватным образом выражается в сфере значений национального языка. Именно поэтому язык и отождествляется с «национальным духом». Однако в языке сфера смысла не всегда совпадает со сферой значений. Проникновение определенной культурно-исторической традиции в смысловую сферу того или иного языка, за сферой значений которого закреплены совершенно иные культурно-исторические традиции, как и внедрение тех или иных национальных смысловых традиций (кодов) в инородный культурно-исторический контекст — явления довольно часто встречающиеся в истории культуры. Но в аналогичных формах взаимодействия сферы смысла одного языка со сферой значений другого может участвовать не только национальный субъект (будь то целый народ, отдельный коллектив или конкретный человек), но и отдельная индивидуальность как носитель собственного автономного сознания в рамках своего национального языка. В таком случае проблема смысла и значения приобретает фундаментальный характер для всей теории художественного творчества. Не решив ее, мы не сможем решить и многих

вопросов, связанных с духовной культурой, и, прежде всего, вопроса о национальной принадлежности произведения искусства. А это необходимо хотя бы для правильного восприятия и понимания самого произведения. Согласимся, что для адекватного восприятия «Хаджи Мурата» далеко не безразлично, к какой национальной культуре принадлежит это произведение — русской или черкесской. А ведь ответ не всегда лежит на поверхности, как в данном случае, особенно если речь идет о таких видах искусства, как архитектура или музыка. Вопрос о национальной принадлежности произведения столь же важен для искусствоведения, для правильного осмысления его идейно-художественного содержания, как и вопрос о положении точки в пространстве для любой из математических дисциплин.

С другой стороны, совершенно очевидно, что постоянное и продолжительное взаимодействие сферы смысла одного языка со сферой значений другого неизбежно ведет к интеграции национальных культур и языков. В этом смысле роль культуры в деле сближения и взаимопонимания народов всегда рассматривалась однозначно. Искусство ищет не различия, а родства — это знает каждый. Но одно дело знать, и совершенно иное осознать те объективные закономерности, которые ведут к указанной интеграции. А ведут они, и мы в этом еще убедимся, через различия, через такие этапы эволюции человеческого сознания, как возникновение, развитие и расцвет национального сознания и национальных культур. Наука — плоть от плоти искусства, она, как и иску-

во, ищет родства, даже тогда, когда обращается к различиям.

В наглядности и относительной четкости, с какой взаимодействуют «смысл» и «значение» в языке кино, мы будем иметь возможность убедиться ниже. Здесь же лишь отметим, что именно это обстоятельство позволяет нам говорить об общеметодологическом значении киноведения, по крайней мере в рамках нашей проблематики.

Весь круг обрисованных нами проблем сводится к природе языка. Не уяснив ее, мы не сможем дать должного ответа ни на один из поставленных здесь вопросов. И, напротив, уяснив идею языка, его сущность и природу, мы тем самым уже ответим и на все конкретные вопросы, относящиеся к языку кино или его национальной принадлежности.

В языке таким чудесным образом сочетается индивидуальное со всеобщим, что одинаково правильно сказать, что весь род человеческий говорит на одном языке и что каждый человек обладает своим языком.

Вильгельм фон Гумбольдт

ЯЗЫК И КИНО

Если то, что мы видим на экране, представляет не только и не столько самого себя, но еще и репрезентирует нечто лежащее вне его самого и существующее независимо от него, то, стало быть, мы имеем дело со знаком. Ибо знаком является любая материальная данность, которую мы воспринимаем не ради нее самой, а ради того, на что она может указать. Говоря словами А. Лосева, «всякое обозначаемое и уж тем более означаемое предполагает, что есть знак, которым оно обозначено»¹.

Если то, что мы воспринимаем с экрана и вправду нечто означает, то есть является знаком, и если мы воспринимаем с экрана не

¹ А.Ф. Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство, М., 1976, с.97.

одно, а определенное множество аналогичных означаемых, и если члены этого множества, группируясь и определенным образом взаимодействуя друг с другом, образуют некую более сложную совокупность означаемых, которая уже не просто нечто обозначает, но и нечто сообщает нам, и если мы не только получаем это сообщение, но и реагируем на него, а стало быть, уже и коммуницируем с тем, кому принадлежит данное сообщение, и если все это действительно так, а не иначе, то нам не остается ничего другого, как констатировать, что, глядя на экран, мы контактируем со знаками, определенным образом и с определенной целью упорядоченными, т. е. имеем дело с системой знаков. А система знаков, функционирующая подобным образом, соответствует любому из известных нам определений языка.

Таким образом, мы не можем не признать, что кино — это язык, обладающий собственной системой знаков. Казалось бы, вопрос исчерпан и продолжать что-либо доказывать в защиту киноязыка означало бы ломиться в открытую дверь. Однако изначальное недоверие к нему со стороны традиционного киноведения, с одной стороны, и тщетные попытки киносемiotики определить и конкретно выделить те смыслоразличительные элементы киноязыка, которые могли бы быть охарактеризованы как знаки, либо сформулировать в более или менее приемлемой форме суть кинематографического знака, с другой стороны, заставляют весьма скептически относиться к самому понятию «язык кино». Иначе говоря, тезис о языковой природе кино нуждается в тщательном обосновании. Практика показала, что прямые анало-

гии со словесным языком неизбежно заводят в тупик. Более перспективным нам представляется обращение к онтологическим свойствам языка вообще и к специфическим природным особенностям самого кинематографа.

Что же это за язык, и какова природа его знака?

Прежде чем ответить на эти вопросы, нам необходимо выяснить кое-что о природе знака вообще.

В плане физической бытийности, знаком может быть все, что угодно. То есть любая вещь или любое явление может функционировать в качестве знака и, наоборот, любой знак может превратиться в вещь, если перестанет функционировать как знак и, наконец, всякая вещь может, оставаясь собой, быть одновременно и знаком себя самой. Это отнюдь не означает, что весь явленный мир представляет собой набор знаков, как и не означает, что он не может им быть. Все зависит от установки. От установки либо на языковое, либо на неязыковое взаимодействие с объектом восприятия. Установка же, как правило, обуславливается моей причастностью или же моим знакомством с той или иной языковой системой. Цвет лица или фактура кожи собеседника может дать врачу определенную информацию о состоянии здоровья человека, тогда как для меня это будет лишь цветом и фактурой, ни на что другое, кроме как на самих себя, не указывающие. Хороший пример соотносительности установки и языка находим в статье Поля Валери «Берта Моризо»: «Человек живет и движется в том, что он видит: но видит он лишь то, о чем думает. Проверьте где-нибудь в сельской мест-

ности несколько разных людей. Философ смутно различит вокруг некие *феномены*; геолог — кристаллические, смешанные, разрушенные или распыленные слои; полководец — подступы и преграды; крестьянину же представляются гектары, тяжкий пот и прибыль... Общим для всех будет то, что они не увидят ни одной чистой *видимости*. Из ощущений своих они не удерживают ничего, кроме толчка, позволяющего им перейти к чему-то совсем иному, к тому, чем они поглощены. Все они воспринимают определенную гамму красок; но каждый мгновенно преобразует их в *знаки*, которые адресуются к разуму их, подобно условным тонам на карте. Это желтое, это голубое и это серое, диковинно перемешанные, стираются в тот же миг; воспоминание изгоняет насущное; утилитарное изгоняет реальное; значимость тел изгоняет их форму. И сразу мы видим только надежды и сожаления, потенциальные свойства и силы, перспективы урожая, признаки зрелости, сорта минералов; мы видим лишь будущее и прошедшее, но не различаем совсем пятен чистого мига. Спектральная данность, бесследно исчезнув, уступает место какой-то бесцветности, как если бы естество нехудожника хоронило в себе ощущение невозвратно, спеша перейти от него к его производным.

Этой отвлеченности противоположна отвлеченность художника. Цвет говорит ему о цвете, и он отвечает цветом на цвет. Он живет в своем предмете, в той самой среде, которую силится запечатлеть, — в соблазне и в вызове, среди образцов и проблем, в анализе, в непрерывном опьянении. Невозможно, чтобы он не

видел того, о чем мыслит, но мыслит он о том, что видит.

Сами средства его входят в пределы его искусства»

Если ко всему этому добавить еще и то обстоятельство, что большинство людей пройдет совершенно безучастно мимо описанной Валери сельской местности, воспринимая ее механически и никак не актуализируя в собственном сознании, то картина относительной языковости предстанет перед нами во всей своей полноте.

В процитированном нами отрывке дан убедительный пример языковой относительности, в то же время в нем проведена четкая граница между языком и искусством, к чему мы еще вернемся специально.

А пока для нас очень важно отметить следующее: для того, чтобы нечто функционировало как знак, вовсе не обязательно, чтобы это нечто имело раз и навсегда установленный статус знака, подобно знакам словесного языка, как и не обязательно, чтобы этот знак обладал постоянным и неизменным, жестко закрепленным за ним значением. Иначе говоря, для осуществления речевого акта вовсе не обязательно иметь некий заранее отобранный, стабильный и зафиксированный в памяти всех членов коллектива набор знаков и правил их взаимодействия. Любой предмет или отрезок действительности, актуализированный в нашем сознании, порождает языковую ситуацию, в которой сама же действительность выступает

¹ *Поль Валери. Об искусстве. М., 1976, с. 303 — 304.*

как система знаков. Вся чувственно воспринимаемая действительность и каждый ее отдельный элемент может выступать в качестве знака и функционировать как речь, если будет установка на ее языковое восприятие, на ее специальную условную вычлененность из реального жизненного потока. Последнее условие совершенно необходимо, и потому самым знаком такой установки чаще всего является тот или иной вид *рамки*, посредством которой воспринимаемая как речь реальность вычленяется из всей остальной реальности, в данном случае не актуализируемой нами как язык. Примеров подобной «семиологии действительности» множество, они собственно и составляют жизнь нашего сознания.

Здесь мы вплотную подошли к основному тезису Пьера-Паоло Пазолини о языковой идентичности кино и реальности: «...я как обычно постулирую идентичность кино и реальности, тот факт, что семиология кино должна быть лишь одной из глав Общей Семиологии реальности»¹. Однако подошли, чтоб тут же от него отмежеваться. Дело в том, что реальность семиотична не сама по себе. «При наиболее широком понимании языковой сферы, — пишет Э.Р. Атаян, — разграничение двух сфер (языковой и неязыковой. — Г.З.) основано не на различном охвате явлений, поскольку обе они в этом случае включают все сущее, а на той

¹ Пьер-Паоло Пазолини. План-эпизод в кинематографе как семиология реальности. Информ. сб. НИИК, М., 1977, с. 52.

или иной интерпретации элементов сущего»¹. Далее Э. Атаян следующим образом формулирует принцип относительной языковости: «Любой незнакомый может функционировать *ad hoc* также как «естественный» знак — весь мир предстает как по меньшей мере виртуально знаковый, когда на него смотрят с колокольни уже выстроенной башни осуществленной языковости, — как и любой специальный знак, например, слово, может *ad hoc* предстать в неязыковом аспекте, с затушеванной (нейтрализованной) языковостью, например, воспринимаемая в виде обычного (неинформативного) звука, слепого, глухого и немого, как все, что не пробивается сквозь завесу непроявленности и бессубъективности».² Таким образом, лишь актуализируясь в человеческом сознании, тот или иной отрезок действительности способен функционировать как язык. Актуализация же происходит не иначе, как посредством *установки* на языковое восприятие и *рамки*, благодаря которой «языковая сфера» вычленяется из неязыковой. По отношению к таким образом семиотизированной реальности кино выступает как зафиксированный и систематизированный язык к языку «стихийному», «некультурному», «устному». И потому, говоря об идентичности кино и действительности, необходимо подчеркнуть, что речь идет не о реальной действительности вообще, а лишь о действительности, актуализированной в языковом сознании, транспо-

¹ Э.Р. Атаян. Аспекты организации и функционирования языковой сферы, Ереван, 1976, с. 10.

² Там же.

нированной в языковую сферу. Сама по себе реальная действительность принадлежит к «неязыковой сфере», ее первичная функция неязыковая, «и лишь вторично, для деятельного языкового сознания может она транспонироваться в языковую, проявить свою свернутую языковость и даже конвенциональность. Напротив, первичная функция элементов языковой сферы — языковая, они создаются и живут с этой единожды дарованной и вновь постоянно даруемой им сознанием и лишь для него внятной душой, которая временно улетучивается в момент, когда они перестают что-то ему говорить, транспонируясь в неязыковое»¹. В свете вышесказанного отказать кино в первичной языковой функции не представляется нам возможным. Ведь в отличие от реальности кино (если оно функционирует как таковое) всегда и в любом своем проявлении предстает перед нами как язык, ибо оно немыслимо без *установки* на языковое восприятие, без *рамки* — без того, чтобы не актуализировать известный отрезок действительности в языковом сознании.

Итак, в силу его абсолютной иконичности, мы не можем не рассматривать кинознак в одном ряду со знаками семиотизированной действительности. Условность кинознака минимальна, он чуть ли не в точности воспроизводит свой денотат, почти сливается с ним. Это, конечно, не означает, что конкретные фильмы не обращаются к знакам иного типа и разной степени условности. Условным может быть и

¹ Э.Р. Атаян. Указ. соч., с.11.

сам набор знаков, и способ их взаимодействия, и *мотив* как минимальная структурная единица сюжета. Наряду с иконическим знаком в фильме могут широко использоваться и индексальные, и символические знаки. Все это есть и *может быть* в кино, но сейчас мы говорим не о киноискусстве, а о киноязыке, и нас интересует не то, что есть или может быть в кино, а то, без чего не может его быть вообще. То есть нас интересуют основания, достаточные для существования киноязыка, или, чтобы не забежать вперед, кинособщения.

Сугубо хроникальный план-эпизод, воспроизводящий тот или иной отрезок действительности, или выхваченный из своего реального контекста кусок жизненного потока, является языком или системой знаков, ибо сообщает нам нечто о некоем отрезке действительности, не будучи им самим. Тут важно подчеркнуть следующее: запечатленная действительность не равна самой действительности не потому, что она не совпадает с ней физически (в данном случае нас меньше всего интересует техническая сторона вопроса), а потому, что воспроизводство, фиксация, кинематографическое «снятие действительности» есть не что иное, как ее (действительности) актуализация в языковом сознании, перенесение ее из неязыковой в языковую сферу. Без кинематографа актуализированная в сознании действительность существует как внутренняя речь, свернутая языковость. Свою социальную значимость, коммуникативную функцию, функцию общения и взаимопонимания семиотизированная действительность получает лишь в развернутой и внешней кинематографической речи, ибо в кинематогра-

фе она проявляется как сущность в явлении. Она может быть передана в словесных понятиях и образах, воспроизведена на холсте, запечатлена в звуках музыки и так далее, но лишь в кинематографе она проявляет себя посредством собственных форм и средств. Оператор, всякий и любой оператор, не просто нажимает на пусковую кнопку или крутит ручку камеры, а сознательно или нет уже самим фактом «снятия действительности» актуализирует эту действительность в нашем сознании, тем самым порождая языковую ситуацию, ибо «снять» действительность означает не что иное, как осуществить принцип рамки, которая уже сама по себе служит установкой на языковое восприятие того, что в ней заключено. Взять нечто в рамку, определить границы чего-либо по отношению ко всему остальному миру — значит назвать это нечто (дать ему имя), обратиться на него специальное внимание членов некоего человеческого коллектива, выразить свое отношение к нему, проявить свое видение мира. Оператор, таким образом, уже своим присутствием идеологизирует действительность, ибо, воспроизводя действительность, он привносит в нее ту субъективную видимость, о которой писал Поль Валери. Одно из двух: либо он видит (воспроизводит) «то, о чем думает», либо видит (воспроизводит) «чистую видимость», т.е. «думает о том, что видит». Последнее, коль скоро мы говорим о языке, а не об искусстве, является следствием полной индифферентности оператора, его полного слияния с камерой. В этом случае он лишь реализует языковую потенцию действительности, создает объект, обладающий установкой на языко-

вое его восприятие. Следствием этой установки является то, что зритель проецирует на объект восприятия свое собственное сознание (т.е. опять-таки либо воспринимает «то, о чем думает», либо «думает о том, что видит»), превращая его в языкового партнера, т.е. наделяя его смыслом. Но это — не общение зрителя с самим собой, а упрощенная модель универсальной формы порождения мысли и творчески создаваемой речи, о чем мы еще будем иметь возможность говорить подробнее. Если исключить влияние зрителя на образование смысла в приведенном выше кинематографическом сообщении, то мы должны будем признать, что при той идентичности знака и денотата, с которой мы тут неизбежно сталкиваемся, данное сообщение не может иметь и никакого значения, ибо оно не обозначает ничего другого, кроме себя самого. Ведь то малое, что все-таки отличает кинематографический слепок действительности от самой действительности, приобретает значение лишь в том случае, когда провоцирует зрителя на творчески активное восприятие предлагаемого сообщения. Но пойдем еще дальше и представим себе тот же отрезок действительности без всего того, что провоцирует его знаковое восприятие. В этом случае мы должны будем сказать, что действительность лишь *запечатлена*, но никак не *обозначена* на экране. Это значит, что в исследуемом куске хроники нет никакого знака, а значит и нет никакого означаемого, ибо перед нами лишь зеркальное отображение действительности, которое мы воспринимаем по тем же законам, по которым воспринимаем и саму жизнь. Что касается рамки, то в данном случае она

может оказаться столь же «случайной» и «незначимой», как и естественная рамка, заданная нашему сознанию нашим же зрением, в результате чего мы воспринимаем всегда не всю действительность, а только ту или иную ее часть, тот или иной ее отрезок.

Итак, оставим на время отображение и обратимся к самой действительности.

Можем ли мы и в этом случае говорить о языке и если да, то на каком основании?

Мы уже говорили о том, что природа, как и вся окружающая нас действительность, обладает лишь потенциальной языковостью, которая может быть реализована только при активном участии человеческого сознания. Погруженная в свои дела и заботы, природа, казалось бы, живет собственной, неведомой нам жизнью, совершенно безучастная и безразличная к человеку. Но стоит человеку актуализировать ее в своем сознании, как она тотчас откликается в нем человеческой речью. Речь, таким образом, есть пробужденная в человеческом сознании природа. Мы еще вернемся к подробному обоснованию этого тезиса, когда будем рассматривать историю становления языка, а пока обратимся к некоторым вопросам взаимоотношения языка и мышления.

Из тезиса об относительной языковости реальной действительности вытекает другой, для нас не менее важный, тезис о двойственной природе и неоднородности самой категории языка.

Прежде всего, язык выступает перед нами в качестве репрезентатора. Без репрезентативной функции нет языка. Лишь благодаря ей мы можем говорить о языке как о чем-то

однородном, целостном и едином. Но стоит нам задаться вопросом, что и как репрезентирует язык, как его внешняя целостность и однородность сразу же распадутся.

В классических трудах Гумбольдта разработаны основополагающие принципы взаимодействия языка и мышления. Идеи немецкого мыслителя инспирировали целый ряд исследований, в основу которых легло его определение языка как деятельности, работы духа и органа мысли. В частности, А. Потебня вскрыл поэтический характер этой деятельности, а Л. Выготский обосновал психологический механизм «воплощения мысли в слове». В результате была обрисована достаточно полная картина взаимодействия языка и мышления. Однако картина эта имеет и свои изъяны. Так, правильное суждение, согласно которому всякий ковер есть продукт творческой деятельности человека, не может привести к заключению, что всякое использование ковра так же представляет собой творческую деятельность. Правда, некоторые формы восприятия (использования) могут быть охарактеризованы как деятельность (в том числе и творческая), однако в большинстве случаев мы имеем дело с механическим, утилитарным использованием ковра, никак не соотносимым с понятием деятельности. И тем не менее нечто подобное мы встречаем у Выготского. «Слово всегда относится не к одному какому-нибудь отдельному предмету, но к *целой группе или к целому классу предметов*. В силу этого каждое слово уже обобщает, и с психологической точки зрения значение слова прежде всего представляет собой обобщение. Но обобщение, как это легко

видеть, есть чрезвычайный *словесный акт мысли*, отражающий действительность иначе, чем она отражается в непосредственных ощущениях и восприятиях.

Когда говорят, что диалектический скачок является не только переходом от немыслящей материи к ощущению, но и переходом от ощущения к мысли, то этим хотят сказать, что мышление отражает действительность в сознании качественно иначе, чем непосредственное ощущение. По-видимому, есть все основания допустить, что это качественное отличие единицы в основном и главном есть *обобщенное отражение действительности*. В силу этого мы можем заключить, что значение слова, которое мы только что пытались раскрыть с психологической стороны, его обобщение представляет собой акт мышления в собственном смысле слова. Но вместе с тем значение представляет собой неотъемлемую часть слова как такого, оно принадлежит царству речи в такой же мере, как и царству мысли. Слово без значения есть не слово, но звук пустой. Слово, лишенное значения, уже не относится более к царству речи. Поэтому значение в равной мере может рассматриваться и как явление, речевое по своей природе, и как явление, относящееся к области мышления... Оно (значение. — Г.З.) есть речь и мышление в одно и то же время, потому что оно есть *единица речевого мышления*.¹

Если даже не брать во внимание слова типа Луна или Солнце, которые ни к какой

¹ Л.С. Выготский. Собр. соч., т. 2, М., 1982, с.17.

группе или классу предметов, обобщаемых соответствующими понятиями, не относятся, ибо являются сами по себе единичными, то и тогда тезис, согласно которому «всякое слово уже обобщает», нуждается в некотором уточнении. Действительно, слово, взятое само по себе, либо из словаря — всегда обобщает. Так слово «дерево» обобщает в себе все мыслимые на свете деревья. Но совершенно иначе обстоит дело, когда мы переходим от абстрактного уровня языка к уровню его конкретного и реального функционирования. В этом случае слово может с одинаковым успехом и обобщать, и указывать на конкретный единичный предмет. Когда я говорю, что «дерево состоит из корня, ствола и кроны», то даже в том случае, если говоря это, я указываю на конкретное дерево, каждому будет понятно, что речь идет о дереве вообще. Но если, стоя в саду перед деревом, я говорю своему пятилетнему сыну: «смотри-ка, какое красивое дерево», — то ни он, ни кто-либо другой, услышавший меня, не скажет, что речь идет о дереве вообще, что слово мое относится не к отдельному предмету, а к целой группе или классу предметов. И это при всей справедливости мысли о том, что значение слова «дерево» представляет собой обобщение целого класса предметов. Справедливо также, что обобщение это является результатом «чрезвычайного словесного акта мысли». Однако, было бы несерьезно распространять эту справедливую лишь в определенном смысле мысль на всякого рода речевую деятельность и утверждать тем самым, что говоря «красивое дерево», я произвел или проделал тот самый «акт мысли». В данном случае

я лишь использовал язык, как использую ковер или электричество. Вывод, который мы можем сделать из описанных примеров различного функционирования языка, заключается в том, что нельзя во всяком речении или использовании языка видеть факт реализации его творческой деятельной природы, и что тот грубый механический коррелят, который существует в слове между означающим и означаемым, продолжает жить и составлять основу бытовой речи, невзирая на самые глубокие изыскания в области взаимодействия языка и мышления. Изыскания эти ничуть не теряют своей научной ценности и сохраняют всю истинность своих положений, если они не претендуют на монополизацию всей сферы функционирования языка. Мы не хотим сказать, что в рассматриваемой работе есть подобная претензия, но в то же время мы не можем сказать, что границы предмета в ней четко очерчены. Однако продолжим рассмотрение приведенного выше отрывка. Следующее утверждение Выготского гласит: «...обобщение есть словесный акт мысли, отражающий действительность совершенно иначе, чем она отражается в непосредственных ощущениях и восприятиях». И далее: «...мышление отражает действительность в сознании качественно иначе, чем непосредственное ощущение». Следовательно, здесь мы имеем дело с двумя формами отражения. Действительность отражается в нашем сознании либо посредством мышления, либо непосредственных ощущений. Далее мы видим, что отражая действительность, мышление обобщает ее. Что же касается действительности, отраженной в ощущениях, то надо полагать, что тут ничего не обобщает-

ся, и ощущения отражают в сознании конкретное и единичное. Значение же, с одной стороны, есть обобщение, а потому и акт мышления, а с другой — «значение представляет собой неотъемлемую часть слова», и по существу приравнивается к слову, ибо «слово без значения есть не слово, но звук пустой». И наконец, значение слова «есть речь и мышление в одно и то же время, потому, что оно есть *единица речевого мышления*».

Прежде всего напрашивается вопрос: если об отраженной мыслью действительности мы знаем благодаря слову как репрезентатору этого отражения, то как и по чему мы можем судить об отраженной «в непосредственных ощущениях и восприятиях» действительности? Очевидно тоже благодаря «слову», «слову» как любому социально значимому и коммуницирующему выражению. Значит, мы можем предположить, что слово, репрезентирующее действительность, отраженную в непосредственных ощущениях, содержит в себе нечто аналогичное значению, но лишенное обобщения, свойственного последнему, и, что в данном случае мы имеем дело с единичным отражением действительности. Междоумие «ах», репрезентирующее конкретное чувственное ощущение, и слово «любовь», репрезентирующее мыслительный акт, при котором возникло обобщение, относятся к разным сферам сознания (конкретно-чувственному восприятию и дискурсивному мышлению), но к единой стихии языка, в силу чего, собственно слово *любовь* может использоваться в первой функции, а слово «ах» — во второй. Более того, если проследить развитие языка в его историческом разрезе, то можно убедить-

ся в том, что любое слово, выступающее ныне как обобщение, некогда функционировало как языковое отражение единичного. Это и понятно, если учесть, что мышлению, как мы понимаем его сегодня, предшествовало конкретно-образное восприятие действительности. О каком бы то ни было обобщении относительно первобытного сознания не может быть и речи. Для него «все было во всем и все было всем». Стихийный коллективизм в сфере производственных отношений, нерасчлененность «Я» и «не Я» в сфере сознания, неизбежно влекли за собой и стихийно-множественную семантику языка. Отсюда всеобщее оборотничество, фетишизм и анимизм как господствующие формы взаимодействия человека с реальной действительностью¹. Прежде чем достичь такого уровня абстрактного мышления, на котором стало возможным обобщить в значении одного, например, слова «любовь» все существующие конкретные проявления любви, человек должен был пройти этап вычленения каждого конкретного и единичного проявления этого состояния души, получившего в дальнейшем имя «любовь», из своего первобытно-синкретического, нерасчлененно-родового сознания. Эта фаза развития нашла свое отражение в мифологии — «...каждая любовь, — читаем у А. Лосева, — каждое любовное свидание и вообще каждое любовное предприятие имело своего Эрота»². Точно так же для мифологического сознания нет «едино-

¹ См., напр.: А.Ф. Лосев. Античная мифология. М., 1957.

² Там же, с. 58.

го и определенного солнца, но солнц столько, сколько и дней»¹. В связи с этим становится понятным, почему даже значение слов типа «солнце» или «луна» в сфере современного мышления может быть рассмотрено как обобщение.

Таким образом, мы видим, что в семантическом плане слово может обладать не только значением, обобщающим целый класс предметов, но и обозначать нечто единичное и вполне конкретное. Казалось бы, что может быть проще: прежде чем обобщать в единое понятие все существующие или же видимые мной деревья, я должен сначала осознать единичное, конкретно данное мне в ощущениях дерево. Воспринять, запечатлеть, отразить в собственном сознании именно это, потом другое, потом третье дерево и только после этого абстрагироваться от их конкретности и говорить о дереве вообще. Но как и каким образом я могу отразить в своем сознании единичное, если не посредством слова? А слово без значения не слово; значение же всегда обобщает, и с этими положениями Выготского нельзя не согласиться. А что, если семантика слова не исчерпывается одним лишь значением? Что, если слово не только обобщает, но и конкретно репрезентирует единичное? Такая семантическая наполненность слова, которая в отличие от значения не обобщает, а отражает в нашем сознании конкретное и единичное, может быть названа *смыслом*. Как же взаимодействуют и как сосуществуют смысл и значение в семантике слова?

¹ А.Ф. Лосев. Указ. соч., с.54.

Несколько забегая вперед, мы можем сказать, что семантика слова формируется как при помощи значения и смысла одновременно, так и при помощи каждого из них в отдельности. То есть семантически слово может обладать либо смыслом и значением, либо только значением, либо же только смыслом. Подводя итоги выдвинутых в процитированном выше отрывке положений, Л. Выготский пишет: «... метод исследования интересующей нас проблемы не может быть иным, чем метод семантического анализа, метод анализа *смысловой стороны* (подчеркнуто мной — Г.З.) речи, *метод изучения словесного значения*¹ (слово «значения» подчеркнуто мной — Г.З.). Из приведенной цитаты видно, что в данном случае термины «смысл» и «значение» для Выготского выступают как синонимы. Это тем более странно, что именно он в своем фундаментальном исследовании «Мышление и речь» впервые ввел в советскую науку о языке заимствованное им у Фердинанда Полана разграничение между смыслом и значением слова². К сожалению, это разграничение не было им распространено на всю сферу проблемы языка и мышления, а использовалось лишь применительно к частным случаям изучения внутренней речи.

И, наконец, вновь возвращаясь к коммуникативной функции языка, мы должны отметить следующее. Выготский совершенно справедливо отмечает, что общение невозможно без значения, которое «как мы уже знаем,

¹ Л.С. Выготский. Указ. соч., с. 17.

² Там же, с.346.

непрерывно требует *обобщения*.¹ Справедливо также, что *«общение необходимо предполагает обобщение и развитие словесного значения»*². Но насколько все это справедливо для каузально-генетической характеристики языка, (причем, лишь определенной фазы его исторического развития), настолько же сомнительно абсолютное распространение этих идей на всю сферу реального функционирования языка на протяжении всей его истории. Мышление может и быть и не быть причастным к коммуникации. Если б всякий коммуникативный акт, всякое общение между людьми сопровождалось «обобщением и развитием словесного значения», т. е. чрезвычайно сложной творческой деятельностью сознания или, проще выражаясь, сопровождалось мышлением, то мир был бы полон «мыслителей». Между тем владеть языком, пользоваться им еще не значит мыслить. Когда мы говорим, что язык есть продукт творческой деятельности сознания или же утверждаем, что «высшие, присущие человеку формы психического общения (читай — язык. — Г.З.) возможны только благодаря тому, что человек с помощью мышления обобщенно отражает действительность»³, то мы непременно должны тут же добавить, что речь идет не о человеке как конкретном индивидууме, не о каждом из нас в отдельности, кто владеет и пользуется языком, а о совокупном человеческом сознании, речь идет о человеке как роде.

¹ Л.С.Выготский. Указ. соч., с. 19.

² Там же.

³ Там же.

Точно так же, когда мы даем философское определение мысли, говоря при этом, что она есть продукт длительной биологической эволюции и общественного развития, то мы, конечно же, имеем в виду не отдельных людей и даже не всех людей вместе взятых, а совокупное общечеловеческое сознание. В этом смысле можно сказать, что как мышление, так и речь мы получаем в готовом виде, как неразрывную от нашего человеческого существа способность, и ничьей отдельной творческой заслуги в этом даре нет, кроме как заслуги того общечеловеческого сознания, которое каждый из нас несет в себе. Но когда мы говорим «я мыслю», или «он мыслит», или что Ньютон выразил такую-то мысль, а Гете противоположную, разве говоря так, мы не имеем в виду нечто совершенно иное, чем все то, о чем говорилось выше? Очевидно, что в данном случае речь идет о сознательной творческой деятельности отдельных индивидуумов, которые лишь используют и реализуют ту биосоциальную способность, которая им дарована вместе с жизнью. Но кто же станет спорить, что сама эта способность используется людьми далеко не одинаково? Более того, один и тот же человек в течение одного дня может совершенно по разному реализовать эти свои потенциальные способности — от пассивного их использования до творчески созидательной деятельности. Тысячу раз прав Выготский, говоря, что «мысль совершается в слове», и всякое слово действительно есть «свершенная» мысль, но только лишь в том случае, если речь идет не о мышлении индивидуального сознания, а о «мышлении» совокупного общечеловеческого сознания. Повторяем,

было бы наивно полагать, что при каждом речении я «совершаю» мысль в слове, т. е. не только мыслю, но и произвожу слова. Говоря о мышлении отдельного индивидуума, как и об использовании им языка во всякого рода коммуникативных актах, мы не можем не встать на ту традиционную точку зрения, которую оспаривал Выготский и согласно которой мысль *воплощается* в слове. Как это ни тривиально по сравнению с парадоксально-броской формулировкой Выготского, но это так. Собственно индивидуальное мышление как сознательная деятельность человека начинается с простого силлогизма — двух посылок и умозаключения. Все, что существует в языке и в мышлении до силлогизма (суждения, понятия — будь они простые или сложные, субстанциональные или акцидентальные) человек приобретает в готовом виде. Мы узнаем, что данное существо называется собакой, а этот предмет книгой, что лошадь, собака, корова и кошка это животные, а единица это число, личностно не задумываясь так ли это, ибо процесс приобретения понятий и суждений — процесс надличностный. Да, в ходе приобретения этих знаний, в моем мозгу, во всей моей психике происходят сложнейшие процессы, но эти процессы никак нельзя квалифицировать как процессы индивидуального мышления, точно так же как сложнейшие процессы, происходящие при формировании мозга, костной системы, обмена веществ и многое другое я не могу приписать себе и сказать, что «до десятилетнего возраста я был занят формированием своей костной системы».

Силлогизм является элементарной единицей мышления индивидуума. Силлогизм — это способ познания того, что не дано нам в готовом виде, что познается в результате нашей собственной духовной деятельности. Но образуя силлогизм или более сложные логические фигуры, вообще мысля дискурсивно, образно или интуитивно мы никаких слов не образуем и даже не создаем мысли, и потому «мысль не совершаем в слове», а просто мыслим словами, развернутыми, или свернутыми, это уже дело второе. Ведь посылки, которые применяются в правильных силлогизмах, принимаются без всяких доказательств точно так же, как без всяких доказательств мы принимаем, что это существо собака, а это лошадь, посылки, следовательно, столь же надличностны, как и понятия или суждения. Это значит, что для создания элементарной индивидуальной мысли, т. е. силлогизма, мы пользуемся уже готовыми единицами мысли надличностного характера, созданными вне и независимо от нашей индивидуальной воли. Понятия типа больше, меньше, часть, целое, сложение, вычитание образуют «такие посылки, которые разум делает с самого начала необходимыми для человека, в которых он не может сомневаться и не знает такого времени, когда бы он в них сомневался»¹. Это и значит, что *мы не создаем мысль, а мыслим*, т. е. реализуем нашу способность мыслить. То же самое и относительно слов. Поэзия более всех других сфер духовной деятельности приближа-

¹ Ибн Сина. Избранные философские произведения. М. 1980, с.90.

ется к словотворчеству. Но даже тут, за исключением редких случаев, не меняющих сути дела, поэт не выходит за пределы заданного им словаря и грамматики. И это в том случае, когда изменение семантики слова, деформация его значения являются чуть ли не всеобщим законом поэтического текста¹. Поэт выходит на периферию значения слова, по-новому осмысляет слова, деавтоматизирует семантику слова и т. д., но никогда не выходит за пределы конвенциональности языка, без которой невозможно его социальное функционирование. Свою поэтическую мысль поэт облекает в слова, подбирая наиболее точные и в данном случае подходящие, да, именно так, как на «тело одевается платье»², ибо без платья на людях не появишься, а поэзия, как и весь язык в целом, социальна и по своей природе, и по назначению. Все это отнюдь не означает, что мысль «совершенно готова до всякого высказывания»³. Она не готова точно так же, как не готов человек, который собирается выйти из дому, но еще не успел одеться. Действительно, между одетым и раздетым человеком есть большая разница, особенно если речь идет о его появлении на людях, не безразлично и во что одет человек, ибо одежда совершенно конкретным образом определяет «семантику» человека. Но это, конечно же, не означает, что сам человек «совершился» лишь тогда, когда надел

¹ См. Ю.М. Лотман. Лекции по структуральной поэтике. Тарту, 1964, с.117.

² А.Р. Лурия. Основные проблемы нейролингвистики. М., 1975, с. 6.

³ Там же.

на себя платье и что его до этого как бы и вовсе не было. В некотором смысле, а именно в сугубо социальном смысле (если мы предварительно договоримся, что нормальный человек принципиально не может появиться в обществе голым) его (человека) и впрямь не было, он был лишь как потенциальная возможность быть тем или иным социальным субъектом, причем теоретические возможности «свершиться» в того или иного социального субъекта у него практически бесконечные, если расширить понятие «платье» до понятия «ролевой установки».

Таким образом, мы пришли к мысли о том, что говоря о языке, необходимо четко определить, идет ли речь об индивидуальном или общечеловеческом субъекте, ибо в зависимости от того, о языке какого из этих двух субъектов идет речь, меняются и наши выводы, и наш взгляд на язык. Короче говоря, в зависимости от того, имеем ли мы дело с сущностной или конкретно явленной стороной языка, меняется и сам предмет языкознания. Можно даже утверждать, что многие недоразумения, споры и взаимное непонимание языковедов происходят из смешения этих двух объектов. Между тем в идее дифференцированного подхода к объекту языкознания нет ничего нового. Первым, кто четко разграничил эти два аспекта языка, был Фердинанд де Соссюр. Термином «язык» он обозначил лишь первый сущностный аспект языка, а второй, явленный аспект он определил как «речь». Дифференцируя язык и речь, он тем самым отделил: 1) социальное от индивидуального; 2) сущностное от побочно-

го и более или менее случайного»¹. Из этого разделения следует вполне справедливый вывод. «Язык не деятельность (Fonction) говорящего. Язык — это готовый продукт, пассивно регистрируемый говорящим; он никогда не предполагает преднамеренности и сознательно в нем проводится лишь классифицирующая деятельность... Наоборот, речь есть индивидуальный акт воли и разума; в этом акте надлежит различать: 1) комбинации, в которых говорящий использует код (code) языка с целью выражения своей мысли; 2) психофизический механизм, позволяющий ему объективировать эти комбинации»². Аналогичные мысли лежат и в основе столетием раньше разработанных лингвистических идеях Гумбольдта. «Так как каждый язык, — писал Гумбольдт, — наследует свой материал из недоступных нам периодов доистории, то духовная деятельность, направленная на выражение мысли, имеет дело уже с готовым материалом: она не создает, а преобразует»³. В удачной интерпретации Н. Хомского, Гумбольдт мыслил язык как «рекурсивно (перманентно. — Г.З.) порождаемую систему, где законы порождения фиксированы и инвариантны, но сфера и специфический способ их применения остаются совершенно неограниченными»⁴. Именно эта мысль и легла в основу учения о трансформационной порождающей грамматике, созданного Н. Хомским в 60-е

¹ Фердинанд де Соссюр. Труды по языкознанию. М., 1977, с. 52.

² Там же.

³ Вильгельм Фон Гумбольдт. Указ. соч., с. 71.

⁴ Н. Хомский. Язык и мышление. М., 1972, с. 90.

годы нашего столетия. Сущность этого учения заключается в том, что все многообразие конкретных языковых проявлений «порождается» «конечной системой правил», принадлежащих языковой сущности. К компетенции первого относятся «поверхностные грамматические структуры языка», а к компетенции второго — «глубинные грамматические структуры языка». «Глубинная структура соотносится с поверхностной структурой посредством некоторых мыслительных операций, в современной терминологии — посредством грамматических трансформаций»¹. «На одном уровне явления, с которыми имеет дело грамматика, объясняются правилами самой грамматики и взаимодействием этих правил. На более глубоком уровне те же самые явления объясняются с помощью принципов, которые определяют выбор грамматики на основе ограниченных и некачественных данных, доступных человеку, который усвоил знание языка, и построил для себя эту конкретную грамматику. Принципы, которые задают форму грамматики и которые определяют выбор грамматики соответствующего вида на основе определенных данных, составляют предмет, который мог бы, следуя традиционным терминам, быть назван «универсальной грамматикой». Исследование универсальной грамматики, принимаемой таким образом, — это исследование природы человеческих интеллектуальных способностей. Оно пытается сформулировать необходимые и достаточные условия, которым должна удовлетворять некоторая сис-

¹ И. Хомский. Указ. соч., с. 28.

тема, чтобы считаться потенциальным человеческим языком, — условия, которые не просто случайно оказались применимыми к существующим человеческим языкам, а которые коренятся в человеческой «языковой способности» и образуют, таким образом, врожденную организацию, которая устанавливает, что считать языковым опытом и какое именно знание языка возникает на основе этого опыта. Универсальная грамматика, следовательно, представляет собой объяснительную теорию гораздо более глубокого характера, чем конкретная грамматика...»¹.

Интересующий нас в данном случае вывод теории Хомского заключается в том, что «существует мало полезных аналогий между схемой универсальной грамматики, которую мы должны... приписать уму как врожденную сущность, и любой другой известной системой умственной организации»², и что «есть конкретные, идиосинкретические (непосредственно и незамедлительно откликающиеся, обладающие повышенной чувствительностью. — Г. З.) элементы, набор которых определяет один специфический человеческий язык (подчеркнуто мной. — Г.З.), и есть общие универсальные элементы, условия, налагаемые на форму и организацию любого человеческого языка, которые составляют предмет изучения «универсальной грамматики»³.

¹ Н. Хомский. Указ. соч. с.38.

² Там же, с.107.

³ Там же, с. 90.

Таким образом, мы имели возможность убедиться, что в непосредственном речении конкретного индивидуума одновременно проявляются и совокупное сознание общечеловеческого «Я», и сознание собственно-индивидуальное. Причем первое создает предпосылки и возможность для языковой деятельности, а второе реализует их. Однако то, что мы имеем и в языке, и в мышлении, не ограничивается этими двумя крайними субъектами — между ними лежит целый ряд промежуточных звеньев субъективизации, среди которых центральное место принадлежит национальному субъекту. Если общечеловеческий субъект налагает свои ограничения на язык, определяя тем самым границы «человеческого языка», проявляемые в глубинной структуре языка и описываемые «универсальной грамматикой», то национальный субъект налагает свои дополнительные границы, определяя тем самым границы «национального языка», проявляемые в обобщенной структуре данного языка и описываемые его грамматикой; и, наконец, свои индивидуальные ограничения накладывает на язык каждый его конкретный носитель, который и осуществляет физическую реализацию языковой потенции. Первое фундаментальное исследование среднего звена языковой сферы находим в классическом труде В. Фон Гумбольдта «О различии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человечества».

Сегодня со всей определенностью можно констатировать, что «по способу бытия языковая сфера субъективна на всех возможных уровнях: индивидуальном, народном, челове-

ческом... Ни народное, ни человеческое вообще не существуют здесь как самостоятельные сферы, а пребывают опять в форме индивидуальной — как разные уровни или разные степени абстракции содержания языкового сознания и языковой деятельности индивида, носителя не только индивидуальных, но и в них и через них — народных и общечеловеческих языковых ценностей»¹.

Здесь мы пытались прежде всего указать на наличие трех индивидуальных сознаний, входящих в состав каждой конкретной индивидуальности, и это нам вроде бы удалось. Однако переходя с абстрактного на конкретный уровень их функционирования, а точнее языкового функционирования, мы не можем не отметить следующее: единственный, кто во всей этой триаде осуществляет конкретное физическое бытие языка — это конкретно говорящий человек, при этом он реализует «универсальную грамматику» как проявление общечеловеческого сознания, «конкретную грамматику» как проявление национального сознания и, наконец, собственные законы построения речи, как проявление собственно индивидуального сознания. И все эти три типа грамматик и три типа сознания реализуются в едином, одном и том же звуке или звуках, произносимых говорящим. Они слитны, едины и не различимы в слове. Этот вывод был бы единственно верным, если б семантически слово не обладало бы ничем другим кроме как значением, в том смысле, в каком понимал его Выготский. А поскольку

¹ Э.Р. Атаян. Указ соч., с. 18.

мы так не считаем, то естественно мы склонны предполагать, что и на физическом уровне каждое из трех типов сознания проявляется в своем собственном облики. Как можно доказать это? Обратимся к примеру. Проходя по улице, я встречаю знакомого и, естественно, говорю ему «здравствуй». Абсолютно прав будет тот, кто скажет мне: «произнести это простое слово — значит запустить сложнейшую психолингвистическую машину». Многие из того, что происходит в этот момент в мозгу человека описано в уже цитированных нами произведениях Выготского и Лурия. Однако все эти процессы происходят на уровне биологии независимо и помимо моей индивидуальной воли. Мое самосознание ко всему этому почти никакого отношения не имеет. Все эти сложные процессы «порождения» языка полностью относятся к компетенции общечеловеческого субъекта. Когда наш организм, реагируя на какой-либо аллерген, покрывается сыпью, то мы не приписываем этот процесс себе, своему «Я», ибо говорим в этом случае: «мой организм не принимает цитрусов». «Мой организм», а не «я не принимаю цитрусов», ибо наша языковая интуиция никогда не отождествляет «Я» даже с нашим собственным телом и организмом. Говоря о собственном теле, мы используем лишь притяжательные местоимения, ибо считаем его чем-то принадлежащим нам, нашему «Я», но не тождественным ему. Итак, мы можем сказать, что в нашем мозгу или в нашей нервной системе происходят сложные процессы по формированию речи, но мы никогда не скажем: «я произвожу при помощи своего мозга определенные процессы по формирова-

нию речи». Мы не скажем так по той простой причине, что ничего путного о том, как формируется в мозгу речь, не знаем и, естественно, производить или проводить это формирование не в состоянии. Остается признать, что все эти процессы происходят помимо моей собственной воли и моего сознания. И даже знание того, что «поражения третичных систем теменно-затылочной области левого полушария вызывают распад пространственного анализа и синтеза, затрудняют перевод последовательно поступающей информации в одновременные симультанно-обозримые схемы и приводят к нарушению операций логико-грамматическими отношениями»¹, никакой ясности в понимание того, как происходят операции логико-грамматическими отношениями не вносят, точно так же, как знание того, что нажатием на выключатель вырубается свет, не имеет никакого отношения к пониманию природы электричества. Поскольку обладание языком есть родовой признак всего человечества, его отличительная черта и специфическая особенность, и поскольку это именно тот признак, по которому мы объединяем всех людей в единый человеческий род и по которому мы не можем отличить одного человека от другого, как если бы все люди представляли собой единое тело, то мы и говорим, что процесс «совершения» мысли в слово происходит в сознании «общечеловеческого субъекта». Думаю, что мы не погрешим против истины, назвав этот этап формирования речи *биологическим*. Следующий этап можно смело назвать

¹ А.Р. Лурия. Указ. соч., с. 182.

социальным, ибо именно в нем сполна проявляется социальная природа языка. Для того, чтобы языковая возможность, сформированная на биологическом уровне, реализовалась в своем внешнем, физическом проявлении таким образом, чтобы быть понятным всем членам общества в одинаковой степени, она должна обрести некую единую и неизменную для всех членов общества форму. И когда я говорю «здравствуйте», то я непосредственно реализую в звуках именно эту общую и единую для всех форму. То есть сам я опять-таки никакого отношения к данному высказыванию не имею. Я лишь использую ту форму, которая порождена общественным сознанием, или «совокупным сознанием» некоего социума. Это слово дано мне извне, другого я не знаю и придумать не могу, а если и придумаю, то никто его не поймет. Таким образом, если мы ограничимся лишь этими двумя фазами формирования языка (хотя это и очень трудно себе представить, ибо даже выдернутое из словаря слово уже обладает некоторой субъективностью, т. к. мы его не просто берем, но и субъективно воспринимаем) то мы будем обладать вполне оформившимся словом, имеющим свое конкретное значение прочно, раз навсегда закрепленное за определенным понятием, но абсолютно лишенное смысла, т.е. именно того, что придает слову способность к бесконечной вариативности, в результате чего и обеспечивается бесконечное богатство и разнообразие языка в конечных рамках «универсальной грамматики».

Центральное место в социальной сфере языка принадлежит национальному субъекту. в данном случае мы не акцентируем на нем

наше внимание, а говорим лишь о некой общности людей, о социуме вообще, ибо в противном случае нам пришлось бы отвечать на неизбежно встающий вопрос: если весь смысл второй фазы формирования языка состоит в его социализации, создании жесткой конвенциональной системы, обеспечивающей взаимопонимание всех членов общества, то отчего же языку не быть единым для всего человечества, и в чем смысл и причина того разнообразия национальных языков, которое как бы специально ставит пределы некоторым общностям людей, являясь помехой на пути их взаимопонимания? Одним словом, почему социализация не возможна на уровне рода (всего человечества), и непременно требует иного, более дробного образования, конечные пределы которого и обозначены его видовыми (народными, национальными) признаками? К непосредственному решению этих вопросов мы обратимся несколько позже, а пока вернемся к нашему примеру и посмотрим, что же происходит в третьей фазе формирования языка. Итак, я встречаю знакомого и говорю ему «здравствуйте». Что же из сказанного мною принадлежит собственно мне, т.е. что я могу приписать собственному сознанию? На биологической стадии формирования речи из всех возможных в природе способов контактирования, общечеловеческий субъект реализовал словесно-языковую речевую способность; на социальном уровне, из всех возможных языков национальный субъект реализовал конкретный национальный язык и, наконец, на собственно-индивидуальном уровне из всех возможных форм проявления национального языка индивидуум реализовал имен-

но эту, а не какую-либо иную конкретную форму. В отличие от первых двух фаз, третья фаза реализуется в полной зависимости от моей личной воли и моего собственного сознания. Я полностью осознаю лишь третью фазу и лишь о том, что реализуется в третьей стадии, я могу сказать с полным основанием, что это сказал я. Что же все-таки сказал именно я и можно ли то, что принадлежит мне, четко разграничить от всего того, что в слове «здравствуйте» мне не принадлежало? Очевидно, в произнесенном мною слове лично мне принадлежит лишь то, что порождено моим индивидуальным сознанием, что зависело от моей воли, что продиктовано моим желанием выразиться именно так, а не иначе. Короче говоря, там где возникает для «Я» возможность выбора, «Я» может реализовать эту возможность как собственную деятельность. Произнося «здравствуйте», я предпочел словесную форму языка какой-либо иной, например, кивку головой, далее, я предпочел это слово всем остальным, имеющим аналогичное значение и, наконец, я предпочел произнести его в том или ином исполнении (интонация, громкость, ударение). Теперь если из самого слова «здравствуйте» мы выкинем все то, что я предпочел, то мы увидим, что значение слова от этого ничуть не пострадает. Кивну ли я головой или скажу «привет», произнесу ли слово с той или иной интонацией, значение того, что я хотел сообщить встретившемуся мне знакомому, ничуть не изменится. В любом случае мы вынуждены будем признать, что я с ним поздоровался, а это и есть значение слова «здравствуйте». Но ведь помимо этого значения произнесенное мною слово

содержит в себе еще и нечто другое, нечто такое, что порождено моим личным и сознательным отношением к слову, что предопределено моим предпочтением, отбором, предопределено именно такой реализацией из бесконечного ряда возможных, которое было бы невозможным без моего непосредственного участия, без моей творчески-активной деятельности в сфере языка и в конечном итоге без моего существования как индивидуального сознания. Так в чем же я действительно являюсь творцом языка и что привносится в язык именно мной и никем другим? *Смысл*. Кивну ли я головой, или небрежно брошу «привет», воскликну ли радостно, или робко выговорю «здравствуйте», я придам единому и неизменному во всех этих случаях значению новый и вполне определенный смысл.

Отсюда вывод, что единственной сферой проявления и реализации индивидуального сознания является сфера смысла. Лишь в сфере смысла проявляется волевое, сознательное и творческое начало индивидуума. Смысл противопоставлен значению прежде всего как субъективное объективному, единичное общему, бесконечное конечному, частное обобщенному, динамичное статичному. Однако между смыслом и значением нет и не может быть китайской стены, они взаимодействуют как жидкость в сообщающихся сосудах, ибо всякое субъективное может быть объективизировано и всякое объективно существующее может функционировать как субъективное, так же и всякое динамичное может быть статизировано и всякое статичное может быть приведено в движение. О взаимодействии между смыслом и значе-

нием, о перерастании одного в другое в непосредственной связи с эволюцией человеческого сознания мы еще будем иметь возможность говорить подробнее. Здесь же отметим лишь, что мысль о трехчленности человеческого существа позволяет иначе взглянуть на многие кардинальные вопросы языкознания и избежать противоречий, порождаемых односторонним подходом к объекту языка и абсолютизированием одного из трех его субъектов.

Итак, смысл это то, что нераздельно принадлежит индивидуальному сознанию. Однако если бы субъективность смысла была абсолютной, то смысл не имел бы никакого отношения к языку по той простой причине, что понять его оказалось бы невозможным. На самом же деле понятность смысла не ограничивается даже рамками того или иного социума, и в отличие от понятности значения выходит за пределы национального языка и распространяется на все человечество. Мы без труда, например, можем определить, враждебно или дружелюбно относится к нам говорящий, совершенно не понимая его национального языка на уровне значений. Однако, с другой стороны, совершенно очевидно, что в каждом языке имеется свой специфический «словарь» смыслов, причем настолько национально-субъективный, что он порою оказывается недоступным даже в том случае, когда мы успешно овладеваем данным языком на уровне значений.

Таким образом, мы видим, во-первых, что смысл есть отношение говорящего к тому, о чем он говорит, т.е. смысл репрезентирует отношение субъекта речи, его индивидуальный способ восприятия мира, а значит и саму

индивидуальность, если под последней вслед за Л. Толстым понимать именно это «особенное отношение к миру»; во-вторых, становится очевидным, что таких «отношений» в каждом предложении, по крайней мере, три — общечеловеческое, национальное и собственно-индивидуальное. И, наконец, мы можем отметить, что, в отличие от значения, смысл реально функционирует и на общечеловеческом, и на национальном, и на собственно-индивидуальном уровне.

Попробуем подвести некоторые предварительные итоги:

1. Слово обладает не только значением, но и смыслом.

2. Слово не только обобщает, но и отражает единичное.

3. Слово, взятое вне реального речевого контекста, не есть слово, а лишь значение, как часть слова.

4. Всякое значение приобретает смысл в речевом контексте.

5. Всякий смысл, взятый вне коммуникативно-речевого акта, не есть смысл.

6. Всякий смысл возникает лишь в результате коммуникативно-речевой деятельности как синтез проявляемых сознаний говорящего и воспринимающего.

7. Всякое слово одновременно выражает, называет и указывает, и во всяком слове может доминировать одна из этих трех функций. В выразительном слове доминирует смысл (поэзия), в назывном — значение (научный термин). В обоих случаях мы имеем дело с творческой деятельностью сознания. Указующее же слово мы используем в готовом виде, оно конвенционально по сути. Выразительное или назывное

по происхождению, оно функционирует как уже опосредованное и автоматизированное общественным сознанием. Его единственная функция — коммуникация. Вместе с тем оно является необходимым материалом для последующей деавтоматизации и формирования выразительных и назывных слов как продуктов творческой деятельности.

8. Слово, сформировавшееся на уровне общечеловеческого субъекта, предшествует и дискурсивному, и образному мышлению собственно-индивидуального сознания.

9. Реально используемое слово может быть как продуктом сознательной мыслительной деятельности индивидуального сознания, так и механическим его использованием.

Если перечисленные нами положения соответствуют действительности, то мы можем продолжить наши рассуждения и заключить следующее: для того, чтобы значение как обобщенное отражение некоего класса предметов могло реально функционировать на физическом плане, оно должно быть облачено в некую форму или закреплено за определенным материальным носителем, который не соответствовал бы ни одному конкретному предмету из данного ряда. В качестве такового, собственно, и выступает знак. Следовательно, основное свойство знака — репрезентировать некое вполне определенное значение. Но поскольку всякое значение всегда представляет собой обобщение, а всякий знак — нечто вполне конкретное и единичное, то, стало быть, ни один знак, даже самый что ни есть иконичный, не может репрезентировать самого себя, а лишь может указывать нам на нечто, не будучи им самим.

Отсюда структурная четкость и определенность всего того, что относится к сфере значения в противоположность деструктивности сферы смысла. Значение всегда опосредовано (репрезентировано) знаком, смысл же либо выражается, либо воспринимается непосредственно. Смысл есть способ самопроявления членов коммуникативно-речевого акта, их неповторимых индивидуальных особенностей, и потому сами формы проявления смысла всегда индивидуальные и неповторимы, они не могут быть раз и навсегда закреплены за той или иной группой смыслов, а всегда выражают лишь частное и неповторимое. Таким образом, если знак конвенцируется, «устанавливается заранее», то форма проявления смысла выявляется во всем, что включается в сферу речевой деятельности. Иначе говоря, ею может оказаться вся явленная нам действительность при нашем определенном к ней отношении. Но точно так же, скажут нам, вся явленная действительность может функционировать в качестве знака. Подобное возражение совершенно справедливо, и потому мы должны четко различать содержание смысла от содержания значения. Возьмем, к примеру, некое реальное дерево. Прежде всего оно может либо принадлежать, либо не принадлежать сфере языка. Актуализируясь же в сфере языка (т.е. принадлежа ей), дерево может функционировать либо как знак, репрезентирующий понятие «дерево» вообще, ничего не сообщая нам о собственной персоне, лишь обобщать некий класс предметов в единое значение; либо же выражать себя как единичный субъект, ничего при этом не обобщая и никакую группу предметов не представляя.

Но помятуя слова Поля Валери, мы можем сказать, что все то, что выражает дерево, зависит от воспринимающего субъекта, от того, что он «видит» в дереве. Таким образом, мы убеждаемся, что никакой определенности и четкой взаимосвязи между деревом и его смыслом нет, тогда как связь между деревом-знаком и его значением весьма определена. Однако это нисколько не означает, что само дерево никакого отношения к образованию смысла не имеет, и что последнее всецело зависит от воспринимающего субъекта. Дерево выражает себя и выражает ровно настолько, насколько способен воспринять субъект, говоря иначе, субъект проникает в сущность дерева в меру собственных духовных способностей. И содержание субъекта, и содержание объекта практически бесконечны, а потому бесконечны и смыслы, порождаемые из их взаимодействия. Следовательно, уровень значений всегда есть некий уровень обобщений, а потому и абстракций. Абстрактные же понятия не могут выражаться иначе как условными знаками. И потому на уровне значений язык не в состоянии обходиться без помощи знака. И даже в нашем примере реальное дерево выступает в функции иконического знака понятия «дерево», а не себя самого. В сфере значения наше сознание имеет дело со стабильно зафиксированными знаками-значениями, полученными нами в готовом виде. В сфере смысла сознание наше находится в непрерывной деятельности — во взаимодействии между индивидуальным «Я» и всем остальным миром, в данном случае деревом. Правда, смысл, как и значение, нуждается в некоем материальном носителе, иначе он будет оста-

ваться невыразимым и непроявленным, и этот материальный носитель можно было бы вполне назвать знаком, если бы не та принципиальная разница между смыслом и значением, которую мы пытались тут показать.

Значение можно раз и навсегда обозначить, смысл же надо воспринимать или же переживать каждый раз конкретно-чувственно. И потому смысл всегда репрезентируется тем, смыслом чего он является. Смысл вещи проявляется через саму эту вещь, и ни в каком другом материальном носителе он не нуждается. Значит, на уровне смысла язык вполне может обходиться без знака, который всегда репрезентирует лишь то, чем сам он не является.

Не актуализированное в языковой сфере дерево ничего не выражает, а лишь существует. Оно начинает выражать себя, лишь актуализируясь в сознании воспринимающего субъекта. Модус этого восприятия и составляет содержание смысла. Но наше сознание способно не только воспринимать предметы реального мира, но и воображать или припоминать их. Именно поэтому, воспринимая языковой знак, человек способен не только воспринимать его обобщенное значение, но и представлять себе тот или иной единичный, конкретно-чувственный образ из того ряда предметов, обобщением которого является значение данного слова. Этим и определяется единство смысла и значения современного языка как репрезентатора современного сознания. Более древнее конкретно-чувственное «мышление» не упраздняется более молодым абстрактно-логическим, а вливается в него, в том смысле, что использует его знаковые

образования для собственного языкового функционирования. Это сожительство двух сфер языка на одной «жилплощади» со всей очевидностью отражено в грамматике. Если рассматривать грамматику как структуру материи языка, то нетрудно заметить, что отдельные ее разделы предоставлены преимущественно либо смыслу, либо значению. Так в морфологии и в лексике нет ничего от смысла — они полностью «курируют» сферу значения. И, напротив, в стилистике и интонации очевидно господство смысла.

Все это ничуть не означает, будто смысл выражает лишь субъективный модус некоего объективного значения, «индивидуально окрашивает» его и сам по себе не способен отражать сложные и глубокие содержательные пласты сознания. Как в микромире отражается весь макромир, так и в смысле может проявляться вся содержательная действительность. Значение членит мир (хотя само оно есть результат обобщения), смысл берет мир в целом (хотя сам по себе он является результатом отражения единичного, его образом). Вот почему в стадии первобытного синкретизма язык мог полностью базироваться на смысле, одновременно выполняя коммуникативную функцию значения (т.е. быть одинаково понятным всем членам общества). Дальнейшее вычленение значения как самостоятельной сферы из первобытной языковой целостности надо рассматривать именно как *вычленение значения из значимого смысла*.

Таким образом, мы утверждаем принципиальную возможность существования языка, состоящего преимущественно из одних только

смысловых образований, аналогично тому, как существуют языки, преимущественно базирующиеся на значении (язык современной науки). Наличие такого языка можно было бы показать на примере мифологии или современной поэзии. Но у нас под рукой имеется более наглядный и очевидный пример — язык кино.

Итак, на вопрос, может ли существовать язык, вся материя которого базируется на одной лишь интонации и стилистике (т. е. именно на том, что принято рассматривать как нечто факультативное и несущественное по отношению к «основным» категориям языка, таким как лексика или морфология) мы можем с уверенностью ответить: да, может.

Сопоставьте интонацию с видением автора фильма, а стилистику с монтажом, и вы увидите, что все остальное в кино — лишь отраженная действительность. Но что же интонируется и что стилистически оформляется в кино? Не сама ведь действительность? Для того, чтобы функционировать как язык, *нечто* должно подвергаться воздействию, оформляться со стороны интонации и стиля. Этим «нечто», по всей вероятности, является пространственно-временной слепок действительности или фотографическое отражение некоего отрезка действительности. Но этот отрезок уже не является самой действительностью, а лишь ее репрезентатором. Значит ли это, что сделав огромный крюк, мы вновь возвратились к идее знака? Нет, не значит, ибо фотографическое отражение именно *отражает*, но не обозначает и не замещает предмет отражения. В силу этого, было бы целесообразно обозначить материальный носитель смысла термином *образ*, в отличие от

знака как носителя значения. И потому, слово следует рассматривать не только как знак, но и как образ, как знак-образ, обладающий и значением, и смыслом одновременно. В этом нет ничего удивительного, если вспомнить, что слово не только передает значение (обобщение класса предметов), но и пробуждает в нашем представлении конкретный единичный образ предмета, относящегося к тому самому ряду или классу предметов, который обобщен в значении слова. Благодаря образу мы воспринимаем посредством слов не только абстрактные понятия, но и получаем конкретно-чувственные представления. Образ есть некий индивидуальный модус восприятия объекта в его непосредственном и чувственно-конкретном проявлении. В то же время, характер и модус восприятия составляют и смысл данного объекта. Нетрудно заметить, что между *образом* и *смыслом* нет той четкой и определенной дифференцированности, которая характерна для пары *знак—значение*. Образ есть непосредственное отражение не только предмета действительности, но и его смысла. Более того, отражение лишь тогда становится образом, когда в самом отражении предмета отражается и модус восприятия отражаемого предмета, то есть смысл. Тут «что» без «как» не существует. Образ есть неразрывное единство этих двух начал. И потому, образ, ни на что, кроме как на самого себя, не указывает, и единственное, что он репрезентирует это смысл, который не отчужден от него, а заключен в нем же самом. А раз это так, то было бы бессмысленно искать в сфере смысла некую минимальную смысло-различительную единицу, подобную знаку в

сфере значения. И тем не менее ведь в слове мы имеем дело не с образом неких графем, а с чем-то другим, на что ряд этих графем в качестве знака нам указывает. Мы уже знаем, что знак этот указывает нам на некое значение, которое есть абстракция, обобщение — понятие, но в реальной речевой деятельности мы можем подать это же слово так, чтоб через понятие в нашем воображении пробудилось представление о вполне конкретном предмете со столь же конкретным к нему отношением — то есть образ предмета. Для этого мы должны построить, реализовать наши языковые средства и выразиться так, чтоб в самой реализованной речи отразился конкретно-чувственный образ предмета. Посредством стиля и интонации абстрактное понятие преобразовывается в конкретный образ отраженной действительности. Следовательно, образом слова является конкретно-чувственный модус восприятия того, что обобщенно отражает предмет репрезентации знака. Подобное заявление не будет казаться абсурдным, если вспомнить, что еще Платон задавался вопросом: «какого рода подражание (мимесис) используется языком для соединения означающего и означаемого?»¹, который и сегодня звучит более чем актуально. «Все в языкознании, и литературоведении, и в эстетике, — пишет А.Ф. Лосев, — употребляют слово «смысл», но никто не ставит перед собой проблему смысла, поскольку самое понятие смысла

¹ См.: Платон. Соч. в 3-х т., т. I., Кратил. М., 1968. В данном виде вопрос сформулирован Р. Якобсоном. См.: Р. Якобсон. В поисках сущности языка, в сб.: Учебный материал по анализу поэтических текстов. Таллинн, 1982, с. 207.

считается общепонятным и не требующим никакого анализа. В настоящем пункте нашего исследования мы должны и поставить проблему смысла и решить ее...»¹ И тем не менее А. Лосев не выделил смысл как самостоятельную языковую категорию, противопоставленную значению, хотя и дал блестящее определение смысла как понятия. «Смысл вещи, — пишет А.Ф. Лосев, — есть сама же вещь, но только взятая в тождестве сама с собой, а поскольку отождествлять можно только то, что различно, то смысл вещи есть сама же вещь, но взятая в то же самое время и в различии с самой собой. Ясно, что смысл вещи, формулируемый таким образом, впервые дает возможность также и сопоставление всякой данной вещи со всякой другой, то есть наделение ее специфическими (но, возможно, также и неспецифическими) свойствами и качествами»². Помимо прочего, такое определение сполна отвечает на вопрос: каким образом смысл может функционировать в сфере коммуникации? Становится понятным и то обстоятельство, почему именно А. Лосев исследовал понятие «художественный образ» в одном ряду с категориями языка и как категорию языка. Внутренняя связь между «образом» и «смыслом» у А. Лосева очевидна. Так в разделе «Символ и натуралистическая копия» он отмечает, что самая сущность реалистического образа «заключается не в буквальном воспроизведении предмета, но в его

¹ А.Ф. Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976, с. 126.

² Там же. с. 128.

определенного рода *интерпретации*»¹ (подчеркнуто мной — Г.З.). Заметим, что *интерпретация* в данном случае мало чем отличается от *модуса восприятия*, который мы непосредственно связали как со смыслом, так и с образом. И тем не менее о непосредственной связи и бинарных отношениях между образом и смыслом у А. Лосева ничего не сказано. А между тем если натуралистический образ не символичен, если он буквален, если он «ничего специфического от себя не привносит в то изображение, которое дает»², и если он репрезентирует лишь тот предмет, образом которого он является, то чем же, спрашивается, этот самый образ отличается от механического отражения? Такого вопроса А. Лосев не ставит, но ответ его ясен — ничем. Не случайно, что в данном случае он даже избегает слова *образ*, заменяя его словом *копия*. Не случайно также, что А. Лосев говорит лишь о «художественном образе», образ же сам по себе у него вообще не фигурирует, и фотоснимок, согласно А. Лосеву, вовсе не образ, а «натуралистическая копия». Мы же пытались рассмотреть понятие «образ» вообще, определяя его в непосредственной связи с понятием «смысл».

Итак, всякий образ есть не только отражение предмета, но и отражение модуса восприятия этого предмета, т. е. образ есть осмысленное отражение.

Теперь нетрудно догадаться, что в языке кино мы имеем дело не со знаком и значением,

¹ А.Ф. Лосев, Указ. соч., с. 164.

² Там же.

а с образом и смыслом. Казалось бы, первый шаг сделан, и что-то в нашей проблематике стало проясняться. И тем не менее, лишь определив киноязык как систему образов мы реально начинаем ощущать всю сложность нашей задачи. С одной стороны, образ как отражение действительности универсален для любого национального сознания, а с другой стороны, смысл как модус восприятия этого отражения всегда глубоко субъективен во всех своих трех ипостасях — общечеловеческом, национальном и собственно-индивидуальном. Как же в этом сложном и многообразном единстве универсального, общего и единичного проявляются национальные особенности языка кино?

Вернемся еще раз к проблеме образа. Если мы скажем, что образ — всего лишь отражение предмета, то мы вынуждены будем также сказать, что все, что воспринимает человек, есть не реальные предметы реального мира, а некие образы, ибо мы знаем, что отражение лежит в основе всей деятельности нашего сознания. И тогда само понятие образа было бы совершенно избыточным. Однако наше чувство реальности безошибочно отличает беспристрастность биологического ли, механического ли отражения, независимого от нашей воли и сознания, от отражения, целью которого является сообщение предмету отражения нашего отношения к нему, или нашего понимания его. Следовательно, отражение, хотя и является необходимым условием существования образа, оно не является его дефиницией. Повторим еще раз: образ есть прежде всего осмысленное отражение, такое именно отражение, которое

наделяется смыслом со стороны человека. *Отражение возникает, а образ создается.* В первом случае человек пассивен по отношению к природе, во втором — меняет ее по образу и подобию своему.

Благодаря А.Ф. Лосеву, мы уже имеем достаточное представление о смысле самом по себе, но в то же время мы мало что знаем о смысле как категории языка. Прежде всего остается не совсем понятным, каким образом некоторый предмет может являться своим собственным предикатом, или, говоря словами А. Лосева, быть тождественным себе и в то же самое время находиться в различии с самим собой? Это один из кардинальных вопросов, и поняв его, мы сможем понять и то, как отражение, претворенное в образ, приобретает функцию языковой единицы.

Воплощенный или уплотненный в отражении смысл мы называли образом. Следовательно, смысл не может быть обнаружен иначе чем в образе, а образ не может быть ничем иным, как носителем смысла. В качестве отражения образ всегда безусловен и объективен, ибо в основе его лежит функция, единая для всей высокоорганизованной материи; в качестве же смысла образ всегда условен и субъективен, ибо в основе его лежит вся совокупность конкретных и единичных условий существования индивидуума. Но образ не является ни тем, ни другим в отдельности, а лишь их диалектическим единством. И это-то единство должно проявляться в нем как одновременное тождество и различие. Именно поэтому мы вправе будем утверждать, что определение, данное А. Лосевым смыслу, относится не к нему самому, а

к образу как его носителю¹. Сам же по себе смысл не может быть ни тождественным, ни различным с чем бы то ни было, в том числе и с самим собой, ибо он является лишь модусом проявления индивидуального «Я». Если отражение есть био-психо-физический аспект связи сознания с объективной действительностью, то смысл есть содержательный, семантический или идейный (называйте как хотите, ибо единственно точным тут оказалось бы слово *смысловой*, которое мы не можем использовать во избежание тавтологии) аспект этой связи. Это некий луч или мост между «Я» и «не Я», благодаря которому осуществляется постоянная обратная связь между индивидуальностью и миром. Функцией этого луча (или функцией смысла) и объясняется возможность существования образа как одновременного тождества и различия, возможность существования образа как единицы языка.

Именно действием этого луча и порождается тот самый «феномен рамки» (о котором мы говорили выше), благодаря которому только образ и вводится в сферу языка. Феномен рамки достигается тем, что луч «Я» — сознания, во-первых, высвечивает (стало быть, актуализирует) объективную действительность, во-вторых, высвечивает не всю действительность, а

¹ В другом месте (Указ. соч., с. 144) А. Ф. Лосев утверждает, что «... всякий художественный образ тоже есть образ чего-нибудь. На этот раз предмет художественного образа есть не что иное, как он сам, этот самый образ». Аналогия с определением смысла, которое мы до этого цитировали, очевидна, что еще раз подтверждает правильность нашего вывода.

только тот или иной ее фрагмент и, в третьих, высвечивает этот фрагмент лишь в той мере и в том аспекте, в котором он может присвоить себе эту действительность, сделать достоянием собственного «Я».

Таким образом, феномен рамки представляет собой и вбирает в себя следующие формы деятельности нашего сознания: установку, отбор, сосредоточение и концентрацию. Понятие рамки есть исключительная прерогатива языка образов, без нее действительность отражалась бы в нашем сознании в виде бессистемного хаоса, абсолютно не поддающегося осознанию. Одновременно рамка принадлежит и языку чистых значений, но лишь постольку, поскольку последний базируется на языке образов и каузально без него немыслим.

До сих пор речь шла о непосредственном общении человека с природой, с реальной и объективной действительностью. Однако данные, черпаемые человеком из этого общения, не могут оставаться его личным достоянием — в силу социальной природы человека они должны быть опосредованы и присвоены общественным сознанием. Каким образом может быть осуществлен этот процесс социализации? Мы сумеем ответить на этот вопрос лишь в том случае, если учтем во взаимоотношениях между природой и человеком наличие обратной связи. Если первый акт осознания понимается нами как проекция индивидуального сознания на природу и ее пробуждение посредством этой проекции, то второй акт заключается в подражании (мимесис) уже разбуженной, а стало быть и «заговорившей» природе. Слово «заговорившей» мы взяли в кавычки отнюдь не

потому, что имели ввиду нечто метафорическое, а потому, что речь природы осуществляется через мимесис со стороны человека. И в философском плане мимесис надо понимать как говорение природы через человека. Положение и функция рамки в этом встречном процессе взаимодействия человека и природы — от человека к природе и от природы к обществу — остается неизменной. То, что высвечивается сознанием, становится необходимой предпосылкой для мимесиса. И, наконец, мимесис — способ существования образа как основной содержательной единицы языка образов. Следовательно, образ гораздо более сложное образование, чем только уплотненный (воплощенный) в отражении смысл — он одновременно и смысл, развоплощенный через мимесис в реальное бытие нашего сознания. Можно сказать также, что образ есть актуализация «Я» через его объективизацию в «не Я» (т.е. через его вчлененность в объективное «не Я»). Благодаря этой объективизации и осуществляется социальная функция языка образов.

Амплитуда форм проявления мимесиса столь широка, что практически покрывает собой всю сферу языка от непосредственной фиксации в фотографии и телевидении, до скрытого и сложно-опосредованного подражания в словесных и прочих символических языках. Отражение действительности дано нам в чувствах и ощущениях, и мимесис как непосредственный продукт отражения также апеллирует к нашим чувствам и ощущениям. Однако различные органы чувств играют различную роль в деятельности нашего сознания. Так, львиная доля всей нашей перцепции приходит-

ся на зрительные анализаторы, на втором месте находятся слуховые — все остальные органы чувств и ощущений играют, по крайней мере, в языковой сфере, подсобную, второстепенную роль. Именно в силу этого слова «образ», «отражение», «мимесис» относятся, как правило, либо к области зрения (и прежде всего зрения), либо к области слуха. Мимесис может быть либо зрительным, либо слуховым, либо тем и другим одновременно. Более того, как правило, он охватывает не всю, а лишь отдельные участки, предположим, зрительной сферы, создает различные комбинации из различных участков различных сфер и т.д. Это обстоятельство указывает на то, что мимесис всегда синекдохичен, он никогда не распространяется на весь объект подражания, никогда не охватывает его полностью. Иначе и быть не могло, ибо, как мы уже отмечали, необходимой предпосылкой для мимесиса становится лишь то, что высвечивается сознанием. И потому объектом мимесиса становится не весь объект действительности, а лишь та его часть, или та сторона его, которая осмыслена индивидуальным сознанием, приобрела смысл. Следовательно, целью мимесиса является не моделирование аналога объекта действительности, а выражение субъективного отношения индивидуального сознания к этому объекту. И потому разнообразны не только внешние формы и средства проявления мимесиса, но и их внутреннее содержание. Каждый конкретный мимесис уникален и неповторим. Можно сказать, что в действительности столько же способов проявления мимесиса, сколько и индивидуальностей. Последнее обстоятельство заставляет

нас еще раз задуматься над тем, каким же образом и на какой общей платформе взаимодействуют эти различные способы «говорения», как происходит их социализация и понимание в коллективе, и, наконец, как возникли и как возможны в этом случае такие языковые образования, как национальные языки.

Что касается первого вопроса, то по существу мы на него уже ответили. Ведь если язык образов возникает из взаимодействия индивидуального сознания и объективной действительности, то, стало быть, в нем всегда есть нечто общее для всех людей — а именно то, что имеется в образе от объективной действительности. Это общее и является той платформой, на которой осуществляется взаимопонимание и общение. Что касается второго вопроса, то он является чуть ли не основным во всей нашей проблематике, и разобраться в нем мы сможем не иначе как проследив хотя бы в общих чертах всю эволюцию становления человеческого сознания.

Пока же вернемся к первому вопросу и рассмотрим внимательнее наш ответ на него. В основе его лежат два противоположных понятия — понимание и непонимание. В свете этих понятий наш поспешно сформулированный ответ представляется не очень корректным. Ведь согласно ему понимается не то, что возникло из взаимодействия индивидуального сознания и объективной действительности как язык образов, а то, что было до этого взаимодействия и независимо от него. То, что преобразовывалось, то что совершалось во взаимодействии субъекта и объекта, и то, что в результате этой деятельности возникло в качестве языка,

никак не освещено в нашем ответе, ибо согласно последнему понимается в коллективе именно то, что этой деятельностью никак не затронуто. То есть понятное в данном случае не образ, а чистое отражение, которое воспринимается как образ в силу того, что адресат вкладывает в него свой собственный смысл и приписывает этот смысл своему адресанту. Следовательно для того, чтоб ответ на первый вопрос был корректным, он должен иметь в виду именно то в языке образов, что безраздельно принадлежит субъекту. Следовательно, речь должна идти о степени субъективности субъективного сознания. В этом отношении первый вопрос непосредственно стыкуется со вторым, и в русле того хода и характера размышлений, которых мы до сих пор придерживались, оба вопроса принципиально неразрешимы, ибо неукоснительно требуют исторического анализа самого понятия «человеческое сознание».

Но прежде чем приступить к нему, переадресуем наш вопрос кинематографу, чтобы проблемы, которые мы пытаемся разрешить, не показались вдруг отвлеченными и оторванными от собственного предмета исследования. Итак, зададимся вопросом, который с первого взгляда может показаться несколько праздным: воспринимаем ли мы инонациональный фильм адекватно? То есть воспринимаем ли мы иностранный фильм так же, как воспринимает его зритель той национальности, для которого он непосредственно создавался и к которому принадлежит сам создатель фильма? Первая же реакция на такой вопрос может быть совершенно различной. Прежде всего могут возникнуть претензии к самой постановке вопроса:

что такое *адекватно* и о каком зрителе идет речь? Ведь зритель не есть некая целостность, а всего лишь общность, и потому сколько зрителей, столько и возможностей восприятия фильма. Весьма резонно, но не совсем верно. Зритель — всего лишь общность, если смотреть на него с точки зрения уровня индивидуально-го сознания, но зритель одновременно и целостность, если смотреть на него с точки зрения уровня национального или общечеловеческого сознания. Реакция на ожог у всех людей одна и та же независимо от национальных и индивидуальных особенностей. Но реакция на сказанную по-русски фразу «я не могу найти себе места» может быть различной в зависимости от того, насколько владеет русским языком тот, к кому обращены эти слова. Не исключено, что в ответ на эти слова некий иностранец примется искать стул или любезно уступит свое место. Это и будет неадекватное восприятие иностранной речи. Таким образом, говоря об адекватности, мы имели в виду национально-адекватную реакцию. В то же время любой человек, владеющий русским языком, воспримет приведенное выше предложение как некое сетование или жалобу, хотя и может отнестись к ней совершенно индивидуально. В том, в чем восприятие всех русских будет общим и единым, и проявляется некий национально-единый субъект восприятия. Об этом национально-едином зрителе, независимо от его субъективных особенностей, у нас и идет сейчас речь.

Следующая возможная реакция на поставленный нами вопрос может быть утвердительной. Конечно, я прекрасно понимаю все, что происходит на экране, более того, я сопере-

живаю с героями фильма. Я воспринимаю и понимаю их поступки, действия, желания и страсти, мысли и чувства. Ведь фильм говорит с нами языком действительности. А действительность (не считая словесного языка, который переводится диктором, либо дублируется актерами) одинаково понятна всем. Правда, иногда встречаются и национально-специфические детали, но их роль, как правило, столь незначительна, что на мое восприятие фильма они практически не влияют. Во всем, по крайней мере цивилизованном, мире люди ходят, любят, едят, стреляют или фехтуют, танцуют или смеются, плачут, завидуют, мстят, помогают, спасают, пьют, курят почти одинаково, и вещи, которыми пользуется современный человек, тоже одни и те же во всем мире, по крайней мере они одинаково известны всем. Ничего другого на экране вроде бы и не бывает, и с чего бы вдруг мне должно быть что-то непонятно? Не могу же я, на самом деле, принять спящего человека за танцующего? Что же касается таких фактов как различное значение кивка головы у русских и болгар, то это относится к тому ряду исключений, которыми подтверждается правило.

Наконец, третья реакция на наш вопрос будет совершенно противоположной второй. Ни о какой адекватности не может быть и речи. Я позволю себе утверждать, что и любят, и едят, и спят, и дерутся люди разных национальностей по-разному, и окружают их вовсе не одни и те же вещи, ибо вещи эти имеют для них совершенно разный смысл.

Все три ответа столь же справедливы, сколь и недостаточны. Первый исходит из инди-

видуального сознания, второй — общечеловеческого, третий — национального. В реальном же процессе восприятия все три члена человеческого существа действуют как единый взаимодополняющий и взаимокоррелирующий, сложный, но не расчлененный механизм. Но сказав так, мы вряд ли решили вставшую перед нами проблему, если не запутали ее вовсе. Чтобы хоть как-то приблизиться к пониманию этого трехчленноединого механизма, мы должны прибегнуть к понятию «значение». Пока лишь предварительно отметим, что точно так же, как словесный язык не является языком чистых значений и не может обходиться без смысла, так и язык образов не есть язык чистого смысла и нуждается в значении (благодаря чему он собственно и может называться языком). Разница между этими двумя типами языка не в абсолютной, а в доминирующей роли либо значения, либо смысла. Значение обеспечивает общность (социальность, способность к взаимопониманию) языка образов. Мы понимаем значение, но не собственный смысл происходящего на экране и наделяем воспринимаемое нами значение своим индивидуальным смыслом.

Мы говорим о восприятии, конкретнее, о восприятии фильма. Это значит, что некто передает определенное сообщение посредством экрана, а некто другой это сообщение принимает. И тот, и другой являются конкретными живыми людьми, хотя и общаются посредством кинотехники. И тот, и другой являются конкретными субъектами, но чем же отличается один человек от другого, как не своим индивидуальным, сугубо личным и неповтори-

мым взглядом на мир, своим собственным видением этого мира и своим отношением к нему. Если речь идет о духовной общности людей (а кино, мы надеемся, есть средство духовного общения, хотя и способно выполнять целый ряд других функций), то ведь не внешностью же и не одеждой, а именно его отношением к миру и следует отличать одного человека от другого.

«Внешний мир действует на всех людей одинаково, но впечатления людей, поставленных даже в совершенно тождественные условия, до бесконечности разнообразны и по числу получаемых и могущих быть дробимыми до бесконечности впечатлений, и по силе их. Из впечатлений этих слагается ряд последовательных сознаний каждого человека. Связываются же все эти последовательные сознания только потому, почему и в настоящем одни впечатления действуют, а другие не действуют на его сознание. Действуют же или не действуют на человека известные впечатления только потому, что он больше или меньше любит это, а не любит этого.

...*Нечто*, состоящее в моем известном, исключительном отношении к миру, и есть мое настоящее и действительное Я. Себя я разумею, как это основное свойство; и других людей, если я знаю их, то знаю только, как особенные какие-то отношения к миру»¹.

Совершенно очевидно, что под «настоящим и действительным Я» Толстой понимает то

¹ Л.Н.Толстой. Полн. собр. соч., т. XIII, М., 1913, с. 331—332.

же самое, что и мы под «собственно-индивидуальным сознанием». Но если бы «настоящее и действительное Я» исчерпывалось только самим собой, т.е. собственно-индивидуальным сознанием, то ни о какой адекватности или идентичности восприятия не могло бы быть и речи даже в общении между двумя близкими людьми. Но что там адекватность — не могло быть самого общения и какой-либо близости между людьми вообще. Понимание между людьми обеспечивается знанием некой единой системы значений. И чем большее число систем значений является общим для двух людей, тем больше и степень их взаимопонимания. Минимальным условием для взаимопонимания является знание национального языка. При его отсутствии в качестве посредника общение приближается к грани непонимания. Однако полное и действительное непонимание может наступить лишь тогда, когда между людьми исчезнет единый внесловесный языковой код, общий для всего человечества. Такая ситуация возможна лишь в том случае, если один человек не будет видеть в своем «собеседнике» такого же как и он человека. И, наоборот, к грани абсолютного понимания общение приближается тогда, когда люди одинаково владеют всеми существующими системами значений. Когда они не только одинаково владеют национальным языком, но и в одинаковой степени владеют единым культурным кодом или всей его совокупностью, т.е. когда люди принадлежат к одной и той же социальной среде, обладают одинаковыми культурными ценностями, духовными знаниями и потребностями. Но точно так же, как практически невозможно полное

непонимание между людьми, ибо для этого необходимо, чтобы человек не ощущал себя представителем человеческого рода и не воспринимал всех людей как относящихся к некоему единому целому, точно так же невозможно и абсолютное взаимопонимание между двумя пусть очень близкими и кровно связанными людьми до тех пор, пока это два, а не один человек, до тех пор, пока человек ощущает свою самость и свое отличие от всех остальных представителей человеческого рода. Абсолютного понимания не происходит именно потому, что при любой степени общности систем значения всегда остается тот субъективный взгляд на мир, о котором говорил Толстой и который не зависит ни от каких систем значения. И это субъективное отношение к миру проявляет себя во втором двучлене словесного языка — в смысле.

Но ведь смысл, или то, как я осмысляю мир или «отношусь к миру», является субъективным лишь для внешнего наблюдателя, для меня же это единственно возможное и непреложное взаимоотношение с миром, и потому он предстает перед моим Я вовсе не смыслом, а системой объективных значений. Точно так же и система значений, выработанная национальным языком, представляется мне именно системой объективных значений, хотя и является по существу совокупным смыслом некой (национальной) общности людей. Ведь для иностранца, не владеющего моей национальной системой культурных ценностей, или системой значений, оба последних фактора представляются «чисто армянским отношением к миру»,

т.е. чем-то субъективным и относящимся к смыслу.

Следовательно, помимо собственно-индивидуального Я, каждый индивидуум является одновременно и носителем некоего национального Я, как субъективности иного порядка.

Но ведь и во французе, и в китайце, и в немце, и в арабе я вижу некое подобие себя самого, хотя и не владею их национальными языками. Я не понимаю их языка, но я прекрасно понимаю, что выражают их смех или слезы, улавливаю в их взгляде скуку или живую заинтересованность, понимаю многие проявления языка жестов и мимики, более того, я чувствую интонацию и в самых общих чертах могу догадаться, о чем идет «речь», отличить грубость от ласки, приказ от просьбы и т.д. и т.п. Все это (с непременным учетом исторически сложившихся различий в национальных и региональных языках жестов, мимики и т.д.) говорит в пользу того, что помимо собственно-индивидуального и национального каждый человек является еще и носителем общечеловеческого «Я», как субъективности третьего порядка.

Эти-то две последние субъективности, являясь общими для двух различных общностей людей, и составляют их коллективный (а потому и объективизированный) смысл, т.е. значение (национальное и общечеловеческое), ибо *значение есть смысл, опосредствованный общественным сознанием*. Значит, до тех пор, пока мое субъективное отношение к миру не опосредовано тем или иным коллективным сознанием, оно продолжает функционировать в языке как смысл.

Проекция своего отношения к миру (осмысление) на систему передаваемых мне значений (понимание) и есть процесс языкового восприятия.

Итак, на поставленный выше вопрос об адекватности восприятия инонационального фильма, мы должны ответить, что не то чтобы инонациональный фильм, а даже восприятие дружеской беседы не может быть адекватным. Но если в свете всего вышеизложенного мы изменим постановку вопроса и будем говорить лишь о степени понимания, то мы вынуждены будем признать, что при невладении национальным языком понимание приближается к границе непонимания.

Но, скажут нам, одно дело национальный язык, которым можно владеть или не владеть, и совершенно другое дело фильм, в котором сама отраженная действительность выступает в функции значения, единого для всего человеческого рода.

Прежде всего язык не есть нечто самостоятельное и независимое, а лишь отражение того самого Я во всех его трех ипостасях, о которых говорилось выше, и в этом отражении, как в зеркале, можно увидеть характер и историю как становления, так и развития всех трех Я. Если в словесном языке отражено мое определенное отношение к миру, то оно не может не отразиться и во всех остальных сферах моей духовной деятельности, в том числе и в кино. Во-вторых, и это главное, когда мы говорим, что в кино нам все понятно, то мы неправомерно ограничиваем себя одной лишь сферой системы значений, которые в кино действительно не имеют национальных границ. Но,

как мы уже видели, для того, чтоб говорить о понимании, необходимо учесть и другую сферу языка — смысл. Семантика значения и семантика смысла не идентичны, они не покрывают друг друга, и цель любого сообщения — его понимание — складывается из их взаимодействия.

Как творец некой идейно-художественной модели мира (функционирующей как текст), художник проявляется в выражении трех иерархически взаимосвязанных ступеней сознания: общечеловеческой, национальной и индивидуальной.

Как бы высоко в искусстве ни ценилось индивидуальное и неповторимое, художник не может пользоваться языком, понятным лишь ему одному, выражать одно лишь свое индивидуальное сознание, свое отношение к миру. Собственное Я он всегда выражает посредством коллективного. Но история культуры знает в своем развитии и такие периоды, когда, напротив, коллективное Я выражало себя через индивидуальное и именно каноничность, а не оригинальность считалась эталоном мастерства. В этой связи нас меньше всего интересует вопрос о приоритете — то ли отдельные личности формируют национальное сознание, то ли национальное сознание актуализируется через них — ибо это в конечном счете вопрос о яйце и курице. Гораздо интереснее другое — чему отдает предпочтение общество? Что *считается* более приоритетным и важным — отдельный человек как носитель индивидуального сознания, или же коллектив как носитель сознания общественного? В зависимости от ответа на этот вопрос, собственно, и складывается вся

система философских, нравственных и правовых отношений в обществе. Доминирование той или иной ступени совокупного трехчленного Я как в общественном, так и в индивидуальном сознании, находится в прямой зависимости от уровня эволюционного развития самого этого сознания и непосредственно на этот уровень указывает. Господство видового сознания характеризуется стремлением покрыть, заместить собой как общечеловеческое, так и индивидуальное сознание. Человеческим в этом случае считается только то, что присуще данной общности людей. Сформированное в мифологический период истории, видовое сознание четко и безоговорочно делит мир на свой и чужой, отвергая при этом какой-либо плюрализм. Следствием доминирования видового сознания было (а в некоторых случаях еще и продолжает оставаться) неприятие, доходящее порой до активного антогонизма и агрессии, как по отношению к целым культурам, так и по отношению к отдельным индивидуальностям, причисляемым к категории чужих. При трансформациях, происходящих в сознании вида (смена религий или идеологий), подобный антогонизм мог проявляться и по отношению к собственной культуре, и реакцию новой мировоззренческой доктрины на старую вполне можно рассматривать как отношение сознания одного вида (своего и истинного) к другому (ложному и чужому). Дифференциация национального и общечеловеческого самосознания, понимание того, что чужой мир — просто иной, но не менее истинный, имеющий такие же права на существование, как и собственный, связано с ростом доминирующей роли индивидуального самосоз-

нания, постепенно вытесняющего видовое. Чем больше человек осознает свою личностную самость, тем больше он осознает и свою причастность к человеческому роду вообще, то есть тем больше расширяются границы его собственного социума, границы коллектива или общности людей, к которой он себя причисляет и в которой он функционирует. Тем самым происходит «реабилитация» и признание инонациональных и чужеродных культур. Именно в этот исторический период и возникает кинематограф как система значений, общая для всего человечества и понятная каждому человеку в отдельности. Но, открыв своим появлением новую главу в истории человеческой культуры, кино само по себе не может стать универсальным общечеловеческим языком, пока самим человечеством не будет опосредован, усвоен и присвоен субъективный опыт и субъективный взгляд на мир каждого в отдельности народа. Формируя сознание человека, кино, как и словесный язык одновременно отражает и то соотношение трех ступеней Я-сознания, которое исторически сложилось на сегодняшний день.

Пользуясь универсальной системой значений, французский режиссер вкладывает в нее ровно столько же сугубо французского смысла, сколько и французский писатель, пользующийся французскими словами. Армянский же, к примеру, зритель, воспринимает эту универсальную систему знаков, осмысляет ее точно так же, как если бы он читал повесть армянского писателя, объективно и без собственных комментариев описывающего французскую жизнь. Иначе говоря, в кино мы имеем дело с национальными киноязыками (в том же са-

мом смысле, в каком мы говорим и о национальных словесных языках), в которых лексика и грамматика в значительной степени унифицированы. Такое заявление может показаться абсурдным и неприемлемым лишь в том случае, если понятия *смысл* и *значение* будут восприниматься как синонимы.

Чем же отличается повесть армянского писателя о жизни французов от повести француза о французах? Тем, что первый смотрит на данную ему действительность с точки зрения армянского национального сознания, а второй — французского, т. е. первый осмысляет эту действительность по-армянски, а второй по-французски. А что происходит тогда, когда мы переводим повесть французского писателя на армянский язык? Мы придаем ей армянский смысл. Значит ли это, что в результате мы имеем такую повесть, как если бы ее написал армянский писатель?

Странно, но одна из наиболее древних наук — филология — подобным образом вопрос никогда не ставила. Национальную проблематику она рассматривала в самых разнообразных аспектах, кроме собственно-языкового. Это и понятно, ибо национальный язык предан литературе как условие существования произведения, которое механически относилось к той национальной культуре, на языке которой оно было написано. Не случайно также, что данный вопрос возникает именно в связи с кино, где при максимальном отсутствии внешне выраженного национального языка совершенно очевидна его национальная принадлежность.

Вот что пишет по поводу причины существования многочисленных национальных языков поэт и теоретик «Плеяды» Жоашен Дю Белле: «Если бы природа... дала людям сходные желания и полное согласие, то кроме бесчисленных удобств, отсюда проистекающих, людское непостоянство не требовало бы создания такого количества способов выражать свои мысли. ...Так как люди обладают разными желаниями, — они говорят и пишут по-разному»¹.

Французский поэт выражает почти те же самые мысли, что и Л. Толстой в приведенной выше цитате. Если любовь к одному и нелюбовь к другому составляют, согласно Л. Толстому, основу индивидуального Я, то желание одного и нежелание другого составляют основу национального Я, по Дю Белле.

Следовательно, точно как же, как мое исключительное отношение к миру порождает исключительность моего языка на уровне смысла, так и исключительное отношение того или иного народа как коллективного субъекта к миру порождает смысловую исключительность его языка. Но ведь и человечество в целом как коллективный субъект высшего порядка стоит в собственных специфических отношениях к миру, стало быть, обладает и своим собственным языком на уровне смысла. Однако смысл, как мы уже говорили, может существовать лишь в оппозиции к значению, как частное и индивидуальное проявление общего. Значе-

¹ Жоашен Дю Белле. *Защита и прославление французского языка*. В кн.: *Эстетика Ренессанса*. М., 1981, с. 237.

ние, говорили мы, есть смысл, обобществленный и опосредованный общественным сознанием. Но коль скоро понятием человеческий род исчерпывается всякий мыслимый социум, то, стало быть, все, что имеет общечеловеческий смысл, принадлежит сфере значений. Итак, язык общечеловеческого субъекта может обладать лишь значением, которое в сочетании со смыслами последующих субъектов (национальный, индивидуальный), и образует реальное слово. Если взять, к примеру, любое слово, произнесенное на любом языке, и освободить его от всех смысловых наслоений, то можно получить некий инвариант, имеющий общечеловеческое значение. Однако реальное существование такого инварианта в словесном языке невозможно, так как любая форма его материального воплощения предполагает наличие субъективного отношения (национальный язык), значит и смысла. Всякое же субъективное осмысление — это всегда одновременное осмысление со стороны двух субъектов — национального и индивидуального. Именно поэтому пока существует национальное сознание, актуализированного общечеловеческого языка быть не может. Однако все сказанное относится к языку как форме проявления дискурсивного мышления, к значению, обобщающему «некоторый класс предметов», и потому могущему проявляться лишь посредством знаков. Если же мы обратимся к конкретно-образному мышлению и образу как репрезентатору единичного, то мы увидим совершенно иную картину. Образный язык, некогда уступив свое место знаковому, продолжал развиваться в искусстве, хотя последнее само по себе языком и не являет-

ся. В искусстве индивидуально-особенное отношение художника к миру передается посредством самого же этого отношения и воспринимается адресатом согласно уже его специфического отношения к миру. Репрезентируя самого себя, образ в искусстве тем не менее не создает сколько-нибудь устойчивых и константных значений. Любая же система образов, репрезентирующая себя столь же устойчиво и однозначно, как знак репрезентирует свое значение, принадлежит сфере языка и являет собой язык образов. Если все это действительно так, то что же мешает нам охарактеризовать кинематографическое сообщение (не путать с киноискусством) как именно такой язык образов? И не становится ли кино искомой формой материального воплощения и актуализации общечеловеческой системы значений, которая лишь при ее восприятии наделяется необходимым субъективным смыслом — национальным и индивидуальным одновременно.

На межнациональном уровне словесного общения мы пользуемся переводом. Значит ли это, что одно и то же понятие, например, *дерево*, имеет в разных языках различные обозначения, и достаточно знать их, чтоб передать необходимое содержание с одного языка в другой. Если это так, то в чем же смысл существования различных языков, и почему люди до сих пор не додумались унифицировать подобные обозначения во всех существующих языках? И, напротив, если в каждом слове того или иного языка отражено субъективное сознание и особенное отношение к миру данного народа, то что же мы переводим, как не некое единое для всего человечества значение?

Собственно значения инвариантны и едины для всего человечества. То, что мы называем национально-специфическим в языке безраздельно принадлежит сфере смысла. Подобно фильму, мир предстает перед человеком как объективная и общедоступная универсальная система значений: небо, вода, звезды, деревья, рождение, жизнь, смех, слезы, любовь, ненависть, дом, дети, чужое, свое и многое другое. Но воспринимаются эти значения по-разному, в свете национального и индивидуального их осмысления со стороны субъекта. Это обстоятельство в словесных языках имеет место не только при восприятии, но и при передаче сообщения. Вот почему, с одной стороны, для всех этих значений в различных языках исторически сформировались и различные обозначения; а с другой стороны, в кино мы по-разному воспринимаем одни и те же образы-значения.

Мы переводим английское слово *Note* армянским նոթ . Но разве эти слова покрывают друг друга? Ведь «для коммуникации важно иметь не только общий для коммуникантов набор сигналов, но и общий социальный опыт, позволяющий однозначно интерпретировать их»¹. В данном же случае нет не только общего социального опыта, но и исторически сложившегося психологического отношения к данному понятию. Дом для англичанина прочная броня, ограждающая его от всего мира. Это место, где он полновластный хозяин своего

¹ Е.Ф. Тарасов. Место речевого общения в коммуникативном акте. В сб.: Национально-культурная специфика речевого поведения. М., 1977, с.83.

пространства и времени. И он искренне поражается, когда видит, что мой дом практически не запирается, и что в любое время суток ко мне могут явиться гости без всякого предупреждения. И потому, переводя дословно английское понятие *дом* на армянский, я фактически переношу его в иную смысловую сферу, то есть передаю не то фактическое содержание, которое заключено в слове, а лишь указываю на тот референт или объект действительности, который и для меня, и для англичанина имеет схожие черты. Следовательно, переводя с одного языка на другой, мы не просто придаем одному и тому же понятию другое обозначение, другую внешнюю форму, но и заменяем один взгляд на мир совершенно иным. Не значит ли это, что нечто в языке поддается переводу, а нечто нет? Мы специально привели в качестве примера слово, широко распространенное во всех языках, слово, адекватно передающее свой референт и в армянском, и в английском. А как же быть с такими выражениями, как, например, « *տի ցոլ* » (ослиный хвост), что по-армянски означает «ничего»? Ведь сказав «ничего» мы перевели лишь значение, но не само содержание фразы. Из всего этого можно заключить, что переводимым в языке является лишь то, что имеет условно-знаковое обозначение, а все то, что репрезентирует самого себя, выражает особенное отношение субъекта, образует смысл слова и выступает в качестве его образа, является принципиально не переводимым. Однако неперебиваемое в данном случае не есть непонятное. Если не переведено значение, то слово остается непонятным. Неперебиваемая же часть слова (смысл) всегда заполня-

ется и осмысливается самим субъектом восприятия. Осмысление это всегда субъективно, но в зависимости от степени нашего проникновения в систему значений (объективизированный смысл) и реальный контекст предложенной нам речи, восприятие ее смысла окажется в той или иной степени адекватным оригиналу. Так воспринимается всякая система образов, будь то произведение искусства, язык образов (кинохроника), или образ, наблюдаемый нами в самой действительности. Когда я слушаю китайскую музыку, я ничего не перевожу, а либо проникаюсь ее собственным смыслом, либо приписываю ей свой собственный. Иначе говоря, образ, в отличие от условно-знакового обозначения, воспринимается без предварительного перевода или дешифровки, что однако же не лишает его национальной определенности. Вот почему в кино так легко уживаются национальное и общечеловеческое и даже самые специфические национальные формы могут быть восприняты в любой национальной аудитории.

Наши дальнейшие рассуждения могут оказаться в порочном кругу самодостаточных схоластических штудий, если мы не попытаемся осознать сам смысл существования национальных языков, понять историю их возникновения и логику развития. Лишь при историческом подходе к проблеме национальных языков вообще, мы сможем найти верный ключ к проблеме национальной специфики киноязыка. Однако в нашем случае было бы смешно и наивно разуместь под историей некую хронологическую последовательность фактов. Речь должна идти, скорее всего, об осмыслении

внутренних закономерностей процессов зарождения и развития.

История возникновения национальных языков уходит в непроглядное прошлое. Корни ее лежат столь глубоко, что даже самым пытливым археологам вряд-ли когда-нибудь удастся до них докопаться. Воспользуемся же классификацией Авиценны, согласно которой вопросы «где?», «когда?» и «как?» относятся к разряду ненаучных и попытаемся подавить в себе излишнее любопытство. Однако мы не сможем продолжить разговор о языке, если не ответим на три других вопроса, которые согласно той же классификации относятся к разряду научных: 1) «Что такое национальный язык — в чем его сущность?»; 2) «Каковы его признаки и видовые отличия?»; 3) «В силу чего он возник и развился в формах, которые мы наблюдаем?»¹

Естественно, не в наших силах дать исчерпывающий ответ на эти вопросы. Но исходя из поставленной задачи, мы обязаны хотя бы начертать тот путь, на котором ответы могут быть найдены, ибо реальное представление о языке не мыслимо без осмысления его национальных воплощений.

Действительно, было бы несерьезно даже пытаться ответить на вопросы «где?», «когда?» и «как?» возникли национальные языки. Однако посмотрим более внимательно на классификацию Авиценны. Что, собственно, противопоставляется в ней как научное ненаучному? Нет, не разные типы вопросов в пределах одной

¹ Ибн Сина. Избр. философ. произв. М., 1980, с.100.

системы мышления, а одни и те же вопросы в различных системах мышления. Говоря определеннее, он противопоставляет систему мифологического мышления системе мышления понятийного. Отметая первое, утверждает второе. Исторически подобный радикализм можно не только понять, но и принять, тем более что речь идет об одном из тех столпов человеческой мысли, кто собственными руками перекидывал мост из древних форм деятельности сознания в современные формы дискурсивного мышления.

В системе мифологического сознания ни одна проблема не мыслима вне круга вопросов «где?», «когда?», «как?», ибо орудием познания ему служило конкретно-образное мышление. Однако говоря так, мы должны четко отличать конкретность древнего мышления от современного — конкретность образа от конкретности понятия. В противном случае мы не поймем и смысла Авиценновской классификации, которая, если ее понимать с точки зрения современного сознания, может показаться абсурдной, ибо что же, как не ответы на вопросы «где?», «когда?» и «как?» являются одной из основных задач современной исторической науки? Не о конкретности пространства, времени и причинности говорил Авиценна, а о той конкретности мифологического сознания, которая развилась в абстрактные понятия современного мышления. Авиценна говорит о первообразе или инвариантной модели, непосредственное отражение которой невозможно в языке. Древнее сознание передавало ее через образ, современное — посредством понятий. По существу в воззрениях Авиценны мы имеем дело

с возрожденными на восточной почве идеями Аристотеля, которыми инспирирована вся современная позитивная наука. Именно Аристотель впервые осознал мысль как дискурсию, что и привело его к исследованию ее деятельной жизни — к созданию науки логики. Аристотель был первым, кто провел демаркационную линию между теми «кто рассуждает, прибегая к доказательствам», и теми, «кто облакает свои мудрствования в форму мифов»¹, и именно он заменил «огонь» Гераклита, «воду» Фалеса и «воздух» Диогена абстрактным понятием «элементы»².

Из всего этого мы можем заключить, что в системе современного мышления «ненаучные» вопросы Авиценны трансформируются именно в те, которые арабский мыслитель называет «научными». Следовательно, зная ответы на первые, мы сможем ответить и на вторые. Однако для этого мы должны попытаться декодировать их из одной системы сознания в другую, в чем и заключается смысл всякой реконструкции мифа.

Удивительный по глубине постижения и тонкости анализа пример подобной реконструкции мы находим в книге А.Ф. Лосева «Античная мифология»³.

Основываясь на марксистском положении о связи между производительными силами и самосознанием человека, А. Лосев установил

¹ Аристотель. *Метафизика*. Соч., в 4-х т.т., т. I. М., 1976, с. 111.

² Ср.: А.В. Лебедев. *Демидур у Фалеса?* В кн.: *Текст: семантика и структура*. М., 1983, с. 51-66.

³ А.Ф. Лосев. *Античная мифология*. М., 1957.

взаимозависимость между развитием производительных сил в их отношении к производственным отношениям и развитием «Я» в его отношениях к «не Я». Такова методологическая основа, дающая нам возможность рассматривать историю становления и развития национальных языков с точки зрения эволюции «Я» и его взаимодействия с «не Я».

Первое упоминание и более или менее подробное описание истории возникновения национальных языков из некогда единого общечеловеческого языка содержится в 11 главе Книги Бытия Ветхого Завета. Миф о Вавилонском столпотворении широко известен и в общих чертах знаком каждому. В его основе лежит оппозиция понятий «понимание» и «непонимание». Рассмотрим их повнимательнее.

При самом ближайшем рассмотрении язык представляется нам средством общения. Само общение предполагает наличие таких языковых средств, которые были бы одинаково понятны всем вступающим в общение, т.е. единый язык. Таким образом, в качестве обязательного условия общения предполагает взаимное понимание. Соблюдение этого условия принято считать достаточным основанием для того, чтобы общение между людьми состоялось.

Однако при более пристальном взгляде на язык оказывается, что для общения одного лишь понимания недостаточно. Оказывается, что для осуществления своей социальной функции язык нуждается еще в одном компоненте, а именно — в непонимании. Более того, оказывается, что подобно тому, как не может быть никакого общения между людьми при их полном взаимном непонимании, точно так же не

может быть его и при наличии одного лишь полного понимания.

Тут нам надо разобраться в некоторых немаловажных вопросах. Во-первых, термины *понимание* и *непонимание* принято рассматривать как результат речевой деятельности. Их справедливо относят к сфере восприятия, тем самым полностью отдавая во власть психолингвистической компетенции. При этом *понимание* трактуется как такой результат речения, при котором содержание высказывания становится известным воспринимающему субъекту¹. Принцип механической передачи, предельно упрощенный нами, остается неизменным, невзирая на всю сложность происходящих в действительности психолингвистических процессов восприятия и понимания речи. Дело представляется так, будто один человек передает другому деньги, и тот либо получает их, либо получает частично, либо же не получает вовсе. Последние два случая вполне возможны, и они известны уголовной практике. Кроме того, деньги можно передать не только из рук в руки, но и через посредника, по почте — письмом или телеграфом и мало ли еще как. Однако понимание (как и непонимание), ничего общего с передачей денег не имеет, даже если рассматривать его в пределах сферы восприятия. Польский языковед Витольд Дорошевский совершенно точно охарактеризовал *понимание* как *интерпретацию*². Интерпретация же это такой

¹ См., напр.: А.Р.Лурия. Основные проблемы нейролингвистики. М., 1975.

² В. Дорошевский. Элементы лексикологии и семиотики. М., 1973, с.86.

результат речения, при котором в *содержание высказывания* привносится *содержание восприятия*. Тем самым восприятие выступает по отношению к высказыванию не как пассивное начало к активному, а как равноценная с ним активная форма деятельности.

Однако то, что порождается языком, должно хотя бы имплицитно содержаться в самом языке и принадлежать его парадигме. *Понятное* и *непонятное* принадлежат самой сущности языка и без осознания диалектического единства этих противоположностей невозможно осознать и саму природу языка.

Единство объективного и субъективного составляет суть языка. Язык одновременно отражает и выражает, это единственный посредник между нашим сознанием и миром, мост, связующий Человека с Природой, и как таковой он принадлежит им обоим. Идея о трехчленности человеческого сознания, разграничение категорий смысла и значения, уже сами по себе многое проясняют в проблеме «понятное — непонятное». Однако для того, чтобы картина стала до конца ясной, необходимо преодолеть во многом неизбежные рамки схематизма и статичности, иначе мы будем иметь дело не с диалектическим единством, а с арифметической суммой.

Мы говорили о собственно-индивидуальном сознании, как о чем-то субстанционально едином, целостном, неизменном и определенном, тогда как сама сущность этого сознания заключается в непрерывном становлении и формировании. И если речь идет действительно о собственно-индивидуальном сознании, а не о чем-то другом, то можно сказать, что пока

человек живет, он, собственно, только и делает, что формирует свое Я-сознание. Эта непрерывная деятельность настолько непрерывна, что даже суфистская формула «здесь и теперь» не способна уловить реальный облик «Я» без того, чтобы не исказить его. Жизнь есть непрерывность настоящего, сотканного из прошедшего и будущего. Эта непрерывность и составляет жизнь Я-сознания. Все сказанное в равной степени относится и к общечеловеческому, и к видовому сознанию. В то же время все три типа сознания вплетены в некую целостность, вовлечены в единую жизнь, которая и составляет облик всякого реального «Я».

Однако, если мы позволим себе еще раз расчленить это реальное «Я» на составные элементы и выстроим их в некоторую иерархию, то мы, по крайней мере, сможем убедиться, что вне непрерывности язык, как и всякий живой организм, гибнет. Непрерывность жизненной энергии языка заключается в постоянной сцепленности *понятного* и *непонятного* — в их диалектическом единстве; прерывность же разрывает эту цепь, в результате чего ни *понятность*, ни *непонятность* сами по себе не способны обеспечить социальную функцию языка.

Собственно-индивидуальное «Я» можно представить себе как состоящее из трех элементов. Прежде всего это *актуализируемое* в настоящее время и непосредственно функционирующее индивидуальное «Я». Но его невозможно представить без того, что ему предшествовало, без того, что было актуальным для индивидуума вчера, позавчера и т.д., т. е. без исторического, *уже актуализированного* индивидуального «Я». В то же время актуализируемое «Я» невоз-

можно представить себе и без того, для чего это «Я» актуализируется, т. е. без той цели, ради которой оно актуализируется. Этой целью, очевидно, является будущее актуальное «Я», созревающее в недрах настоящего, т. е. то «Я», которое *будет актуализированно*, которое человек сам же и лепит в данную минуту.

Аналогичным образом вместе с индивидуальным сознанием в каждом человеке функционирует его национальное и общечеловеческое сознание, с той лишь разницей, что в отдельном индивидууме национальное сознание претерпевает гораздо меньшие изменения и развивается гораздо медленнее, чем индивидуальное, а общечеловеческое и того медленнее. Это и понятно, ибо, в отличие от индивидуального сознания, над последними двумя, над их развитием работают соответственно весь народ и все человечество.

Однако если бы подобная схема параллельного функционирования трех «Я» соответствовала действительности, то каждый человек вынужден был бы говорить на трех разных языках — на своем с собой, на национальном со своими соплеменниками и на общечеловеческом со всеми остальными. На самом же деле все эти три языка вчленены в один и выступают в качестве единого языка. Но почему же именно национальный язык определяет «лицо» этого единства? Об этом мы поговорим попозже, а пока рассмотрим характер взаимодействия перечисленных элементов сознания.

Ни одна ткань, в том числе и языковая, не может быть сплетена из одних лишь параллельных сил — горизонтالي должны быть пронизаны вертикалями. Все элементы и типы «Я»

детерминированы и порождены друг другом. Но если б эта порожденность была бы всего лишь фактом истории, констатацией становления и формирования, а не постоянным и непрерывным процессом, определяющим саму жизнь языка, то в языке было бы понятно лишь то, что принадлежит общему и абсолютно не понятно то, что принадлежит единичному. В таком случае мы имели бы схему, в которой язык представлялся бы нам некой сеткой, сотканной из абсолютно понятных и абсолютно непонятных элементов. Это означало бы отсутствие всякой возможности контактов между людьми на уровне тех членов «Я», которые характеризуются как особенные (частные, единичные) и избыточность всякого общения (отсутствие необходимости в контактах) на уровне тех членов «Я», которые выступают как общие. Указанные противоположности могут породить языковую энергию, способную к социальному функционированию лишь при условии постоянного и непрерывного их взаимодействия, точно так же, как положительно и отрицательно заряженные частицы порождают электричество.

Мы говорим, что человек — существо социальное, и четко отличаем эту его особенность от коллективных форм существования в животном мире. В отличие от стада, которым движет инстинкт, или, если хотите, *совокупное родовое сознание*, человеческий коллектив развивается благодаря взаимодействию этого последнего с самосознанием индивидуумов, составляющих коллектив и осознающих свою к нему принадлежность. Во взаимодействии общеродового и собственно-индивидуального сознания по-

рождается третий, промежуточный тип сознания, присущий одному лишь человеку — национальное, или видовое сознание.

Если б в языке не было ничего субъективного (как в плане выражения, так и в плане восприятия), то не было бы в человеческом роде и индивидуальностей, не было бы никакого личностного отношения к миру.

С другой стороны, именно наличие собственно-индивидуального сознания делает возможным существование человеческого коллектива, как духовно саморазвивающегося организма.

Если б в языке не было бы никаких индивидуальных, субъективных особенностей, характеризующих их особым отношением к миру, то не было бы среди людей и индивидуальных мыслей, а значит и хотя бы двух различных мыслей. Была бы одна единая человеческая мысль, изначально и в одинаковой степени присущая всем и каждому, что равносильно тому, если бы ее и вовсе не было.

Не означает ли все это, что субъективно-особенные отношения к миру, которые неизбежно проявляются в непонимании, являются необходимым условием для самого существования языка? Безусловно. Ибо если индивидуальное сознание само по себе единично, то, стало быть, оно асоциально и принципиально непонятно. Другое дело, что индивидуальное сознание функционирует лишь в тесном переплетении с коллективным.

Таким образом, если *непонятное* необходимо для существования человеческой общности как духовно саморазвивающейся системы, то *понятное* необходимо для существования

самой этой общности. Иначе говоря, благодаря *понятному* обеспечивается общность и взаимодействие, а благодаря *непонятному* — развитие.

Непонятное, подобно зерну, содержит в себе *понятное* как будущий плод, взращенный на ниве человеческой деятельности. Но, как и зерно, оно не исчерпывает себя плодоношением, а в самом плоде образует и в плоде порождает новые зерна, тем самым воспроизводя себя во множестве новых зерен. Если всякое знание это количественное накопление, приводящее к качественным изменениям, то индивидуальное сознание проходит неизбежный путь развития от незнания (зерно) к знанию (плод) и от последнего к новому незнанию (зерна).

Но коллективное «Я», которому противопоставляется индивидуальное, вбирает в себя вполне определенные социальные общности людей, образуя некоторую иерархию, на одном полюсе которой находится индивидуальное «Я», а на другом — общечеловеческое. Между ними лежат различные типы проявления видового сознания (региональный, этнический, религиозный, классовый и прочее), однако наиболее выпуклым, целостным и устойчивым из них является национальный. И основной водораздел между *пониманием* и *непониманием* обнаруживается именно на уровне национальной общности людей. Однако при всей своей определенности даже этот водораздел относителен. Знаменателен тот факт, что, находясь за пределами уровня понимания инонационального словесного языка, человек еще способен общаться посредством интонации и жестов. И даже при всем разнообразии исторически сложившихся

в различных культурах паралингвистических способов общения изолированные от внешнего мира представители совершенно разных культур обязательно найдут между собой «общий язык», ибо все они и на самом деле реально владеют этим «общим языком», отражающим сознание общечеловеческого субъекта.

Иерархия уровней сознания представляет собой весьма сложную организацию. Каждая ее ступень, являясь субъективностью определенного порядка, способна порождать свой собственный язык и тем самым отражать субъективное сознание того или иного уровня. Одновременно, каждая ступень субъективизации обобщает и опосредует собой субъекции всех предшествующих ступеней. Это означает, к примеру, что собственно-индивидуальное сознание не только выражает посредством языка свою единичность, но и обобщает собой весь опыт и национального, и общечеловеческого сознания. Точно так же и общечеловеческое сознание одновременно и обобщает языковые субъекции предшествующих ступеней, и порождает свою собственную языковую субъекцию.

При таком взаимодействии общего и единичного наша иерархическая лестница приобретает форму кольца, каждая точка которого принадлежит и субъективному, и объективному одновременно, что и порождает языковую энергию, посредством которой в замкнутой, но постоянно функционирующей цепи троичного сознания (родовое, видовое, индивидуальное) происходят процессы обмена (метаболизма), самовоспроизведения и мутабельности, обеспечивающие постоянную жизнедеятельность и непрерывное развитие языка, его эволю-

цию. Можно только гадать о путях этой эволюции, но кое-что все-таки можно сказать со всей определенностью, исходя из ее собственной логики и логики развития человеческого сознания. Мы уже говорили, что лишь незначительная часть используемого нами языка принадлежит нам лично — является нашим собственным приобретением и завоеванием. И это только первые плоды деятельного самосознания. Собственно-индивидуальное «Я» стремится подчинить себе всю сферу языка. Оно стремится к осознанию общечеловеческого «Я» как своей собственной индивидуальности, а потому и к осознанию каждой индивидуальности как частицы себя. Однако, прежде чем достичь этой ступени развития, человеку еще предстоит овладеть собственным «Я» — сознанием, а затем и сознанием национальным. А это означает не что иное, как внедрение смысла во все то, в чем сегодня господствует значение. Это означает также, что мы идем по пути осознания всего того языкового материала, который сегодня воспринимается и используется нами автоматически, как нечто субстанциональное, вне нас и независимо от нас существующее.

Таким образом, мы можем сказать, что если низшей формой взаимопонимания является взаимопонимание на уровне родового инстинкта, предполагающего неосознанное использование языка коллективного «Я», то высшей его формой является взаимопонимание на уровне развитого самосознания, предполагающего творчески-сознательное отношение ко всему языковому материалу. Такое понимание вещей нисколько не противоречит нашим рассуждениям о кольцевой структуре языка, ибо то, что

может быть представлено структурно в виде кольца, в реальном историческом процессе разворачивается в спираль. Непрерывность и постоянное взаимодействие всех видов сознания присущи каждому витку этой спирали, но каждый виток подчинен непосредственным интересам одного из трех уровней сознания. Иначе говоря, отдельные этапы эволюции языка знаменуются доминирующей ролью того или иного уровня сознания.

Один из переломных моментов этой эволюции — переход от родового самосознания к видовому, от низшей формы взаимопонимания к следующей, более высокой, и зафиксирован в мифе о Вавилонском столпотворении, или мифе о смешении языков.

Связь между языком и «Я» неразрывна. Язык актуализирует и реализует самосознание («Я»). В свою очередь, «Я» придает языку *осмысленность*. Эти два обстоятельства, собственно, и составляют саму суть понятия «человек» как исключительного явления во всей живой и неживой природе.

Понятие «самосознание» в одинаковой степени принадлежит и родовому, и видовому, и собственно-индивидуальному сознанию.

Уже первое вычленение самосознания из природы имплицитно содержит в себе все три типа самосознания.

С этим первоначальным вычленением «Я» и связано возникновение языка. Это был наиболее длительный и ответственный этап развития человеческого сознания. По данным современной науки род *Homo sapiens* существует около

восьмидесяти тысяч лет¹. Из них около семидесяти тысяч лет вся производительная деятельность человека исчерпывалась собирательством, использованием готовых даров природы. Семьдесят тысяч лет потребовалось для того, чтобы человек научился воспроизводить эти дары — сеять хлеб, разводить скот.

Исходя из производственных отношений, характеризующих данную эпоху, нетрудно вслед за А. Лосевым прийти к заключению, что, по крайней мере, на первых порах всего этого длительного периода человек ощущал себя в неразрывном единстве, в слитности с природой и не осознавал еще своей самости. Это был период эмбрионального состояния самосознания. Вычленившись из природы, человек приобретает первые элементарные зачатки «Я». Окружающий мир все более и более ощущается им как «не Я». В этом противопоставлении человек начинает осознавать себя, но осознавать как единое родовое тело Человека, которому противостоит весь остальной мир. Отсюда и представление о первом Человеке, отраженное в мифологии всех народов мира. Адам — это персонифицированный образ первобытного родового сознания. Оно знает лишь одну индивидуальность — Род и одну общность людей — тоже Род. Ни личная, ни видовая индивидуальность еще не вычленены из этого единого духовного тела, которое и нарекли Адамом, что по-древнееврейски означает Чело-

¹ См.: И.М.Дьяконов. *Возникновение земледелия, скотоводства и ремесла. Общие черты первого периода истории древнего мира и проблема путей развития. В кн.: История древнего мира. (Ранняя древность).* М., 1982, с.27.

век. Обладая родовым самосознанием, человек изначально и ощущал себя как «Я», в отличие от животного, которое является всего лишь проявлением рода. Наличие «Я» уже предполагает и наличие языка. С вычленением общечеловеческого «Я» из природы возникает единый для всего человеческого рода протоязык, с помощью которого человек противостоит и взаимодействует с природой как «Я» с «не Я». Этот общий для всех людей язык вполне можно назвать адамическим.

По мере дальнейшего развития (индивидуализации) самосознания, материал адамического языка все более и более наполнялся субъективным содержанием. Общие для всех слова начинают приобретать различный смысл. Непонимание внедряется в первобытное понимание.

Будучи внеличностным, адамический язык по мере индивидуализации сознания все более и более воспринимается как внеположенный человеку, как дар природы или богов, как естественная функция человеческого организма. И по мере того, как человек начинает постигать и осмыслять внешний мир, в том числе и собственное физическое тело с его функциями, он начинает осмыслять и язык.

Наступает эпоха магии слова, когда усилиями отдельных индивидуальностей, их личным духовным подвигом язык пробуждается к жизни сознательной. Мифология многих народов сохранила для нас прекрасные примеры этого периода. Суть их сводится к тому, что знание *подлинного* имени приводит и к знанию самой сущности того субъекта или объекта, которому это имя принадлежит. Подобное зна-

ние предполагало и власть над обладателем имени. *Подлинное* знание имени противопоставлялось первобытному, как осмысленное и постигнутое. Таким образом, второе рождение языка связано с работой самосознания над языком, с его осмыслением. Именно здесь, в сфере смысла и стали проявляться первые признаки этнического членения языка. С учетом всего сказанного, можно представить себе такую ситуацию, при которой люди говорят еще вроде бы на одном и том же языке, но уже перестают понимать друг друга.

Пожалуй, единственным пунктом во взгляде на историю происхождения языка, где царит полное единодушие лингвистов, психологов и философов, является тезис о сигнальном происхождении человеческой речи. В этой связи знак не раз сравнивался с сигналом. Их сопоставление породило немало дефиниций с той или другой стороны, объясняющих природу сигнала. Но, пожалуй, еще никто не обратил внимание на самую существенную, хотя и весьма очевидную особенность сигнала, которая, с одной стороны, характеризует его как предтечу языкового знака, а с другой — указывает на принципиальное между ними различие. Мы имеем в виду следующее определение: сигнал — это знак минус смысл.

Переход от сигнала к знаку опосредован образом.

Вычленение «Я» на всех ступенях сознания, всякая индивидуализация сознания проявляется в сфере языка вычленением соответствующего смысла. И потому, даже живущие на разных континентах животные должны «говорить» на одном и том же «языке».

Всякая конкретная собака или кошка, орангутанг или лошадь обладает своей собственной физиономией — не только внешностью, но и повадками, «характером», она отличается от всех своих сородичей. Но именно потому она и называется всего лишь особью, т.е. самостоятельно существующим *организмом*, что актуализирует собой родовую, а не свою собственную индивидуальность. Никакая психическая деятельность животного не выходит за рамки родовой целесообразности, т.е. инстинкта, и «даже в высших своих проявлениях никогда не переставала быть только биологически обусловленной»¹. Сигнал функционирует как условный рефлекс и всегда обусловлен непосредственным мышечным реагированием. Реагирование на сигнал никогда не опосредовано переработкой информации. При восприятии сигнала нет альтернативы «понимание-непонимание». Но уже при первых же признаках самосознания в сигнал вляется феномен смысла. Сигнал перерастает в языковой образ, как только он начинает осмысляться в процессе восприятия. Таким образом, сигнал из рефлекторного значения (т.е. значения, лишённого обобщения), вызывающего лишь адекватную реакцию, превращается в новое диалектически противоречивое образование, всегда альтернативное, провоцирующее к переработке полученной информации и потому на выходе (реагирование) лишь относительно предсказуемое.

Такое понимание термина «сигнал» в его непосредственном отношении к понятиям

¹ В. Фишель. *Думают ли животные?* М., 1973, с. 13.

«смысл» и «значение», позволяет построить примерную схему эволюции языка. (см. схему)

Не станем комментировать нашу схему и попытаемся восполнить ее неполноту и *схематичность* дальнейшим изложением.

Миф о Вавилонском столпотворении повествует о том, как и почему произошло «смещение языка», как из единого языка образовалось множество различных языков, а из единой человеческой общности множество народов.

Для того, чтобы правильно сориентироваться в этом единственном в своем роде повествовании, необходимо обратить внимание на следующее: почти в каждом из известных нам мифологических циклов, сразу же вслед за мифом о сотворении мира даются сведения о происхождении языка. Однако сведения эти, во-первых, касаются человеческого языка вообще, и во-вторых, сводятся лишь к указанию на то, что Бог даровал человеку язык. О происхождении национальных языков ни в одном из известных нам мифов ничего не говорится. Не говорится об этом и в самом начале Книги Бытия, где повествуется о возникновении языка¹. Это-то и понятно, если учесть наши рассуждения об адамическом языке. Знаменательно как раз-таки то, что миф о Вавилонском столпотворении дается не в связи с возникновением языка и приурочен он не к заре человечества, а к хронологически довольно позднему периоду, когда, уже испытав такой катаклизм, как «всемирный потоп», человечество вступило в новую фазу своего развития.

¹ Книга Бытия. 2, 19.

ПОТЕНЦИАЛЬНЫЙ	АДАМИЧЕСКИЙ	НАЦИОНАЛЬНЫЙ	ЯЗЫК "Я"	СОБСТВЕННО ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ
язык	язык	язык		язык

бессознательное	родовое	соз. видовое	самосознание	иносознание / осознание другого "Я"
BC	наше	наше	СС	как частицу своего /
	РС	ВС		ИС

сигнал	образ-1	знак-1	образ-2	знак-2
C	() 1	3-1	O-2	3-2

рефлекторное значение	смысл-1	значение-1	смысл-2	значение-2
P3	C-1	3-1	C-2	3-2

Итак, происхождение адамического языка и возникновение национальных языков в Книге Бытия четко дифференцированы и отнесены к различным периодам человеческой истории.

Второе, на что нам следует обратить особое внимание, это очевидное несоответствие Книги Бытия общепринятым мифологическим воззрениям на божественное происхождение языка. Согласно Книге Бытия, сам человек творил свой язык. Вот как об этом сказано в самом тексте. «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему»¹.

Это первое упоминание о «сотворении» языка, предшествующее Вавилонскому столпотворению, является и первым указанием на то, как следует рассматривать интересующее нас предание. «И нарек человек имена...», — это выражение без каких-либо оговорок связывает происхождение языка с творческой активностью человека, характеризует язык как продукт человеческой деятельности. Но это еще не все. Существенным для данного отрывка является то, что сам факт «сотворе-

¹ Книга Бытия. 2, 18-20.

ния» языка, хотя и занимает в тексте центральное положение, но приводится как бы между прочим и выступает как неизбежное следствие при осуществлении другой, по всей вероятности, более важной и первичной идеи. Ведь начинается вся история с желания сотворить человеку помощника, «соответственного ему», а завершается констатацией неудачи задуманного — «...но для человека не нашлось помощника, подобного ему». И вот, дабы довести дело до конца, Бог предпринимает еще одну акцию. «И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребер его, и закрыл то место плотью. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа»¹. На этот раз все завершается благополучно, и человек получает «помощника, подобного ему».

Что все это значит? Почему создание помощника для человека, «подобного ему», должно сопровождаться созданием языка и находиться с ним в непосредственной связи? Почему творцу всякой живности понадобилось «видеть, как он (человек) назовет их» и чтоб «как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей»? Что это — праздное любопытство, испытание собственного творения, или же Бог и сам не знал того языка, который мог и должен был возникнуть лишь усилиями самого человека? Ведь только после того, как «на-

¹ Книга Бытия. 2, 21-23.

рек человек имена», оказалось, что «для человека не нашлось помощника, подобного ему». Человеческий язык оказался подобием лакмусовой бумаги, по показаниям которой Бог скорректировал свои действия и лишь потом уже довел свое дело до успешного конца, сотворив «жену». Но тут возникает другой вопрос: как же мог Бог не знать имен тех существ, которых он сам же и сотворил? Вопрос этот будет тем более принципиальным, если мы вспомним, что для мифологического сознания имя не есть условное или случайное обозначение предмета, а физическая актуализация сущности. Создание имени равносильно созданию самого предмета. С другой стороны, наречение, узнавание, осознание имени равносильно осознанию предмета, то есть его актуализации в собственном сознании. Следовательно, либо Бог не создавал «души живые», либо человек не нарекал их именами, либо же они действовали рука об руку как единое существо. На правомерность третьей точки зрения указывает и дальнейшее повествование, согласно которому после того, как Бог сотворил «жену», он привел ее к «человеку» и «человек» назвал ее «женою». В данном случае человек не только актуализирует сущность, но и узнает в ней «кость от кости» и «плоть от плоти» своей.

И, наконец, последний вопрос, неизбежно встающий в связи с теми задачами, которые мы пытаемся разрешить. В первой главе Книги Бытия описываются события, аналогичные тем, что уже приводились нами из второй главы той же Книги. Сравнивая их между собой, нетрудно заметить явное несовпадение многих фактов. При известном высокомерии, столь распростра-

ненном среди «толкователей» древних текстов в популярных изданиях, эти несовпадения можно было бы легко причислить к «противоречиям» — козырной карте, призванной доказать ложность самого текста. Однако самоочевидность «противоречий», которых легко избежал бы даже неразумный ребенок, заставляет нас более пристально и внимательно отнестись к тексту и попытаться понять его суть. И почему бы нам не подумать, что несовпадение фактов лишь указывает на то, что мы имеем дело с описанием двух совершенно разных событий? Однако обратимся к самому тексту. «И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их. И увидел Бог, что *это* хорошо. И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь...»¹. Сравнивая этот отрывок с предыдущим, мы видим, во-первых, что сотворение животного мира (в том числе и рыб, и птиц, которые были созданы до этого) здесь предшествует сотворению человека; во-вторых, в отличие от второй главы, под человеком здесь в равной степени подразумеваются и мужчина, и женщина; в третьих, нет никаких указаний на то, что женщина создана

¹ Книга Бытия. 1, 25-28.

из ребра мужчины и создана для него (помощник); в четвертых, что речь тут идет о *женщине*, тогда как в предыдущем отрывке говорится о *жене*; в пятых, здесь Бог говорит с человеком; и, в шестых, человек здесь еще безмолвствует.

Из всего этого мы можем сделать лишь один вывод: если в первой главе Книги Бытия повествуется о сотворении мира, то во второй — говорится об осознании этого мира человеком, об актуализации мира в сознании человека, невозможной без его номинации. Таким образом, в Книге Бытия мы имеем дело с «закодированной» в мифологических образах историей становления и развития самосознания человека.

Начальный период первобытного мышления характеризуется тем, что человек «еще не осознает себя более или менее самостоятельной субстанцией, но скорее только атрибутом или, попросту говоря, одним из внешних признаков природы. Такое состояние начального мышления зависит от состояния производительных сил первобытного общества, которое тоже сначала всецело находится в зависимости от окружающей среды»¹. «Здесь господствует принцип «все есть все» или «все во всем»². Итак, в первой главе Книги Бытия нашло отражение состояние слитности человека с природой, состояние недифференцированности «Я» и «не Я», состояние разлитости человеческого сознания в окружающем его мире. С другой стороны, согласно ветхозаветной традиции,

¹ А.Ф.Лосев. *Античная мифология*. М., 1957, с.12.

² Там же, с.13.

мир или природу принято считать гортанью Бога, его языком. И поскольку человек еще не вычленился из природы, то ее язык открыт и доступен ему. Бог говорил с человеком языком природы, и человек внимал ему. В своем собственном языке человек не нуждался, ибо не обладал он еще и собственным сознанием. Потребность в собственном языке появляется лишь тогда, когда «Я» вычленяется из природы и осознает последнюю как «не Я»; когда появляются первые признаки самосознания; когда между «Я» и «не Я» возникает демаркационная линия. Вычленившись из природы, человек как бы приобретает по отношению к ней точку зрения стороннего наблюдателя. Природа объективизируется и предстает его взору чем-то новым, непонятным — требующим осознания. Осознавая природу (или уже «не Я»), человек как бы заново сотворяет ее для себя. *Осознание* сопровождается *называнием*. По мере вычленения из природы и осознания ее посредством номинации, человек творит тот мир, который впредь будет окружать его. Возникает первобытный, адамический язык. Но, вычленившись из мирового единства и начав осознавать его, человек еще не обладает самосознанием. Чтобы осознать себя, надо и по отношению к себе встать на точку зрения стороннего наблюдателя, объективизировать себя, надо в подобном увидеть себя как нечто новое и непонятное. Чем более вычленяется человек из мирового единства, тем более близкие ему субстанции природы отделяются от него. Последними субстанциями природы, от которых отчуждается человек, являются «души живые» — царство животных. Пока человек явля-

ется частицей этого царства, он еще достаточно слит с природой, чтоб владеть и довольствоваться ее языком, но стоит ему разорвать и эту последнюю связь с природой, как появляется насущная потребность в собственном языке. Вот почему он обретает свой собственный язык именно тогда, когда перед ним предстают «души живые». Но, объективизировав весь мир и овладев языком, человек еще не может обрести самосознания, ибо ни в одной из представших ему «душ живых» он не видит подобия своего. Обретение человеком *Я-сознания* связано с одним из величайших таинств природы, с вычленением из некогда единой человеческой сущности мужского и женского начала. «И создал Господь Бог... жену, и привел ее к человеку».

До обретения самосознания общение между миром и человеком происходило на двух доязыковых уровнях, наличие которых объясняется тем, что, с одной стороны, человек еще принадлежал животному царству, а с другой — имплицитно содержал в себе будущую самоосознающую индивидуальность. Как животное, человек обладал сигнальной системой низших существ, как человек он еще молчал. Но в молчании этом шли глубокие процессы созревания сознания, благодаря чему в животных выкриках человека постепенно формировались органы речи и развивалась способность к членораздельности. Посредством «молчания» человек общался с природой, он «считывал» самую сущность окружающего его мира, ибо обладал еще общим с ним сознанием, или, как сказали бы древние, он владел языком богов. В цитируемом нами исследовании Л. Выготского читаем:

«При одинаковости мыслей собеседников, при — одинаковой направленности их сознания роль речевых раздражителей сводится до минимума. Но между тем понимание происходит безошибочно»¹.

Чтобы произошло «сотворение» языка, абсолютное понимание природы человеком должно было быть нарушено. Первобытному пониманию должно было противопоставиться непонимание. А это могло произойти лишь в результате вычленения человека из природы, которое происходило медленно, шаг за шагом в течение целых тысячелетий, сообразуясь с поэтапным развитием и эволюцией человеческого сознания на его пути к постижению своего индивидуального «Я». При поэтапном вычленении человека и мир объективизируется для него поэтапно. Благодаря этому человек, с одной стороны, еще находится в состоянии непосредственного лицезрения сущностей, а с другой — он противостоит уже объективизированной реальности и относится к ней как «Я» к «не Я». Понимание сталкивается с непониманием, в результате чего сущность обретает свое имя и актуализируется на физическом плане. Не это ли имел в виду Сократ, когда риторически вопрошал: «Если кто-то мог бы посредством букв и слогов подражать в каждой вещи именно этому, сущности, разве не смог бы он выразить каждую вещь, которая существует?»².

¹ Л.С.Выготский. Указ. соч., с. 335.

² Платон. Кратил. Соч., в 3-х тт., т. I. М., 1968, . 168-469.

Описанные нами события относятся к первым двум главам Книги Бытия, а в одиннадцатой главе повествуется о Вавилонском столпотворении. Восемь глав, связывающих сотворение языка с его смещением, мы вынуждены опустить, несмотря на то, что они отражают в мифологических образах целые эпохи общественного развития и формирования сознания, так или иначе связанных с эволюцией языка. Но об одном из переломных моментов в истории человеческого сознания мы все-таки должны упомянуть. Речь идет о вкушении Адамом и Евой плода с древа познания и об их изгнании из рая. Здесь в символических образах констатируется завершение первого этапа становления самосознания — осознание человеком своего родового «Я». Человек полностью и окончательно вычленился из природы, актуализировал ее в своем сознании, а, стало быть, придал ей статус объективной реальности, и между миром сущностей и миром явлений образовалась непроходимая стена. Овладев собственным сознанием и собственным языком, человек отныне был предоставлен самому себе. Божественное водительство природы покинуло его, и пуповина, связывающая человека с природой, была окончательно перерезана. Начинается новый, быть может, наиболее сложный и трудный, этап человеческого развития. Завоевав независимость и право на автономное от природы существование, человек обрек себя на полное одиночество в мире, который тем более отчуждался от него, чем большую самостоятельность приобретал человек. В кульминационной точке этого разрыва человек и мир вступают в анатогонические отношения. В тяж-

ких трудах и в поте лица своего человеку приходится отвоевывать у природы свой хлеб насущный. Позже, с вычленением собственно-индивидуального сознания произойдет медленный возврат к природе. Нет сомнений, что в будущем самоосознающая личность вновь сольется с природой, но уже с одновременным осознанием как своей индивидуальной исключительности, так и своего единства с природой. Первобытная стихийная слитность с природой спустя тысячелетия уступит место сознательному единству с ней. Но не было бы никогда этой сознательности, если бы в течение всей истории своего развития человек не формировал бы собственными руками свою самость, свое самосознание.

А пока выброшенный из райского состояния слитности с природой и предоставленный самому себе, между долгими часами тяжелого труда и борьбы за самосохранение, он не мог не тосковать по утраченному раю, его не могла не тяготить собственная свобода воли, которую он же и приобретал в течение всех предшествующих этапов своего развития. И как неразумное дитя, он не упускал случая, чтоб попытаться вновь возвратиться в уютное и комфортное лоно природы.

С одной из таких попыток и начинается миф о Вавилонском столпотворении, или притча о смешении языка, к которой, наконец, нам пора обратиться.

«На всей земле был один язык и одно наречие.

2. Двинувшись с Востока, они нашли в земле Сеннаар равнину и поселились там.

3. И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести.

4. И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес; и сделаем себе имя, прежде нежели рассеемся по лицу всей земли.

5. И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие.

6. И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать, и не отстанут они от того, что задумали делать.

7. Сойдем же, и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого.

8. И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город.

9. Посему дано ему имя: Вавилон; ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле»¹.

Прежде всего мы не должны забывать, что в мифологических текстах, а тем более текстах сакральных, не бывает случайных или незначимых слов. Лишь при таком отношении к приведенному тексту мы сможем извлечь из него нечто для нас полезное. В противном случае мы мало что сможем прибавить к весьма распространенному житейскому взгляду, согласно которому миф о Вавилонском столпотворении рассматривается как притча о наказании Богом людей за их невиданную дерзость и гордыню.

¹ Книга Бытия. 11, 1-9.

Но в чем же дерзость, и в чем наказание? Разве не сами люди, еще до того, как Бог вмешался в их предприятие, сказали: «сделаем себе имя прежде, нежели рассеемся по лицу всей земли»? Ни на этот, ни на множество других вопросов невозможно ответить, оставаясь в русле традиционной трактовки притчи о смешении языка.

Вся притча непосредственно связана с конкретной географической точкой, с городом Вавилоном в земле Сennaар. Почему именно Вавилон? Если само предание о смешении языка мы рассматриваем не как исторически достоверный факт, а как символический образ, в котором запечатлен важнейший этап в эволюционном развитии человеческого сознания, то и Вавилон при всей его географической конкретности и исторической достоверности нам следует прежде всего рассматривать как символ.

Итак, что же символизируется Вавилоном?

В более поздней новозаветной традиции Вавилон называется не иначе, как «блудницей», «матерью блудниц и мерзостей земных». Почему? И почему в Откровении Иоанна падение царства Сатаны символизируется падением Вавилона?

Чем больше отчуждался человек от природы, чем больше объективизировалась последняя по отношению к нему, тем слабее становилась и память о былой слитности человека с природой. Приобретая самость и теряя живую связь с природой, человек трансформировал память о «рае» в мифо-поэтические образы, в различные духовные и религиозные учения,

регулирующие моральные и нравственные аспекты жизни людей. Пока еще память о рае была свежа, человек надеялся на возвращение в лоно природы. Но с дальнейшей индивидуализацией сознания, когда природа превращается сначала в соперника, а потом уже и в поверженного врага, эксплуатация которого возводится в доблесть, человек начинает отождествлять потускневшую память о рае с представлениями о покоренной и поставленной себе на службу природой. Человек не только перестает надеяться на возвращение в рай, но и верить в само его существование.

Подобное умонастроение людей, которое вполне можно назвать первобытным индивидуализмом, наиболее ярко и последовательно проявилось в древней Вавилонии. Оно было характерно для определенного этапа человеческого развития в целом, что же касается вавилонян, то они в значительной степени «переусердствовали», обогнали саму историю и естественным образом оказались в офсайде. Мы еще вернемся к этой мысли, а пока, чтоб не быть голословными, сошлемся на книгу И.С. Ключкова «Духовная культура Вавилонии», в которой утверждается, что сознание вавилонян не было ни «доличностным», ни «сверхличностным», а «чисто личностным»¹. «Основной единицей здесь... выступает индивид, а не род или семья. В связи с этим вопрос о смерти и последующей судьбы человека приобретал первостепенное

¹ И.С. Ключков. *Духовная культура Вавилонии*. М., 1983, с. 136.

значение»¹. «В Месопотамии со смертью кончается практически все»². «На загробные радости никто не уповает, никто их и не обещает: награда, наказание — все свершается на земле»³. Смерть воспринимается как абсолютное зло. И естественно, что «все интересы, все ценности вавилонян лежат по эту сторону: за гробом нет ничего, заслуживающего внимания живущего. Перспектива существования, открываемая мысленному взору вавилонянина, практически полностью укладывается в промежуток от колыбели до могилы, и, вполне естественно, что все усилия сосредоточиваются на том, чтобы сделать этот путь по возможности длинней и приятней»⁴. Герой шумеро-аккадского эпоса Гильгамеш, достигнув порога богов, что услышал от них он, вопрошая о жизни и смерти?

«Гильгамеш? Куда ты стремишься?
Жизни, что ищешь, не найдешь ты!
Боги, когда создавали человека,
Смерть они определили человеку,
Жизнь в своих руках удержали.
Ты же, Гильгамеш, насыщай желудок,
Днем и ночью да будешь ты весел,
Праздник справляй ежедневно,
Днем и ночью играй и пляши ты!
Светлы да будут твои одежды,
Волосы чисты, водой омывайся,
Гляди, как дитя твою руку держит,

¹ И.С.Клочков. Указ.соч., с.136.

² Там же с.137.

³ Та же.

⁴ Там же, с.139.

Своими объятьями радуй супругу —
Только в этом дело человека!»¹

В этом трагически безысходном отрывке как нельзя полно отразились этические представления древних вавилонян. Прибавим к столь примитивному гедонизму посястороннюю ориентированность всей вавилонской культуры, с ее меркантилизмом и прагматизмом, ее магией и колдовством, невероятным обилием заклинаний и заговоров², с ее жестокими войнами и кровопролитными междуусобицами, и, наконец, с ее небывалым для древних цивилизаций деспотизмом — и картина вавилонского «безбожья» станет для нас вполне очевидной. Мог ли евангелист Иоанн назвать Вавилон иначе, чем «блудницей»?

Итак, самосознание человека в период, описанный в мифе о Вавилонском столпотворении, достигло известной высоты. Человек стал овладевать материей внешнего мира, преобразовывать и использовать ее. В третьем стихе одиннадцатой главы Книги Бытия прямо говорится об умении людей обжигать кирпичи и использовать «земляную смолу», что указывает на достаточно высокий уровень их развития. Далее говорится о строительстве города и башни «до небес». Должны ли мы понимать и кирпичи, и смолу, и город, и башню буквально или же мы имеем дело с символами? И буквально и символически одновременно. Буквальный смысл слов указывает на определенный уровень развития людей, а символический —

¹ *Эпос о Гильгамеше*. М.-Л., 1961, X, III, 1-14.

² И.С.Клочков. *Указ. соч.*, с.141.

— на то, что человек взялся за дело, которое прежде было уделом богов. Что означает строительство для мифологического сознания? «Воздвижение стен может читаться и в ряду космических актов творения вселенной из хаоса. При этом стены входят в число объектов, моделирующих идею вертикальной оси мира с нечетным количеством границ (ср. представления о 3, 7, 9, и т.д. «мирах», расположенных по вертикали)...»¹. Следовательно, мы вправе предположить, что Вавилонская башня — некий аналог Мирового дерева, отличающийся от последнего своей рукотворностью. Об этом говорит и цель постройки башни. «Построим себе город и башню, высотой до небес; и сделаем себе имя...». Что касается выражения «до небес», то оно понятно и без комментариев, а вот желание сделать «себе имя» нуждается в расшифровке. Во-первых, это место можно читать двояко. «Сделаем себе имя», т.е. оставим по себе память. Такое прочтение не только весьма современно, но и полностью соответствует душевному складу древних вавилонян, которые лишь в памяти потомков могли видеть хоть какую-нибудь форму собственного бессмертия. Подобное объяснение полностью согласуется и с честолюбивыми помыслами вавилонян. (Честолюбие, кстати, есть не что иное, как результат искаженного развития самосознания, при котором знак не только замещает полностью сущность, но и становится предпочти-

¹ А.К.Байбурин. К описанию структуры славянского строительного ритуала. В кн.: Текст. Семантика и структура. М., 1983, с.215-216.

тельной сути.) И все же подобное прочтение нас не устраивает по многим причинам. Во-первых, учитывая крайне развитый индивидуализм вавилонян, надо полагать, что их не мог прельщать столь коллективный способ обретения бессмертия в памяти потомков. Во-вторых, если задача вавилонян сводилась именно к этому, то непонятно, как она связана с предстоящим расселением людей. Ведь сказано же: «сделаем себе имя, прежде нежели рассеемся по лицу всей земли». И почему столь мелочное желание людей так встревожило Бога? Наконец, если Богу так уж необходимо было пресечь строительство, то почему он прибегнул именно к смешению языка, ведь в его распоряжении, очевидно, было великое множество более простых и прямых способов воздействия на человека? Мы не сможем ответить на все эти вопросы, если и далее будем придерживаться предложенной выше трактовки слов «и сделаем себе имя», в которых выражена главная цель строителей города и башни. В лучшем случае, мы должны будем признать, что имеем дело с поэтическим вымыслом или фантазией, никакого отношения к реальным процессам эволюции человека не имеющим. Но подобный вывод не столько указывает на неумение древних людей объяснять такие явления, как разнообразие языков, сколько на наше высокомерие по отношению к ним.

Выше мы попытались осмыслить текст метафорически, теперь же попробуем понять его буквальный смысл.

В мифологическом сознании *имя* понималось «как некая реальная часть субстанции

своего носителя»¹. Имя не условное и не случайное обозначение, а нечто гораздо более важное и существенное. Имя принадлежит сущности, носитель же имени лишь его проявление. Вспомним, что Изида одержала победу над Ра благодаря тому, что узнала его Имя. Не иметь собственного имени, значит не обладать и собственной сущностью, собственным «Я». Обрести свое имя, «сделать» его — равносильно обретению «Я».

Надо ли полагать, что целью строительства башни (рукотворного Древа жизни) было обретение «Я»?

Достигши довольно высокого уровня индивидуализации, человек не обладал еще самосознанием, на пути которого стоял адамический язык. Человек созрел к индивидуальной, самостоятельной жизни, к жизни вне уже ставших тесными родовых уз, он готов разорвать эти уз, но «прежде нежели рассеяться по лицу всей земли», он должен овладеть собственным именем. Имя здесь — и «Я», и «язык».

Но, говоря «сделаем себе имя», кого строители башни имеют в виду? К какому «Я» устремлены их помыслы?

Родовым самосознанием человек уже обладал, что касается самосознания вида, то оно и было обретено в результате всей истории с Вавилонским столпотворением. Но обретено оно было вопреки желанию и целям людей, ведь Бог «смешал язык», т.е. создал народы именно для того, чтоб предотвратить то, что

¹ Н.М.Дьяконов. *Эпос о Гильгамеше. В кн.: Эпос о ГИЛЬГАМЕШЕ. М.-Л., 1961, с.129.*

задумали люди. Нам остается одно — признать, что люди задумали овладеть собственно-индивидуальным «Я».

На вопрос, почему лишь путем «смешения языка» можно было предотвратить предпринятое людьми дело и почему его надо было вообще предотвращать, мы постараемся ответить по ходу дальнейшего изложения.

Революционный скачок в эволюции сознания должен был произойти в столкновении крайне полярных форм сознания. Видовое сознание само по себе не могло родиться в недрах родового. Между этими двумя общественными формами сознания нет той качественной разницы, которая могла бы привести к отпочкованию одной от другой. Индивидуальное же сознание качественно отличается от родового. Интересы рода и индивидуума, как мы убедимся чуть позже, далеко не всегда совпадают, очень часто они противопоставляются друг другу, порождая конфликтную ситуацию, которая и разряжается в порожденной таким столкновением новой форме сознания — видовом. Индивидуальное сознание имеет и основания, и собственные побуждения к вычленению из родового. Но оно не способно к самостоятельному, автономному существованию, ибо не обладает еще необходимой степенью развитости. Последнее может быть достигнуто лишь по прохождении некоторых промежуточных стадий. Непосредственное вычленение индивидуального сознания из родового могло бы привести к разного рода нежелательным последствиям, вплоть до трагического для всего человечества исхода. Однако нам нет надобности гадать о возможных последствиях, ибо мы обладаем

на этот счет достаточно авторитетным свидетельством. Миф о Нарциссе — классический пример подобного опережения событий. «... Исторический подход к мифологии обнаруживает в этом мифе неожиданную глубину и художественное отражение определенного момента в истории общественного развития. Перед нами здесь, прежде всего, изображение крайнего индивидуализма. Отдельная личность достигает небывалой изоляции, углубления в себя. Даже в природе человек не находит ничего другого, кроме себя. Под покровом наивного мифа... таится здесь небывалое общественное разложение: человек всецело охвачен иллюзией отрешенности от всего окружающего»¹.

Нарциссу было преждевременно дано «увидеть себя», но его сознание еще не было готово «лицезреть» собственное «Я». И он умирает от недостижимости самого себя, от ненасытной любви к себе и невозможности овладеть собой.

Весьма характерно то обстоятельство, что наказывает Нарцисса богиня судьбы Немесиды. Не говорит ли это о том, что суть «преступления» его заключается в желании обойти Судьбу, нарушить ее установления и начертанный ею естественный ход событий. Чтобы предотвратить подобную трагедию, нависшую над всем человечеством, надо было опосредовать переход от родового сознания к индивидуальному — видовому. Именно это опосредование и символизирует миф о Вавилонском столпотворении.

¹ А.Ф.Лосев. Указ. соч., с.29.

Самосознание, изначально присущее человеку, развилось в адамическую эпоху в родовое сознание, в недрах которого и сформировалось собственно-индивидуальное «Я». В эпоху Вавилонского столпотворения, вычленившись из родового сознания, это «Я» вступило на путь самостоятельного развития. Однако оно было еще слабым и незащищенным. Как ребенок, будучи самостоятельным существом, еще нуждается в уходе и опеке, так и «Я», покинув материнское лоно рода, еще не обладает достаточной силой, чтобы суметь самостоятельно реализовать и уберечь себя.

Отсюда естественная потребность в некой общности, частью которой человек мог бы себя осознать. Эта потребность манит человека обратно в комфортное лоно рода, путь к которому, однако, уже преграждает сознание индивидуальной самости. В этой, поистине революционной, ситуации и рождается самосознание вида. Вид становится той новой общностью людей, органической частью которой и начинает осознавать себя человек.

Итак, если момент вычленения человека из природы характеризуется возникновением адамического языка, то момент вычленения видового сознания из родового характеризуется индивидуальным осмыслением некогда единого языка, что и приводит в итоге к возникновению национальных языков.

Адамический язык довольствовался немногим (вспомним Выготского) достаточно было номинации самого необходимого; не было дихотомии смысла и значения, ибо не было у человека собственно-индивидуального сознания и собственного осмысления чего бы то ни

было. Индивидуальностью был сам род, и потому язык служил не столько для взаимного общения, сколько для общения с природой и ее осмысления. Собственно говоря, на первых стадиях своего развития адамический язык ограничивается функцией осмысления человеком объективизированных в природе значений. Пока это осмысление граничит с непосредственным отражением, язык еще не нуждается в актуализации. Однако по мере субъективизации модуса восприятия язык начинает актуализоваться в самостоятельных физических формах — в образах, отражающих и саму действительность, и модус ее восприятия. По мере дальнейшей индивидуализации родового сознания и субъективизации модуса восприятия, образ приобретает все более и более условный характер, вплотную приближаясь к абстракции знака. Он уже не столько отражает непосредственно, сколько обобщает и опосредует собой действительность. Подобно рисуночному письму или пиктограмме, он еще обладает общечеловеческим значением, но восприятие и понимание его содержания уже зависит от индивидуального осмысления. Появляется дихотомия «значение — смысл». Дальнейшая индивидуализация сферы смысла приводит в конце концов к окончательному разрыву между смыслом и значением. Возникает момент, когда отдаление смысла от значения достигает такого уровня, на котором взаимное понимание людей в границах всего рода становится невозможным. Образуется ситуация Вавилонского столпотворения, когда как бы единый в своих внешних проявлениях язык перестает выполнять социальную функцию общения. Учи-

тивная то обстоятельство, что древние люди были прочно связаны семейно-родственными узами, нетрудно догадаться, что индивидуализация смысла, о которой шла речь выше, осуществлялась не отдельным человеком, а целым кланом. Детерминированный производственными отношениями, вид выступает как единый организм. Опосредованный общественным сознанием этого организма, смысл и начинает функционировать как значение, единое для всего клана.

Механизм происхождения человеческой речи и сигнального языка животных, несомненно, имеет много схожих черт. Как убедительно показал В.Таранец, звуковая речь предопределена самой биологической структурой человека и животных¹. Взрыв тех или иных эмоций у живых существ приводит в действие те или иные мускульные сокращения, порождающие в гортани те или иные звуки. Таким образом, согласно Таранцу, звуковой сигнал имеет эмоциональное, т. е. сугубо биологическое происхождение. Внешне в момент своего зарождения (правильнее было бы сказать актуализации) язык человека именно таким нам и представляется. Однако за внешним сходством кроются глубокие внутренние различия, благодаря которым уже тогда язык человека принципиально отличался от языка животных. В чем же эти различия?

Репертуар языка шимпанзе составляет около тридцати сигналов. Все они непосред-

¹ В.Г.Таранец. Энергетическая теория речи. Киев-Одесса. 1981.

венно связаны с инстинктом вида, нацеленным на одну единственную цель — биологическое самосохранение. Именно непосредственная биологическая обусловленность лежит в основе того, что язык всех особей шимпанзе, независимо от того, в каком конце земли они родились и живут, один и тот же. Как уже отмечалось, таким же общечеловеческим был и адамический язык. Однако это был уже *язык*, а не набор сигналов, и вот почему.

Как и любое другое живое существо, вычленившись из природы, шимпанзе противопоставляется ей, как «Я» — к «не Я». И родовым «Я» животного существа полностью исчерпывается все его «самосознание». Каждый шимпанзе обладает лишь родовым, совершенно идентичным для всех представителей рода самосознанием. И потому можно сказать, что ни один шимпанзе в отдельности не обладает собственным самосознанием. Родовое самосознание является над и вне индивидуальным, над и вне общинным, стадным, видовым, семейным. Оно принадлежит некоему инвариантному телу рода вообще — лишь всему роду и ни одной из отдельно взятых особей или семей. Совершенно иным представляется нам человеческое сознание, сразу же вычленившееся из природы как индивидуальное «Я», актуализировавшееся в трех последовательных фазах своего развития — родовом, видовом и собственно-индивидуальном. Благодаря наличию «Я» во всех трех типах сознания, человек уже в коллективе стадного типа проявляет способность к социализации. Стадность есть биологически обусловленное единство особей, которое обеспечивается родовым самосознанием. Социальность же

— это такое взаимодействие между осознающими свою самость особями, которое обеспечивает их общность. Для того, чтобы такая общность была возможна, необходимо одновременное функционирование и индивидуального, и коллективного самосознания.

Все это указывает на то, что каждая отдельная особь в животном мире лишена собственной воли. Она как бы ведома Родом, подчинена его воле или точнее, являет собой реализацию его воли. Изначительное, хотя и на первых порах еще весьма слабое ощущение своей собственной личности, ощущение собственных рода и вида — осознание трехчленности своего «Я» — придает человеку ту исключительность, которая выделяет его из всего царства природы. Каждый человек всей своей жизнью реализует одновременно и волю рода, и волю вида, и свою собственную волю. Вот почему, в отличие от животных, человек может вступать в такие взаимоотношения с окружающим его миром (в том числе и с самим собой), которые с точки зрения интересов рода (вида, самого человека) могут быть рассмотрены как несущественные, бесполезные, нецелесообразные, вредные и даже губительные.

В трехчленности человеческого «Я» эти несовпадения интересов рода, вида и индивидуума, их разобщенность и противоборство одновременно с жесткой детерминированностью и взаимоподчиненностью создают необходимую энергию жизни, развития и эволюции человека. Разве не этим противоречиям, неизбежно ставящим человека перед необходимостью выбора, обязан он своим развитием? Эти же противоречия заставляют человека вырабатывать нормы

морали, этики и нравственности, задумываться над вопросами добра и зла.

С другой стороны, наличие трехчленного «Я» ставит человека по отношению к природе в совершенно иное положение, чем это можно наблюдать в животном мире. Человек проецирует свое сознание на все то, с чем он сталкивается в жизни, а, стало быть, и очеловечивает мир, предстающий его взору. Благодаря этому его первобытная внешне сигнальная речь уже изначально содержит в себе черты собственно-человеческого языка. Человек не только выражал свое внутренне эмоционально-биологическое состояние, но и приписывал аналогичные состояния всей окружающей его действительности. Так, через уподобление мира себе он начинал проникать в этот мир, познавать его, а вместе с ним и самого себя. Так биологическая природа языка подспудно и параллельно выявляла в человеке свою социальную природу. И потому социальную функцию языка нельзя понимать узко, как способ и орудие общения между людьми, а гораздо шире, как форму взаимодействия с природой и как форму познания. В человеческом мимесисе не столько подражания, сколько приписывания человеческого сознания окружающей природе. Природа выступает перед человеком как зеркало, в котором он видит вначале себя, потом подобное себе, и лишь затем только несхожее, «другое», неизвестное. В этом процессе взаимодействия с природой человек не только осмысляет ее и познает себя, но и формирует собственное сознание, которое на определенном уровне своего развития устремляется к новому единению с природой, к ее пониманию.

Таким образом, осознанию своей общности со всей природой (как и осознанию противопоставленности ей) человек обязан наличию индивидуального самосознания, благодаря которому у него с самого начала устанавливаются принципиально отличные от животного взаимоотношения с природой, и эти отношения можно назвать одним словом — языковость.

В преддверии Вавилонского столпотворения мы сталкиваемся с единым общечеловеческим языком, который, однако, не есть система сигналов (отсутствие смысла), а уже является языком, в котором, правда, смысл и значение еще не дифференцированы и находятся в состоянии первобытного синкретизма. С возникновением видового сознания возникает и дифференциация смысла и значения — первый признак и необходимая предпосылка для возникновения этноса. Единое для всего человеческого рода слово-образ приобретает в различных коллективах людей различный смысл. Будучи в той или иной степени отражением реальной действительности, слово-образ еще одинаково понятно всем, однако осмысляется оно представителями различных этносов уже по-разному. Дальнейшее укоренение специфического для данного этноса модуса восприятия и осмысления, их все большее отдаление от первоначальной семантики слова-образа приводят к изменению внешнего облика слова и к возникновению, в конечном итоге, национальных языков.

Мы попытались установить наличие языкового знака с опущенным означающим и пришли к понятию *языкового образа*. Исходя из его функциональных особенностей, нетрудно убедиться в том, что язык, основным конструктивным элементом которого является *образ*, деактуализирует само понятие национальной маркированности языка на уровне значений. Возникает язык, обладающий общечеловеческой системой значений, но наделяемый национально и индивидуально-субъективным смыслом. Образ как отраженная действительность обладает общечеловеческим значением. В этом отношении язык образов как бы повторяет адамический язык. Но современный человек обладает не только самосознанием рода. Национальное и собственно-индивидуальное сознание пустили в нем уже глубокие корни.

И потому общечеловеческое значение образа не может миновать национального и индивидуального его осмысления. Подобная опосредованность может быть упразднена лишь тогда, когда собственно-индивидуальное «Я» подчинит себе всю сферу языка, как некогда она была подчинена родовому «Я».

А пока что для восприятия отдельным индивидуумом общечеловеческого значения последнее должно быть опосредовано его национальным осмыслением. Это и обеспечивает национальную маркированность фильма, одновременно подчеркивая особенное положение киноязыка как находящегося на перепутье между национальным и общечеловеческим проявлением языка.

Что представляет собою кино как язык и как проявляется в нем национальное сознание? Вот основные вопросы, занимающие нас в этой книге, и мы ни на минуту не забывали об этом, хотя и вынуждены были нередко уходить далеко в сторону, рискуя потерять из виду собственный предмет исследования. Но иначе мы и не могли поступить. Без осмысления логики развития языка в целом, без представления о том, как формировался сам язык и его национальные формы, все наши попытки хоть как-то ответить на поставленные вопросы оказались бы тщетными, ибо «если мы о чем-нибудь не знаем, как оно образовалось, то и не понимаем его»¹.

¹ А.Шлейхер. *Теория Дарвина в применении к науке и языке*. Спб., 1864, с. 4.

ОГЛАВЛЕНИЕ

К постановке вопроса	3
Язык и кино	27

ГАРЕГИН ВЛАДИМИРОВИЧ ЗАКОЯН

ЯЗЫК И КИНО

Редактор издательства *Р.А. Багдасарян*
Художник *А.А. Самуелян*
Тех. редактор *З.А. Саргсян*
Корректор *А.Н. Саакян*

ИБ №1643

Сдано в набор 01.06.1989 г. Подписано к печати 05.09.1989 г. Формат 70×90 1/32. Бумага №1. Шрифт «литературный», офсетная печать. Печ. л. 9, 75. Усл. печ. л. 6,04. Учетно-изд. л. 5,42. Тираж 1000. Зак. № 375019. Цена 1р.15к. Издательство АН АрмССР, 375019, Ереван, пр. Маршала Баграмяна, 24г.

Типография Издательства ЦК КП Армении, Ереван 23, пр. Орджоникидзе №2.

P 1
61293